

COLECCIÓN
JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER
Y PENSAR LA
LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE

Coordinadores

Paulina Barrera
Daniel Gutiérrez-Martínez
Pierluigi Chiassoni
Miguel Carbonell
José Ma. Serna de la Garza
Pauline Capdevielle
Felipe Gaytán Alcalá
Ana Teresa Martínez
Raúl Trejo Delarbre
Jesús Orozco Henríquez

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

Paulina Barrera
Daniel Gutiérrez-Martínez
Pierluigi Chiassoni
Miguel Carbonell
José Ma. Serna de la Garza
Pauline Capdevielle
Felipe Gaytán Alcalá
Ana Teresa Martínez
Raúl Trejo Delarbre
Jesús Orozco Henríquez
Textos



Coeditores de la presente edición

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
CATEDRA EXTRAORDINARIA BENITO JUÁREZ SOBRE LAICIDAD
INSTITUTO IBEROAMERICANO DE DERECHO CONSTITUCIONAL
H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LXII LEGISLATURA
INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Primera edición, agosto del año 2013

© 2013

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

LIBRO IMPRESO SOBRE PAPEL DE FABRICACIÓN ECOLÓGICA CON BULK A 80 GRAMOS

www.maporrúa.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 04000 México, D.F.

CONTENIDO

— 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 ECLESIASTICA 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. DESLINDANDO 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 ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE

PAULINE CAPDEVIELLE

Coordinadores

ESTADO LAICO Y EDUCACIÓN PARA MINORÍAS RELIGIOSAS*

PAULINA BARRERA ROSALES

*Creemos en aquello
que confirma nuestros prejuicios*

LUIS SALAZAR CARRIÓN

Nos han dicho que la educación debe ser laica, gratuita y obligatoria, pero nunca nos han explicado qué significa el hecho de que la educación sea laica, ni por qué es gratuita u obligatoria. La educación laica corresponde a un proyecto institucional propio de un Estado que obtiene su legitimidad en la soberanía popular¹ y no basándose en elementos religiosos. Por otro lado, la gratuidad y obligatoriedad corresponden a medidas que cumplen con las obligaciones estatales básicas para garantizar el derecho humano a la educación.

En sociedades plurales y democráticas, es inevitable que existan tensiones entre las distintas posturas sobre la religión. Esto se debe a que el ejercicio de la libertad religiosa —y sobre todo la convivencia entre las distintas formas de ejercerla— ha resultado conflictivo a través de la historia, en distintas latitudes y contextos. La solución que se planteó a

*Este ensayo es el trabajo ganador del 1° Concurso de Ensayo “Benito Juárez” (2012) organizado por la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

¹La palabra laico, de hecho, viene del griego *laos*, que significa “pueblo”, y de *ikos*, que significa “pertenencia a un grupo”.

esto es la adopción de un Estado laico en el cual la legitimidad se construya a partir de instituciones democráticas que promuevan el diálogo y la tolerancia entre las distintas cosmovisiones.

Sin embargo, la situación se torna más complicada cuando a este derecho de libertad religiosa se le añade otro que pertenece al grupo de los Derechos Económicos Sociales y Culturales (DESC), el derecho a la educación. Y se vuelve complicado porque —de entrada— el Estado tiene obligaciones progresivas respecto del derecho a la educación, que le obligan a respetar, proteger y cumplir este derecho para todas y todos; y debe también prestar especial atención a las minorías y a los grupos en situación de vulnerabilidad.

Así, el Estado tiene —al mismo tiempo— la obligación de respetar la libertad religiosa (con todo lo que eso implica), garantizar el derecho a la educación y mantener su neutralidad en los dos campos para no otorgar un trato diferenciado que carezca de objetividad y razonabilidad y que constituya una discriminación. Este ensayo busca defender la idea de que, en algunas circunstancias, la neutralidad estatal —propia de un Estado laico— puede traducirse en la obligación de adoptar medidas diferenciadas por parte del Estado tendientes a garantizar el derecho a la educación de todas las personas, con independencia de su pertenencia a un grupo religioso.

Es, sobre todo, una invitación a enfocar la laicidad no tanto y no sólo hacia la separación del Estado y la influencia de las religiones; sino hacia la garantía del derecho a la educación, ya sea para las mayorías occidentales (laicismo y cristianismo) como para las minorías, que al ser invisibilizadas por esas mayorías pueden verse *de facto* impedidas para ejercer su derecho a la educación.

SOBRE EL CONCEPTO DE LAICIDAD

A mi parecer, el concepto de laicidad y aquellos que derivan de ella tienen sólo una cosa en común: no hay un verdadero consenso sobre lo que es, qué significa, ni cuáles son las consecuencias de utilizarlo para describir o prescribir alguna institución o modelo. Es tan complejo este concepto, que ni siquiera hay acuerdos sobre su origen. Para la Corte Europea, es un principio inspirado en el desarrollo de la sociedad otomana en el periodo entre el siglo XIX y la proclamación de la República;² para Roberto Blancarte, la laicidad se construye a partir de la guerra franco-prusiana y la tercera República francesa;³ y Pedro Salazar traza sus orígenes hasta el siglo XIV.⁴

Esa falta de consenso es una de las razones por las cuales este último autor recomienda que, debido a que estos términos son complejos y ambiguos, se haga la puntualización sobre qué es lo que entendemos por laicidad, por laicismo, secularidad o cualquiera de los términos relacionados. Pues bien, en este apartado me propongo seguir ese consejo, advirtiendo que no pretendo definir analíticamente lo que es y debe significar universalmente el concepto de laicidad, sino que mi pretensión es transmitir las ideas de este ensayo con mayor claridad y evitar que haya malos entendidos con los términos empleados en él.

Según algunos autores franceses, como Jean Baubérot, la laicidad es estrictamente la separación entre Iglesias y Estado.⁵ Esta separación implica, en primer lugar, que existe una autonomía en los ámbitos

²CEDH, 2005: párrafo 31.

³Blancarte, 2006: 149.

⁴Salazar Ugarte, 2007a: 150.

⁵Blancarte, 2006: 148.

normativos; en segundo, que se delimite la influencia de las religiones; en tercero, que éstas reconozcan y se sometan a las leyes del Estado; y, por último, que se reconozca que la legitimidad de las leyes del Estado no proviene de alguna entidad sobrenatural.⁶ Baubérot define la laicidad como un doble rechazo: el de la religión oficial y el del ateísmo de Estado; y también por un doble objetivo: el de la libertad de conciencia y el de la libertad de pensamiento.⁷ Sin embargo, Roberto Blancarte señala que hay Estados que no están formalmente separados de la religión (es decir, tienen una religión oficial) y aun así tienen una forma de gobierno democrática, lo que significa que ninguna acción del Estado está legitimada (o deslegitimada) por alguna fuente sobrenatural o sagrada.⁸ De modo que incluso los Estados que tienen alguna religión oficial pueden ser laicos. Para él, la laicidad es un proceso en el que la legitimidad pasa de ser de una forma sagrada a formas democráticas o basadas en la voluntad popular.⁹ Así, la formalidad pasa a un segundo plano cuando países formalmente laicos están condicionados por el apoyo político de alguna Iglesia mayoritaria o cuando no son formalmente laicos y su legitimidad no depende de las instituciones religiosas.¹⁰

Aun al dejar de lado ese matiz (no menor) que hace Blancarte, definir a un Estado laico es complicado. Incluso concediendo la separación de las instituciones civiles y religiosas como requisito para la laicidad, existen dos modelos de Estado laico. El primero declara una separación tajante entre la esfera pública y la religiosa, y el segundo separa al Estado

⁶Salazar Ugarte, 2007a: 157.

⁷Baubérot, 2005: 132.

⁸Blancarte, 2007: 33.

⁹*Ibidem*: 32.

¹⁰*Ibidem*: 34.

de la religión, pero reconoce la relevancia y el valor público que se le da al fenómeno de la religión.¹¹

El primer modelo es al que le llaman laicista (de forma despectiva) o jacobino. El Estado jacobino sí tiene una postura respecto de las religiones: considera que todos los dogmas —sobre todo los religiosos— son un obstáculo para la reflexión racional y para el progreso científico.¹² Este Estado se propone eliminar cualquier prejuicio o superstición que provenga de los dogmas o cualquier convicción religiosa.¹³ Aquí se desarrolla lo que Carlos Pereda llama la “vida pública vacía”, que significa que “todas las creencias religiosas pertenecen en exclusiva al ámbito de lo privado, y ahí deben permanecer para siempre”.¹⁴ Es decir, el Estado jacobino se declara en contra de cualquier concepción religiosa y busca combatir y denunciar la “ignorancia” que representa para el Estado cualquier fundamento moral que no sea la razón ilustrada. Este modelo es violento con cualquier grupo religioso o no religioso que no fundamente todo a partir de la ciencia y la razón y que corre el riesgo de volverse, también, una especie de religión o dogma.¹⁵ De hecho, Norberto Bobbio alguna vez se expresó de esta forma de interpretar la laicidad —en específico cuando habló del *Manifiesto laico*— como una que “utiliza un tono beligerante y que parece rechazar cualquier forma de diálogo”.¹⁶ A mi parecer, una persona puede adoptar esta forma de pensar como elección para ejercer su libertad de conciencia y debe ser respetada tanto por el Estado como entre las y los ciudadanos; pero un Estado no debería adoptarla, ya

¹¹Salazar Ugarte, 2007a: 158.

¹²Salazar Ugarte, 2007b: 214.

¹³*Ibidem*: 213.

¹⁴Pereda, 2007: 55.

¹⁵Gutiérrez Martínez, 2006: 181-182.

¹⁶Salazar Ugarte, 2007b: 215-216.

que favorece alguna de las posturas (la no creyente) y por lo tanto se estaría favoreciendo a los laicistas en detrimento de los que no comparten esas creencias.

Para dejar claro que no defienden esta postura, algunas y algunos autores se han dedicado a hacer distinciones entre secularización y laicidad. En mi opinión, estas distinciones son útiles para evitar malos entendidos en el momento de las discusiones, ya que la diferencia entre cada uno de estos conceptos es pequeña pero muy importante. Existe un proceso de transición de una explicación sobrenatural o explicada por revelaciones a la convicción de que la ciencia y la razón ilustrada conducen a la verdad. A este proceso que lleva como legitimación y explicación de la realidad al dogma de la ciencia se le llama secularización.¹⁷ La laicidad, por otro lado, es la autonomización de las instituciones políticas frente a lo religioso.¹⁸ Reconoce que no hay sólo una verdad y que una creencia puede tener el mismo potencial de verdad que otra. La laicidad busca que todas las ideologías de una sociedad convivan y promueve la inclusión de todas las creencias que reconozcan y se sometan a las leyes del Estado.¹⁹

El segundo modelo de Estado laico está basado en esta concepción de laicidad. Este modelo también separa los poderes civil y religioso, al mismo tiempo que reconoce la importancia del fenómeno de la religión.²⁰ A este tipo de Estado le corresponde la “vida pública llena”, en el que se reconoce que las creencias religiosas son definitorias de la identidad de las personas y, por lo tanto, que no deben ser expresadas sólo en privado;²¹

¹⁷Gutiérrez Martínez, 2006: 182.

¹⁸Blancarte, 2006: 151, n. 3.

¹⁹Salazar Ugarte, 2007b: 213.

²⁰Salazar Ugarte, 2007a: 158.

²¹Pereda, 2007: 55.

se le denomina “Estado neutral”, en tanto que no toma ninguna postura sobre las diversas creencias.²² También se le ha llamado Estado tolerante, pero me parece que no es adecuado, ya que la tolerancia implica no censurar algo con lo que, en principio, se está en contra; y, de acuerdo con este modelo, el Estado no está en contra de las religiones y tampoco en contra de la falta de creencias religiosas, por lo que no tolera sino que permite e incluso fomenta el pluralismo en la sociedad.

En pocas palabras, el modelo de Estado neutral no promueve ni obstaculiza oficialmente ninguna de ellas para garantizar la libertad de conciencia.²³

La diferencia entre un modelo de laicidad y otro es el reconocimiento de un relativismo religioso, el cual sostiene que cualquier posición religiosa es aceptable.²⁴ Esta postura permite llevar a cabo el proceso de aprendizaje que propone Habermas al sugerir que “si ambas posturas, la laica y la religiosa, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto cognitivo”.²⁵ Así como “la religión tuvo que renunciar a esta pretensión de tener el monopolio interpretativo de total estructuración de la vida a medida que la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa generalizada fueron imponiéndose”,²⁶ el laicismo tendría que reconocer —al menos— que existen otras concepciones distintas a la suya sobre

²²Muchos críticos de este término de Estado neutral argumentan que un Estado laico no es neutral en tanto que sí tiene valores. La razón por la que se le llama Estado neutral es porque no toma postura frente a las distintas religiones, neutralidad (o imparcialidad si se quiere) que le dan los valores que sí tiene: democracia, tolerancia, pluralidad, etcétera.

²³Salazar Carrión, 2007: 149.

²⁴Ruiz Miguel, 2007:183.

²⁵Habermas, 2008: 29.

²⁶*Ibidem*: 30.

cómo se obtiene el conocimiento, y también que el diálogo permite una mejor convivencia (incluso la posibilidad de retroalimentación) para no promover una visión impositiva de la razón y de la ciencia.

Este relativismo religioso va ligado al concepto de tolerancia (respecto de las distintas opciones religiosas). En sociedades plurales, los creyentes respecto de los no creyentes y con creyentes de distinta religión deben reconocer que no siempre va a existir acuerdo y consenso en el momento del diálogo y la discusión; este reconocimiento debe existir también para los no creyentes respecto de los creyentes. En Occidente es aún más complejo, ya que, como lo señala Joseph Ratzinger, a pesar de que las dos grandes culturas de Occidente (la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica) influyen en todo el mundo, no son las dos únicas creencias;²⁷ Ratzinger recalca la importancia de que estas culturas escuchen y se correlacionen con las culturas que no son predominantes.²⁸

Donde sí parece haber consenso es sobre el origen de la legitimación de las instituciones en la laicidad: la democracia. Decir que el Estado laico obtiene su legitimidad por la soberanía popular²⁹ implica que, a menos que quiera ser un Estado absolutista que imponga su propia cosmovisión, debe reconocer la pluralidad dentro de su territorio, una pluralidad de valores, ideas, creencias y convicciones.³⁰ Como afirma Francesco Rimoli, la laicidad se funda en la conciencia histórica del conflicto potencial que genera la perspectiva absolutista de toda fe, así como toda pertenencia exclusiva, y sobre la confianza en que el único camino para la integración es el diálogo de la democracia discursiva.³¹

²⁷Ratzinger, 2008: 50-51.

²⁸*Ibidem*: 54.

²⁹Blancarte, 2006: 151, n. 4.

³⁰Salazar Ugarte, 2007b: 206 y 207.

³¹Rimoli, 2007: 247

Esto muestra por qué las y los defensores del Estado laico defienden también que este Estado suele ser democrático,³² porque esta forma de gobierno permite la integración armónica de una sociedad plural y garantiza la libertad de conciencia. Para salvaguardar dicha libertad, el papel del Estado democrático es el de “formar ciudadanos dispuestos al desencuentro y al encuentro, conscientes entre sí y de su propia identidad histórico-cultural, pero inclinados hacia el acuerdo, en el sentido habermasiano”.³³ El relativismo de la religión en un sistema democrático significa que las instituciones, y el conjunto de reglas que establecen la convivencia civil, reconocen que no hay una verdad única, lo que no necesariamente implica el relativismo de las convicciones individuales.³⁴

Al aceptar el relativismo, el Estado neutral da cabida a todas las cosmovisiones, reconociendo, de entrada, que no hay una verdad que sea única y que tiene el compromiso de impulsar la tolerancia entre las distintas opciones religiosas. La neutralidad estatal garantiza las mismas libertades éticas para todas y todos los ciudadanos. Los retos para este modelo de Estado laico es que las y los ciudadanos lleguen al mismo punto de aceptar que los conceptos religiosos tienen potencial de verdad y permitir la convivencia.

En resumen, el Estado neutral reconoce que las creencias religiosas son una expresión del derecho a la libertad de pensamiento y que, por lo tanto, está obligado a proteger. Es un Estado en el que sus instituciones son autónomas a las creencias religiosas, puesto que sus reglas morales no tienen inspiración religiosa (son delitos y no pecados) y, por último (también lo más

³²Blancarte, 2006: 152; Salazar Ugarte, 2007a: 151.

³³Rimoli, 2007: 243; Habermas, de hecho, es un gran defensor del relativismo; considera que el conocimiento posmetafísico es moderado con respecto a la ética y no tiene una concepción que generalice lo que es una vida buena ni lo que es correcto. Habermas, 2008: 26.

³⁴Salazar Ugarte, 2007a: 173.

difícil), fomenta y vigila que prevalezca la argumentación entre los distintos grupos religiosos.

Comparto la opinión de Ruiz Miguel del Estado laico cuando dice: “ciertamente, el Estado puede y debe ser laico, asumiendo el principio de laicidad o neutralidad, pero no laicista, esto es, militante de alguna no creencia o descreencia religiosa y en tal medida defensor por principio de alguna de las distintas opciones en materia de religión. Si el Estado no debe confesarse católico, musulmán o budista, tampoco debe declararse ateo. De ahí que su neutralidad en materia religiosa implique amparar la libertad para expresar y desarrollar tanto las creencias del católico, del musulmán o del budista, como las del ateo.³⁵

Esta falta de consenso respecto de la laicidad del Estado no sólo se lleva a cabo en el ámbito teórico. En la práctica, hay muchos Estados que, en aras de defender los principios republicanos, adoptan políticas jacobinas y antirreligiosas (en consecuencia, antilaicas), y cometen arbitrariedades en perjuicio de los creyentes —como en el caso de Leyla Şahin contra Turquía que se analizará a continuación—, o que bajo el discurso del Estado neutral terminan dándole preferencias a las religiones mayoritarias, como sucede en el caso Lautsi y otros contra Italia, que veremos en la tercera parte de este ensayo.

EL CASO DE TURQUÍA

Leyla Şahin es una ciudadana austriaca que estudió los primeros años de su carrera en medicina en la Universidad de Viena. Para el quinto año, decidió mudarse a Estambul, Turquía, y continuar sus estudios en la Uni-

³⁵Ruiz Miguel, 2007: 168.

versidad de Bursa. Leyla Şahin proviene de una familia musulmana y ella, al compartir esas creencias, tiene como obligación moral usar un velo en la cabeza. Durante su estancia en Viena no tuvo problema alguno; sin embargo, en la universidad turca estaba prohibido usar velos, y no se le permitiría entrar a clases a cualquier estudiante (incluso estudiantes no nacionales) que lo hiciera. Ella no dejó de usar el velo y se le prohibió entrar a clases, por lo que interpuso una acción para que se declararan violados los derechos contenidos en los artículos 8 (vida privada), 9 (libertad de pensamiento) y 14 (no discriminación) del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (Convenio Europeo sobre Derechos Humanos), y el artículo 2 del Protocolo 1 (educación).

La Corte Administrativa de Estambul determinó que no existían estas violaciones porque sí era posible regular la vestimenta de las y los estudiantes por parte de las autoridades de la Universidad a fin de mantener el orden. Estableció también que las regulaciones adoptadas van de acuerdo con la legislación aplicable y con las decisiones judiciales del Estado, y que, por lo tanto, no eran ilegales. Şahin apeló la decisión al mismo tiempo que fue suspendida un semestre por protestar en la Universidad sobre su derecho a usar el velo, y al año siguiente se le otorgó el perdón como consecuencia de la entrada en vigor de una ley, por lo que la Corte Administrativa consideró que ya no era relevante analizar la apelación de su caso. Para entonces, ella ya había abandonado Turquía para continuar con sus estudios en la Universidad de Viena.

El Estado de Turquía no resultó responsable ante la Sala —primera instancia de fondo de la Corte Europea de Derechos Humanos,³⁶ ya que

³⁶La Corte Europea, a partir del Protocolo 14, funciona con una instancia de admisibilidad (juez único), una primera instancia sobre fondo (la Sala) y una última instancia de fondo (Gran Sala).

ésta consideró que la restricción a la que había sido sujeta la presunta víctima era proporcional y necesaria para una sociedad democrática. Sin embargo, esta decisión fue apelada por la víctima y llevada a la Gran Sala. Ahí, de entrada se decidió que sí había existido una injerencia en perjuicio de la presunta víctima, lo que llevó a la Corte a hacer un test de proporcionalidad para saber si esta restricción era arbitraria o no. Para la Corte Europea de Derechos Humanos,³⁷ este test de proporcionalidad evalúa que la restricción: esté expresada en una ley, tenga un fin legítimo, sea proporcional y sea necesaria para una sociedad democrática. La Corte, haciendo este análisis de proporcionalidad, le dio la razón al Estado y estableció que existe un amplio margen de apreciación (una especie de flexibilidad a la hora de interpretar los alcances de disposiciones internacionales y adoptarlas en el ámbito interno) para los Estados y que esta restricción es pertinente para salvaguardar el principio secular consagrado en la Constitución de Turquía.

Esta decisión me parece que es un ejemplo del primer modelo de laicidad, el modelo de Estado jacobino. Es verdad que el Estado tiene la obligación de no privilegiar ninguna religión. Sin embargo, la interpretación que le dio la Corte Europea me parece pobre y sobre todo restrictiva. Pobre porque se limita a valorar la previsibilidad de la sanción, es decir, a conocer si la presunta víctima sabía de las consecuencias que tendría al utilizar el velo en la universidad y la posibilidad del Estado de regular la educación, sin adentrarse en cuán legítima es esa restricción para garantizar lo que supuestamente busca: el derecho a la educación para todas y todos en un ambiente tranquilo y seguro. En mi opinión, el margen de

³⁷En contraste, para la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el test de proporcionalidad contiene el análisis de: la existencia ley que contenga esta restricción, así como la idoneidad, la necesidad y la proporcionalidad de la medida. Un ejemplo está en el caso *Kimel vs. Argentina*.

apreciación en este caso está yendo en contra de la interpretación *pro persona* al considerar sólo el derecho de los Estados a regular estas situaciones, puesto que los Estados son quienes conocen mejor su contexto y la mejor forma de implementar los derechos humanos en su territorio. Y es restrictiva porque no existe en realidad un motivo lo suficientemente fundado para limitar el uso del velo a estudiantes que no sea una intolerancia por parte del Estado a cualquier manifestación de alguna de las opciones religiosas.

En su razonamiento, la Corte establece que, aunque la libertad religiosa es, sobre todo, una cuestión del fuero interno, también incluye la libertad de manifestar esta religión en público o en privado. También señala que en una sociedad democrática coexisten varias religiones y que quizá exista la necesidad de establecer restricciones a fin de que las creencias de todas las personas que pertenezcan a esa sociedad sean respetadas. Estas restricciones, sin embargo, deben estar siempre encaminadas a asegurar el orden público, la tolerancia y la armonía entre religiones. No obstante, el Estado no debe eliminar la tensión entre las religiones eliminando el pluralismo, sino asegurando que los grupos religiosos se toleren entre ellos, al ser el pluralismo y la tolerancia pilares fundamentales de una sociedad democrática.³⁸

En general, las personas que aceptan el hecho de que toda sociedad contemporánea es plural no están en contra de la argumentación anterior. El problema es que dicha pluralidad no siempre se interpreta de forma que en verdad garantice el derecho de las personas a expresar sus creencias. Un claro ejemplo de esta interpretación restrictiva a la libertad de conciencia se observa en la resolución mayoritaria de la Corte Europea

³⁸CEDH, 2005: voto disidente del juez Tulkens, párrafos. 105-107.

en este caso. De hecho, uno de los jueces que participan en la resolución del mismo denuncia esta restricción desproporcionada en su voto disidente, pues concluyó que la laicidad, la libertad y la igualdad son principios que deben existir en toda sociedad democrática, lo que no significa que siempre se les tenga que poner en choque —como ocurre con el caso de Leyla Şahin—, sino que debe intentarse armonizarlos.

El derecho a la libertad de pensamiento (que incluye la libertad de creencias religiosas) incluye la posibilidad de manifestarlo tanto en privado como en público. Sin embargo, éste (como cualquier otro derecho) no es absoluto y puede ser restringido. En los Estados laicos, este derecho está restringido para las y los agentes del Estado, los cuales no deben manifestar sus creencias —o no creencias— para mantener esta neutralidad respecto al tema de las opciones religiosas, que caracteriza al Estado laico.

Esta restricción debe prevalecer, desde mi perspectiva, sólo cuando se encuentren en funciones, ya que, cuando no lo están, actúan en condición de particulares y extender esta restricción a su vida privada me parece desproporcionado.³⁹ En lo que respecta a la sociedad civil, la restricción a este derecho de expresar sus creencias sólo debería ser excepcional y aplicado cuando un símbolo religioso sea agresivo para con las demás personas, busque romper con el orden público (que no puede significar nunca una pretensión de generar identidad u homogeneidad), disminuya las otras creencias o sea utilizado para transmitir un discurso de odio.

³⁹Un caso especial de restricción sería el de las y los candidatos para algún puesto político. En ese caso, me parece que también deberían estar restringidas las manifestaciones del derecho a la libertad de creencia en los actos de campaña, puesto que es posible que estas manifestaciones influyan en la elección de quienes van a votar.

En este caso, por ejemplo, ninguno de estos supuestos se cumple. Por lo tanto, la restricción al derecho a expresar sus creencias en perjuicio de la presunta víctima, por más que se le haya tratado de justificar con los valores republicanos (entre ellos la separación de las Iglesias del Estado) consagrados en la constitución del Estado y se haya tratado de hacer ver al Estado como uno que permite la libertad de creencia, es excesiva y desproporcionada.

El caso de Leyla Şahin ilustra de forma concreta un obstáculo en la accesibilidad al derecho a la educación como consecuencia de la pertenencia a una religión en particular. Sin embargo, antes de hablar de las dificultades que implican para el Estado neutral la conjunción de las obligaciones que tiene frente a la libertad de conciencia y a la educación, considero importante establecer el contenido del derecho a la educación, las obligaciones que tienen los Estados y los elementos de este derecho.

En el siguiente apartado, intentaré dar una visión rápida de los estándares internacionales que establecen el contenido e implicaciones de este derecho. Un vistazo a las obligaciones jurídicas que impone el derecho a la educación contribuirá a entender mejor el doble reto de los Estados laicos a la hora de crear políticas educativas incluyentes y mantener su carácter neutral al mismo tiempo.

EL DERECHO A LA EDUCACIÓN

La educación es el proceso mediante el cual las personas, independientemente de su pertenencia a cualquier grupo social, desarrollan sus capacidades y sus conocimientos. Toda persona tiene derecho a una educación orientada hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad y deberá fortalecer el respeto por los derechos

humanos, el pluralismo ideológico, las libertades fundamentales, la justicia y la paz. Así lo establecen el PIDESC y el Protocolo de San Salvador.⁴⁰ Sin embargo, el derecho a la educación es un derecho mucho más complejo y más amplio que eso, sobre todo cuando se trata de las obligaciones del Estado frente a este derecho económico, social y cultural. Parte de estas dificultades es que el Estado está obligado a garantizar a todos, y sobre todo a las personas que pertenecen a grupos en situación de vulnerabilidad.

Atendiendo a lo anterior, en diversos instrumentos internacionales el derecho a la educación está reforzado para que las personas que pertenecen a grupos históricamente discriminados puedan tener acceso y disfrutar de este derecho. Algunos ejemplos importantes son el de la *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados*,⁴¹ la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*,⁴² la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*,⁴³ la *Convención sobre los Derechos de las Personas con*

⁴⁰ONU, 1966: artículo 13; OEA, 1999: artículo 13.

⁴¹Artículo 22.2. Los Estados Contratantes concederán a los refugiados el trato más favorable posible y en ningún caso menos favorable que el concedido en las mismas circunstancias a los extranjeros en general respecto de la enseñanza distinta de la elemental y, en particular, respecto a acceso a los estudios, reconocimiento de certificados de estudios en el extranjero, exención de derechos y cargas y concesión de becas (ONU, 1950).

⁴²Artículo 14.d. Obtener todos los tipos de educación y de formación, académica y no académica, incluidos los relacionados con la alfabetización funcional, así como, entre otros, los beneficios de todos los servicios comunitarios y de divulgación a fin de aumentar su capacidad técnica (ONU, 1979).

⁴³Artículo 15. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación y la información pública. 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas interesados, para combatir los prejuicios y eliminar la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los demás sectores de la sociedad. (ONU, 2007a).

*Discapacidad*⁴⁴ y la *Convención sobre los Derechos del Niño*.⁴⁵ Con todo esto, quizá las disposiciones más importantes, para los fines de este ensayo, que se hacen sobre el derecho a la educación son las de los artículos 14 y 30 de la Convención sobre los Derechos del Niño; y los artículos 2 y 4 de la Declaración sobre los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas.⁴⁶

En el primer tratado, el artículo 14 establece que los niños y las niñas tienen derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; y el artículo 30 señala que no puede negársele a los menores de edad que pertenezcan a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas o a personas de origen indígena el derecho a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión o a emplear su propio idioma. Por otro lado, en lo que respecta a la declaración, en ésta se reconoce el derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a utilizar su propio idioma, en privado o en público, libremente y sin ningún tipo de discriminación. Esto le impone a los Estados la obligación de adoptar medidas que faciliten condiciones adecuadas para que las personas pertenecientes a alguna minoría puedan expresar y desarrollar su cultura, idioma, religión, tradiciones y costumbres, aprender su idioma materno o recibir instrucción en su idioma materno. Los Estados tienen

⁴⁴Artículo 24. Los Estados Partes reconocen el derecho de las personas con discapacidad a la educación. Con miras a hacer efectivo este derecho sin discriminación y sobre la base de la igualdad de oportunidades, los Estados Partes asegurarán un sistema de educación inclusivo a todos los niveles así como la enseñanza a lo largo de la vida (ONU, 2007b).

⁴⁵Artículo 29. 1. Los Estados Partes convienen en que la educación del niño deberá estar encaminada a: [...] c) Inculcar al niño el respeto de sus padres, de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas de la suya; d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena (ONU, 1989).

⁴⁶ONU, 1992.

la obligación de adoptar las medidas necesarias para promover el conocimiento de la historia, las tradiciones, el idioma y la cultura de las minorías que existen en su territorio.

En lo que respecta a las obligaciones de los Estados frente al derecho a la educación, los DESC imponen al Estado la obligación de progresividad y las obligaciones genéricas (genéricas porque existen para todos estos derechos) de respetar, proteger y cumplir. El derecho a la educación no es la excepción. Para este derecho, la obligación de progresividad impone a los Estados el deber de adoptar medidas, así como de brindar los medios y elementos necesarios para hacer efectivo el derecho a la educación en la medida de los recursos económicos de los que disponga.

En cuanto a las obligaciones genéricas, la obligación de respeto impone al Estado el deber de no adoptar medidas que impidan el disfrute del derecho a la educación; la obligación de proteger, el deber de adoptar medidas para evitar que terceros impidan el disfrute de este derecho; y la de cumplir exige a los Estados a garantizar el derecho a la educación y facilitar la educación cuando un individuo o grupo no puede, por razones ajenas a su voluntad, poner en práctica este derecho por sí mismo.⁴⁷ De igual manera, los Estados tienen la obligación de llevar a efecto cada una de las características fundamentales (disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y adaptabilidad) del derecho a la educación.⁴⁸ Estos criterios son importantes para conocer la importancia del derecho a la educación y las obligaciones de todos los Estados (laicos o no laicos) respecto de este derecho.

El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU desarrolló, de forma muy concisa en la Observación General 13, los ele-

⁴⁷ONU, 1999a: párrs. 46-47.

⁴⁸*Ibidem*: párrafo 50.

mentos del derecho a la educación. En esta observación, el Comité reconoce que la implementación del derecho a la educación depende de las condiciones que existan en los Estados. Sin embargo, existen cuatro características mínimas que deben cumplirse y que están interrelacionadas entre sí. Éstas son: disponibilidad, adaptabilidad, aceptabilidad y accesibilidad.⁴⁹

La disponibilidad se refiere a que debe haber instituciones y programas de enseñanza suficientes en los Estados; la aceptabilidad, a que los programas de estudio y los métodos pedagógicos sean pertinentes, adecuados culturalmente y de buena calidad para las y los estudiantes; la adaptabilidad complementa el punto anterior, estableciendo que debe existir cierta flexibilidad necesaria para adaptarse a las necesidades de la sociedad y para responder a las necesidades de las y los alumnos en contextos culturales y sociales variados; y, por último, la accesibilidad se refiere a que la educación debe ser accesible a toda persona, sin discriminación.

Esta última se divide en tres dimensiones: accesibilidad material (localización geográfica o por medio de programas de educación a distancia), accesibilidad económica (la enseñanza primaria debe ser gratuita, pero se pide a los Estados que gradualmente aumenten eso a la educación secundaria y educación superior) y la dimensión de no discriminación (en especial en perjuicio de los grupos en situación de vulnerabilidad).⁵⁰

Me concentraré en esta última dimensión de la accesibilidad, ya que constituye un elemento importante para la tesis de este ensayo. En primer

⁴⁹Estas características también han sido desarrolladas por la exrelatora especial sobre el derecho a la educación, Katarina Tomaševski. Ella las nombró asequibilidad, accesibilidad, adaptabilidad y aceptabilidad; y se les conoce como las cuatro A de la educación (ONU, 1999b).

⁵⁰ONU, 1999a: párrafo 6.

lugar, es importante saber qué es discriminación, qué tipos de discriminación hay y cómo se combaten. La discriminación es cualquier distinción, exclusión, restricción, preferencia u otro trato diferente que directa o indirectamente se base en los motivos prohibidos de discriminación y que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos, así como la incitación a la discriminación y el acoso. Supone una motivación despectiva y estigmatizadora, que exista la finalidad de mantener una desigualdad, que esta desigualdad afecte otros bienes básicos —lo que lleva a la exclusión de quien se vea afectado o afectada— y tiene como resultado mantener las situaciones de marginación y opresión.⁵¹

A veces no es necesario un propósito discriminatorio, ya que hay ocasiones en las que las leyes y las políticas que son en apariencia neutras pueden dar lugar a la perpetuación de la marginación de las personas en algún grupo en situación de vulnerabilidad, que es un grupo de personas que se diferencian de al menos otro grupo por alguna característica (por ejemplo, las creencias religiosas).

Esta última característica da lugar a la distinción entre discriminación directa e indirecta. La discriminación directa ocurre cuando una persona recibe un trato menos favorable que otro en situación similar sin que esté justificado ese trato. Un ejemplo de este tipo de discriminación es que se niegue una oportunidad laboral por razón de las ideas políticas de una persona o por el equipo de fútbol de su preferencia. La prohibición de la discriminación directa corresponde al cumplimiento de la igualdad formal, que se traduce como una “prohibición de trato arbitrario”. Esta vertiente de la igualdad, la formal, está limitada a prohibir diferencias de

⁵¹Añón, 2001: 29.

trato irrazonables, caprichosas o arbitrarias. Es decir, la igualdad formal exige procedimientos iguales para todos y todas, y hace una abstracción de las características diferenciales para considerar las comunes.

Por otro lado, la discriminación indirecta la viven las personas que pertenecen a grupos históricamente discriminados y en situación de vulnerabilidad. Esta discriminación se lleva a cabo cuando las leyes, políticas o prácticas pretenden ser neutras (al abstraer las diferencias), pero terminan reproduciendo y a veces profundizando la desigualdad entre las personas que pertenecen a uno de estos grupos en relación con quienes pertenecen a otros. Cuando existe este tipo de discriminación, la aplicación igual de estas normas tiene efectos desfavorables o perjudiciales para las personas por su pertenencia a un grupo social.

Un ejemplo de esta discriminación es ilustrado por una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el caso de las niñas Yean y Bosico vs. República Dominicana.⁵² En este caso, el Estado les niega la posibilidad de estudiar de forma regular a través del requisito de un acta de nacimiento a dos niñas apátridas, hijas de migrantes haitianos (un grupo discriminado por la sociedad dominicana). Ellas se ven forzadas a estudiar en una escuela nocturna para adultos que no tenía las condiciones adecuadas para que ellas recibieran una buena educación. En este caso, el requisito del acta, que en apariencia es sólo un requisito formal para ingresar a la escuela, se convirtió en una forma de discriminación indirecta para las minorías étnicas.

El principio de igualdad material busca erradicar la discriminación indirecta. Esta vertiente de la igualdad toma en cuenta las diferencias con respecto a las relaciones entre grupos sociales y busca la forma de eliminar

⁵²CIDH, 2005.

la situación de desventaja de los grupos afectados por este tipo de discriminación. Aunque hay quienes se oponen a este concepto de igualdad material, porque consideran que el principio de igualdad sólo constituye la igualdad formal, la igualdad material sirve como un criterio para medir la efectividad de la igualdad formal en contextos de discriminación indirecta. Es importante velar por ambas vertientes de igualdad; de lo contrario, si las leyes y políticas sólo reparan en la igualdad formal, estaría contribuyéndose a perpetuar los estereotipos y prejuicios que llevan a la discriminación e invisibilización de los grupos en situación de desventaja.

Una forma de garantizar la igualdad material son las acciones positivas o diferenciadas. Éstas consisten en un trato diferenciado (que no constituye una discriminación, ya que sigue criterios razonables y objetivos) a personas que pertenecen a grupos en situación de vulnerabilidad. La justificación a este tipo de tratos es que se otorga un tratamiento distinto a situaciones distintas que obstaculizan una verdadera igualdad de oportunidades. Es importante recalcar que, en cualquier caso, estas medidas no se justifican por las características de los grupos, sino por la situación de especial desventaja en la que se encuentran situados algunos sujetos por su pertenencia o posición en dichos grupos. Las medidas diferenciadas están encaminadas a realizar la igualdad de oportunidades efectiva de los distintos grupos.

Según María José Añón,⁵³ las medidas positivas tienen cinco elementos: existencia de obstáculos que se opongan a la realización de la igualdad de oportunidades, que se establezcan medidas para personas que pertenecen a un grupo en situación de vulnerabilidad o desigualdad y que traten de lograr el reparto igual de las oportunidades entre los diversos

⁵³Añón, 2001: 50.

grupos; estas medidas dependen del contexto (un contexto de discriminación o vulnerabilidad de un grupo social), son temporales (duran sólo mientras se mantiene este contexto de vulnerabilidad) y deben ser adecuadas para la finalidad que se pretende, así como coherentes con el principio de igualdad material. Esto significa que el Estado debe tener cuidado de que no sean medidas asistenciales (que perpetúen la discriminación y la situación de vulnerabilidad), sino que de verdad estén dirigidas a lograr la igualdad material. Las medidas positivas incluyen cualquier instrumento que provenga del aparato estatal y los planes, políticas o programas implementados para cumplirlas.

Las medidas positivas pueden llegar a ser muy importantes cuando se trata de proteger la existencia y la identidad de las minorías. Estas medidas, sin embargo, constituyen la protección de los derechos específicos de determinados grupos sociales, como los derechos de las personas pertenecientes a una minoría a gozar de su cultura, profesar y practicar su religión y emplear su idioma. La importancia de estos tratos para con las minorías puede llevar a convertir estas medidas en permanentes, ya que están diseñadas para garantizar a sus miembros el ejercicio de sus derechos y el desarrollo su cultura.

Como anunciaba al inicio del ensayo, considero que en algunas situaciones el Estado laico puede verse obligado a adoptar medidas diferenciadas respecto de las minorías religiosas para garantizar su acceso al derecho a la educación. Estas medidas, dependiendo de cada Estado, y también de las medidas adoptadas, pueden ser consideradas como diferenciadas o como parte de la protección de los derechos de las minorías, pero siempre deben estar encaminadas a promover el diálogo democrático entre los distintos grupos sociales.

EL ESTADO LAICO COMO PRERREQUISITO PARA GARANTIZAR EL DERECHO A LA EDUCACIÓN

En la tercera parte del ensayo, me voy a dedicar a desarrollar esa última idea. Un Estado, debido a las condiciones desiguales que viven las personas por pertenecer a algún grupo religioso, puede verse obligado a adoptar medidas positivas que garanticen el acceso a la educación de todas las personas bajo su jurisdicción, independientemente de su pertenencia a algún grupo social.

En algunas sociedades, sobre todo las que son menos plurales, la estricta división entre lo público y lo privado no haría sino encubrir formas de dominación que afecten a las minorías de ese Estado. Carlos Pereda,⁵⁴ al explicar su modelo de “vida pública llena”, menciona que, al permitir que existan manifestaciones de las creencias en la vida pública, no sólo tiende a fraccionarse la sociedad sino que también se lleva a la violencia (situación que también se presenta con el modelo de vida pública vacía) y a la descomposición social. Como solución a esto, propone que se elaboren leyes y políticas que mejoren la convivencia, dadas las condiciones de las sociedades plurales.⁵⁵ Este tipo de leyes y políticas propuestas son las medidas positivas que deben tomar los Estados laicos para garantizar que la pluralidad religiosa no se convierta en un pretexto para la discriminación. Pero las medidas positivas no deben ser sólo para el derecho a la educación. Estas medidas deben permear todo el aparato institucional para poder garantizar un marco de verdadero diálogo entre todas las opciones religiosas, sean mayoritarias o no.

⁵⁴Pereda, 2007: 59-60.

⁵⁵*Ibidem*: 61-62.

Es importante tener en cuenta que la libertad y la igualdad no se implican la una a la otra, sino que hay que construir canales de comunicación que permitan garantizar la igualdad sin caer en falsas pretensiones de uniformidad (es decir, garantizar la igualdad sin buscar tener una sociedad monolítica) y mantener una articulación del pluralismo, que cohesionan los distintos grupos en un sistema democrático. Los Estados tienen la obligación de garantizar que las personas no se vean obligadas a abandonar sus convicciones religiosas como consecuencia de la discriminación o presiones externas. Es el Estado el responsable de asegurar que haya espacios libres de violencia para las manifestaciones de las distintas creencias.

Por otro lado, el Estado no sólo tiene la obligación de asegurar espacios y ambientes en los que las personas puedan manifestar su derecho a la libertad de creencia. También, en reconocimiento de que las minorías enriquecen a la sociedad mediante esa diversidad, debe promover el diálogo entre todas las opciones religiosas. Esto no sólo lleva a una sociedad más pacífica y cohesionada, sino que al fomentar el diálogo fortalece la legitimación democrática del propio Estado.

Ésta, desde mi perspectiva, debe ser la laicidad activa del Estado: generar las condiciones para un diálogo favorable entre las distintas opciones religiosas y fomentar la tolerancia entre éstas. Gilberto Guevara dice que “para que el Estado laico garantice la pluralidad debe asumir una actitud activa, educadora, a favor de los principios y valores que hacen posible la convivencia en la diversidad”.⁵⁶ Esos principios y valores son el de la democracia, la pluralidad y la tolerancia entre las personas, los cuales permi-

⁵⁶Guevara Niebla, 2007: 113.

ten que exista una convivencia armónica en la sociedad sin imponer la uniformidad en las personas que la conforman.

Francesco Rimoli, por su parte, responde a esto que “el reconocimiento del Estado laico y pluralista debe ser, sobre todo, reconocimiento (y generación de afinidades, y no de diversidades).⁵⁷ En mi opinión, esta aseveración busca erradicar las diversidades y se estaría pasando por un proceso de secularización-homogeneización de la sociedad que terminaría por cancelar cualquier creencia religiosa ajena a los valores del Estado (tendientes a la ausencia de religión). No se trata de defender la exaltación de identidades separatistas⁵⁸ como él argumenta, sino de fomentar el diálogo y la tolerancia entre las concepciones que se forman como consecuencia de la libertad de pensamiento y las opciones religiosas, así como de reconocer la riqueza cultural que cada uno representa.

Este proceso de secularización que Rimoli propone responde a las mismas lógicas que los discursos de los sistemas de creencias religiosas: se plantea como un discurso que sustituye al religioso y se impone por medio de acciones que supuestamente están ligadas a la pluralidad y a la neutralidad laica, pero, como toda imposición, desplaza —de forma violenta— las creencias y los grupos religiosos. Este desplazamiento ocurre porque se está imponiendo una especie de “código social” al establecer reglas que reprimen las manifestaciones. Esto, por ejemplo, sucede en el caso contra Turquía que analizamos en la primera parte del ensayo. El Estado limita de forma desproporcionada el derecho a manifestar las creencias de Leyla Şahin con la justificación de que está protegiendo los valores republicanos.

⁵⁷Rimoli, 2007: 245.

⁵⁸*Ibidem*: 243-244.

En lo personal, prefiero la propuesta que hace Daniel Gutiérrez Martínez y que llama multiculturalismo de creencias. Este multiculturalismo de creencias promueve la “aceptación de que diferentes modos de concebir la interacción del ser humano con la alteridad son necesarios para el enriquecimiento temporal de parámetros universales”.⁵⁹ Busca concientizar a la sociedad sobre la necesidad de la diferencia como “fuente de la reactualización cultural”

Lo que me parece convincente de esta propuesta es que no busca quedarse sólo en la cohabitación entre creencias, que significaría el reconocimiento de otras creencias, otorgado ya por el relativismo religioso, sino que fomenta la convivencia,⁶⁰ el intercambio constante de creencias y no creencias; que requiere, sí, del reconocimiento, pero también de la promoción y difusión de encuentros entre las diferentes perspectivas.

Este multiculturalismo de creencias reconoce que tanto creyentes como no creyentes tienen derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas.⁶¹ El reto para los Estados es, entonces, establecer una infraestructura que concilie las creencias y los valores en las sociedades. Debe fomentarse una lógica dialógica que lleve a una sociedad intercultural sin caer en la separación que auguran quienes no están de acuerdo con la diversidad. Esta misma lógica debe cuidar que tanto las y los laicistas como quienes comparten alguna creencia religiosa, participen del diálogo siguiendo las reglas del pluralismo de la tolerancia y de la democracia.

Uno de los medios más efectivos (si se diseñan las políticas de forma adecuada) de fomentar los valores de la democracia, la pluralidad y la

⁵⁹Gutiérrez Martínez, 2006: 172.

⁶⁰*Ibidem*: 175.

⁶¹Habermas, 2008: 32-33.

tolerancia, es el ámbito educativo. Roberto Blancarte señala que debe existir una igualdad real reflejada en la práctica política, debe existir una vigilancia constante para que no se ejerza alguna discriminación en perjuicio de las personas en aras de esta neutralidad del Estado.⁶²

Esta última parte me parece interesante y es la que nos lleva a la parte central y a la tesis de este ensayo: es verdad que el Estado debe ser neutral respecto de las religiones para garantizar la libertad de creencias y de no creencias (situación que abordamos en el primer apartado de este ensayo); de eso no queda duda; no debe existir ninguna preferencia hacia alguna religión ni deben utilizarse éstas en el ámbito político; mucho menos debe verse alguna preferencia hacia alguna inclinación religiosa (o no religiosa) en la educación. Pero, en algunos casos, la pertenencia o no de una persona a una determinada religión puede colocarla en situación de vulnerabilidad como consecuencia de su contexto; y es el Estado el que debe tomar medidas para que esta situación de vulnerabilidad no sólo desaparezca sino que, mientras exista, no signifique un obstáculo para la garantía de otros derechos —como el derecho a la educación.

El Estado estaría obligado a adoptar estas medidas diferenciadas en relación con el derecho a la educación a favor de los miembros de algún grupo religioso que, debido al contexto social en el que se encuentren, puedan encontrar obstáculos para acceder a este derecho. Puede haber discriminación religiosa indirecta, por ejemplo, cuando no se da acceso a una minoría religiosa a la universidad o cuando se les obliga a hacer algo que va en contra de sus creencias (como removerse el velo islámico). En consecuencia, los Estados tienen la obligación de promover una

⁶² Blancarte, 2007: 36.

educación adecuada y respetuosa de sus creencias religiosas, independientemente de cuáles son, siempre y cuando estas creencias respeten las leyes del Estado. El cumplimiento de esta obligación es primordial, ya que las personas que no pertenezcan a las creencias o no creencias dominantes suelen ser discriminados e invisibilizados.

Esta propuesta no es una cuestión de responsabilizar a una entidad o institución (la escuela laica) para que fomente todas las religiones —o siquiera fomentar que se haga, lo cual sería caer en el extremo absurdo que señalan autores como José Woldenberg—. ⁶³ Sería una carga desproporcionada para el Estado obligarlo a impartir o enseñar todas las religiones del mundo, no así aceptar manifestaciones de las distintas creencias religiosas por parte de los alumnos como parte del reconocimiento de la pluralidad, las diferencias y, sobre todo, del relativismo religioso que caracterizan al Estado neutral. La educación laica “tendría que ser una educación comprometida vigorosamente con la defensa y promoción del espíritu crítico y racional; con la defensa y promoción, en una palabra, de esa ética laica y de ese pensamiento laico”. ⁶⁴

En algunos contextos, el Estado —para garantizar una educación laica— puede verse obligado a adoptar medidas positivas. Así, la laicidad se vuelve una especie de prerrequisito para la garantía del derecho a la educación cuando se trata de minorías religiosas, ya que es necesario que el Estado sea neutral y sensible a los contextos de la sociedad en la que gobierna para poder identificar si en su sociedad hay grupos de minorías religiosas que experimentan algún tipo de discriminación o desigualdad, y resarcirla.

⁶³Woldenberg, 2007: 199.

⁶⁴Salazar Carrión, 2007: 156-157.

Esta adopción de medidas positivas tiene que ser muy cuidadosa por parte del Estado. Al ser un trato diferenciado para alguna minoría religiosa, debe estar justificado no por las características de esa religión, que rompería con los principios del Estado laico neutral, sino que debe ser en atención a un contexto que coloca a esa minoría en una situación de vulnerabilidad. Si no se tiene en mente esto último, todo el tiempo durante el diseño y adopción de medidas positivas éstas pueden ser utilizadas para disfrazar tratos preferenciales para las religiones mayoritarias (argumentando que son una parte cultural importante para la sociedad) o simplemente para minorías religiosas que no se encuentran en situación de vulnerabilidad. Un ejemplo de este mal uso de medidas es el caso *Lautsi y otros vs. Italia*.

Italia: un ejemplo desafortunado

En el caso *Lautsi y otros vs. Italia*, la señora Lautsi y sus dos hijos, Daitaico y Sami Albertin, demandan al Estado italiano por tener un crucifijo en todos los salones de la escuela estatal *Istituto comprensivo statale Vittorino da Feltre*, en Abano Terme, a la cual ambos asistían. De los hechos resalta que su padre, en una junta de la escuela, sacó a discusión si era correcto o no que los salones tuvieran un crucifijo. Se sometió a votación y se decidió por mayoría que estaba bien que los crucifijos estuvieran ahí. La señora Lautsi, entonces, puso en marcha el aparato institucional del Estado a fin de determinar que esa medida iba en contra de un Estado laico e incluyente.

Cuando el caso llegó al Tribunal Constitucional, éste lo declaró inadmisibile. Sin embargo, la Corte Administrativa decidió que los crucifijos debían estar ahí, ya que el crucifijo no sólo representaba la religión cató-

lica sino también valores universales como la tolerancia, el respeto mutuo, la autonomía de conciencia frente a la autoridad, la solidaridad y la negación de cualquier tipo de discriminación. En ese sentido, incluso estando en un ambiente secular, se permite las cruces porque se le da una perspectiva distinta a la que la religión le otorga.⁶⁵ El Consejo de Estado, por su parte, dijo que en un espacio religioso el crucifijo es exclusivamente un símbolo religioso porque tiene la intención de ser sólo relacionado con el fundador de la religión cristiana; pero que en un contexto no religioso, como sucede en una escuela, el crucifijo sugiere los valores religiosos para los que son religiosos, pero para ellos y para quienes no lo son, está justificada su presencia, ya que representa valores importantes para la sociedad. Así, el hecho de que un crucifijo esté colgando en los salones de las escuelas, está justificado porque contribuye a la formación de las y los estudiantes con independencia de su religión.

Las presuntas víctimas alegaron ante la Corte Europea violaciones al artículo 2 del protocolo 1, al argumentar que el Estado no estaba respetando el derecho de los padres de asegurar a sus hijos una educación que vaya de acuerdo con sus propias convicciones religiosas o filosóficas. También alegaron violado el artículo 9 de la Convención Europea de Derechos Humanos que prescribe la libertad de pensamiento, conciencia y religión.⁶⁶

Cuando el caso llegó a la Sala,⁶⁷ ésta declaró culpable al Estado porque aunque hay muchos significados para un crucifijo, el religioso es el que predomina. Por lo que la presencia visible de los crucifijos en las escuelas podría chocar con la visión laica de la madre y también podría ser emo-

⁶⁵CEDH, 2011: párrafos. 11 y 16.

⁶⁶*Ibidem*: párrafo 29.

⁶⁷Ya había entrado en vigor el Protocolo 14 que explica el funcionamiento de la Corte (véase *supra*: n. 36).

cionalmente duro para las y los alumnos de una religión no cristiana. En su decisión, la Sala estableció que la libertad religiosa “negativa” —que puede entenderse como la educación laica— no se limita a la ausencia de servicios o educación religiosa, sino también a prácticas y símbolos que expresen una creencia, religión o ateísmo. Para la Sala, este derecho a la libertad religiosa negativa merece especial protección cuando es el Estado quien manifiesta alguna creencia y cuando quienes no están de acuerdo no pueden evitar esa situación sin hacer esfuerzos o sacrificios desproporcionados. Para esa instancia, el Estado debió mantener neutralidad en la educación pública, donde la asistencia es obligatoria sin importar la religión a la que pertenezcan las y los estudiantes. También declaró que no encontraba razonable mostrar el símbolo de la religión de la mayoría en Italia como medio para demostrar pluralismo, elemento esencial en una sociedad democrática.

Sin embargo, Italia, inconforme con la decisión de la Sala, llevó el caso a la Gran Sala, argumentando que la Sala no realizó debidamente un ejercicio de derecho comparado, ya que no se percató que los Estados tienen un amplio margen de apreciación. La Gran Sala no declaró responsable al Estado porque la decisión de colocar o no crucifijos en sus escuelas se encuentra dentro del margen de apreciación del Estado. No obstante lo anterior, la Corte establece la obligación de los Estados de vigilar que la educación estatal debe ser crítica y que facilite el pluralismo de creencias.

En los alegatos ante la Gran Sala, el Estado criticó a la Sala por interpretar el concepto de neutralidad como un principio excluyente de cualquier religión, cuando en realidad la neutralidad significa que las autoridades deben tomar en cuenta todas las religiones. Es decir, la Sala decidió, a partir de una confusión entre neutralidad —que es inclusiva—

y secularidad —que es exclusiva—. Para Italia, neutralidad significa que los Estados tienen que limitarse y no sólo no promover una religión en particular, sino también el ateísmo, lo que es correcto, pero también implica que el Estado debe abstenerse de darle preferencia.

Este alegato del Estado es exactamente la visión contraria a la que pretendo desarrollar en este ensayo, en lo que respecta a que se busque una neutralidad en el Estado laico que permita y facilite la pluralidad. La defensa acierta en el argumento de que no puede proclamarse un Estado neutral cuando favorece la secularización. Sin embargo, en este caso, Italia utiliza este argumento para justificar, desde mi perspectiva, una mayor tolerancia a la religión y creencias de la mayoría, tolerancia que profundiza las diferencias con las otras religiones y que coloca a las personas pertenecientes a ellas en una situación de vulnerabilidad aún mayor.

Por otro lado, en un argumento que menciona casi al final de los alegatos, el Estado demuestra una actitud que me parece compatible con la propuesta de laicidad estatal como Estado neutro que se propone aquí:

Italia ha optado por un acercamiento benevolente para con los grupos religiosos minoritarios: La ley italiana reconoce el derecho a usar velos islámicos, así como vestimenta y símbolos de connotación religiosa; el principio y el fin del Ramadán son celebrados con frecuencia en las escuelas; se permite la instrucción religiosa para los credos reconocidos; y las necesidades de los estudiantes que pertenecen a grupos religiosos minoritarios son tomados en cuenta. Los estudiantes judíos, por ejemplo, tienen el derecho a no hacer exámenes los sábados.⁶⁸

⁶⁸CEDH, 2011.

Éstos son ejemplos de las medidas diferenciadas que propongo en este ensayo. Son tratos diferenciados que se otorgan a las minorías religiosas para permitir expresiones de su libertad de pensamiento que en ningún momento atentan contra el orden público ni incitan a la violencia ni pretenden imponerse sobre las demás opciones religiosas. Éste, en mi opinión, es el tipo de laicidad ideal para sociedades complejas y plurales como son las sociedades contemporáneas.

Considero que las medidas diferenciadas que propongo (de forma sólo enunciativa) son necesarias en una sociedad plural y no eliminan, sino que en realidad refuerzan, la neutralidad del Estado. Un Estado que no actúa ante la discriminación y marginación de las minorías religiosas por parte de la sociedad puede incluso abandonar la laicidad por omisión y actuar en favor de la religión (o no religión) de las mayorías. El actuar neutral del Estado no debe tender a eliminar las diferencias culturales, como sería, por ejemplo, la prohibición de portar en la escuela cualquier cosa que haga alusión a la religión (o no religión) a la que una niña o un niño pertenecen. Esta medida no genera un contexto neutral, como se busca; al contrario, lo que hace es, de forma indirecta, profundizar las diferencias en la sociedad y perpetuar la discriminación que viven las personas debido a su pertenencia a un grupo religioso minoritario porque, al mantenerse al margen, permite que la discriminación continúe.

Esta discriminación indirecta se traduce en una falta de garantía en el derecho a la educación por el tema de accesibilidad con respecto a la no discriminación. La reproducción de conductas discriminatorias en la escuela bajo la aquiescencia del Estado aparentemente “neutral” impide que una niña o un niño reciba una educación de calidad; y esto constituye, al menos en lo que a los estándares internacionales se refiere, una violación al derecho a la educación.

Por último, es importante reconocer que estas medidas diferenciadas a favor de las minorías tienen que formar parte de un gran proyecto del aparato estatal y tienen que ser permanentes, ya que, si sólo se toma una medida de carácter aislado, es posible que la visibilización de las diferencias dé lugar —en un inicio— a la violencia, situación que debe ser intolerable en cualquier caso. Considero que, al ser tomadas varias de estas medidas diferenciadas y al ser éstas complementarias entre sí, se favorece la sensibilización de la sociedad respecto de la existencia y coexistencia de distintas expresiones de la libertad de conciencia.

Las medidas diferenciadas para el derecho a la educación, reitero, no tratan de dar privilegios a alguna de las distintas opciones o creencias religiosas en igualdad de condiciones. Son una propuesta de acciones estatales para erradicar la discriminación entre grupos sociales y evitar la perpetuación de estereotipos y prejuicios que marginan las minorías religiosas. La desigualdad entre grupos religiosos y los estereotipos y prejuicios impiden que las voces de estas minorías sean escuchadas en un ambiente que pretende ser democrático. Esta situación cobra mayor importancia en el ámbito de la educación, ya que, cuando menos, la educación es el primer contacto que tenemos las personas fuera de nuestras familias y es donde aprendemos nuestras diferencias respecto de otras personas. La educación, por lo tanto, debe ser el espacio donde aprendamos a defender la tolerancia, la pluralidad y la democracia, los valores del Estado laico.

No se trata de darle preferencia a una u otra religión, sino que el Estado asuma su responsabilidad como garante de derechos y adopte políticas diferenciadas para cualquier minoría (incluso las religiosas) a fin de evitar que las personas, por su pertenencia a algún grupo social (incluso si es religioso), no puedan disfrutar del derecho a la educación —que

sigue siendo laica— como consecuencia de una discriminación indirecta por parte de las mayorías e invisibilizada por las instituciones.

FUENTES CONSULTADAS

- ACNUDH (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos) (2010), “Derechos de las minorías: Normas internacionales y orientaciones para su aplicación”, disponible en http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_sp.pdf
- AÑÓN, María José (2001), *Igualdad, diferencias y desigualdades*, México, Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política).
- Asociación por los Derechos Civiles (2008), “El litigio estratégico como herramienta para la exigibilidad del derecho a la educación: posibilidades y obstáculos”, disponible en http://www.redligare.org/IMG/pdf/litigio_estrategico_educacion.pdf
- BAUBÉROT, Jean (2005), *Historia de la laicidad francesa*, Daniel Gutiérrez Martínez (trad.), Estado de México, El Colegio Mexiquense.
- BLANCARTE, Roberto J. (2008), *Libertad religiosa, estado laico y no discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Cuadernos de la igualdad), núm. 9, disponible en http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/CI009.pdf
- _____ (2007), “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- _____ (2006), “Laicidad y multiculturalismo: Nuevos desafíos”, en Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, UNAM/Siglo XXI Editores/Programa de Pos-

- grado en Ciencias Políticas y Sociales-El Colegio de México, pp. 148-156.
- CEDH (2011), Caso de Lautsi y otros vs. Italia [GC], aplicación núm. 30814/06), 18 de marzo, disponible en: http://www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi_and_others_v_italy.pdf
- _____ (2005), Leyla Şahin vs. Turquía [GC], aplicación núm. 44774/98, 10 de noviembre, disponible en <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-70956>
- CIDH (Corte Interamericana de Derechos Humanos) (2008), Caso Kimel vs. Argentina. Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia de 2 de mayo, serie C núm. 177, disponible en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_177_esp.pdf
- _____ (2005), Caso de las Niñas Yean y Bosico vs. República Dominicana. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia de 8 de septiembre, serie C núm. 130.
- GUEVARA NIEBLA, Gilberto (2007), “Laicismo: un proyecto pendiente”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (2006), “Religiosidad y creencias en un mundo multicultural”, en Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, UNAM/Siglo XXI Editores/Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales-El Colegio de México, pp. 157-186.
- HABERMAS, Jürgen (2008), “¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?”, en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, FCE (Colección Centzontle).

- OEA (1999), Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “Protocolo de San Salvador”, 16 de noviembre, A-52, disponible en <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-52.html>
- ONU (Organización de las Naciones Unidas) (2007a), United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, A/RES/61/295 del 13 de septiembre, disponible en <http://www.un-documents.net/a61r295.htm>
- _____ (2007b), Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, A/RES/61/106, 24 de enero, disponible en <http://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>
- _____ (1999a), Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Observación General núm. 13, *El derecho a la educación (artículo 13)*, doc. E/C.12/1999/10, disponible en http://conf-dts1.unog.ch/1%20SPA/Tradutek/Derechos_hum_Base/CESCR/00_1_obs_grales_Cte%20Dchos%20Ec%20Soc%20Cult.html#GEN13
- _____ (1999b), Los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Informe preliminar de la Relatora Especial sobre el derecho a la educación, Sra. Katarina Tomaševski, presentado de conformidad con la resolución 1998/33 de la Comisión de Derechos Humanos, Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/1999/49, 13 de enero, disponible en http://www.observatoriopoliticasocial.org/images/PDF/Biblioteca/biblioteca_2010/ONU_docs/Informes_relatores/Educacion/1999_informe_de_la_relatora_especial_sobre_el_derecho_a_la_educacion.pdf
- _____ (1992), Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, A/RES/47/135, del 18 de diciembre, disponible en <http://www2.ohchr.org/spanish/law/minorias.htm>

- _____ (1989), Convención sobre los Derechos del Niño, A/RES/44/25, de 20 de noviembre, disponible en <http://www2.ohchr.org/spanish/law/crc.htm>
- _____ (1979), Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, A/RES/34/180, de 18 de diciembre, disponible en <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm>
- _____ (1966), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, A/RES/2200 A (XXI), de 16 de diciembre, disponible en <http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/pidesc.htm>
- _____ 1(950), Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, A/RES/428 (V), del 14 de diciembre, disponible en <http://www2.ohchr.org/spanish/law/refugiados.htm>
- ÖZDEN, Melik, *El derecho a la educación. Un derecho humano fundamental estipulado por la ONU y reconocido por tratados regionales y por numerosas constituciones nacionales*, Colección Programa Derechos Humanos del Centro Europa-Tercer Mundo (Cetim), disponible en <http://www.cetim.ch/es/documents/bro11-educ-es.pdf>
- PEREDA, Carlos (2007), “El laicismo también como actitud”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- RATZINGER, Joseph (2008), “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, FCE (Colección Centzontle).
- RIMOLI, Francesco (2007), “Estado laico e integración en la perspectiva constitucional”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.

- RUIZ MIGUEL, Alfonso (2007), “Laicidad, laicismo, relativismo y democracia”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- SALAZAR CARRIÓN, Luis (2007), “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- SALAZAR UGARTE, Pedro (2007a), “La laicidad. Antídoto contra la discriminación”, en *Discriminación, democracia, lenguaje y género*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.
- _____ (2007b), “Laicidad y democracia constitucional”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- UNESCO (2008), *Un enfoque de la educación basado en los derechos humanos*, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001588/158893s.pdf>
- VÁZQUEZ, Rodolfo (coord.) (2007), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- WOLDENBERG, José (2007), “Política y laicidad”, en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.

LAICIDAD Y MULTICULTURALISMO: ENCRUCIJADA DE LA DIVERSIDAD

DANIEL GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ*

LA TRADICIÓN LIBERAL DEL INDIVIDUO Y EL CONTRATO SOCIAL EN LA DIVERSIDAD: A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Las reflexiones alrededor de la laicidad y el multiculturalismo como herramientas políticas para organizar la convivencia de los grupos humanos reconocidos como diversos podrían remontarse a más de 200 años, cuando la idea del individuo libre, soberano y autónomo cimentó la idea del *Contrato social republicano*. Esta idea del individuo republicano ha reflejado la búsqueda de convivir pacíficamente entre los grupos humanos definidos por antonomasia como diferentes. El presupuesto señala que organizar los intercambios entre grupos diferenciados a partir del valor del individuo garantizaría los derechos más mínimos para cada miembro de la sociedad frente a las imposiciones de lo colectivo.

Por ello, la laicidad y el multiculturalismo han sido a lo largo de estas centurias herramientas políticas de fortalecimiento de los Estados nacionales y de las democracias contemporáneas basadas en la ley del pueblo, es decir, en la posibilidad de que cada quien sea integrado a una ley general colectiva en principio acordada por todos, y cuyos miembros se homogeneizarían en igualdades de circunstancias mediante la llamada

*El Colegio Mexiquense AC.

ciudadanía.¹ No obstante, en la actualidad, con el reavivamiento de lo plural y de la diversidad cultural, nuevos desafíos se vislumbran, lo cual es lo que nos convoca a reflexionar en este documento.

El *Contrato social* basado en las propuestas filosóficas de Jean Jacques Rousseau, de Thomas Hobbes y/o de David Hume, y mucho después de Jonh Rawls, va en este sentido, al menos en su intención política. No sólo ha sido el pilar de los fundamentos republicanos y de los Estados nacionales y democracias actuales, sino que también fundó los principios de las políticas públicas basadas en la idea de que la sociedad está formada por individuos autónomos, que se suman mediante un acuerdo-contrato que implica la renuncia por parte de los ciudadanos de ciertas adhesiones colectivas (religión, etnia, familia, etcétera) en el espacio de la *polis*, es decir, en el espacio de lo público, para gestionar la convivencia social de todos los días dentro de un marco normativo y legal. El objetivo es mantener los principios modernos de convivencia como la igualdad, el bienestar (propiedad privada) y la libertad individuales. Se plantea como tal que dicho contrato debe defenderse, promoverse y acatarse para la salvaguarda de la *res-publica* (la cosa pública). Se supone que estos tres valores son universales, ya que están por encima de cualquier otro principio político. Éstos se han fundamentado sobre la lógica de que *el hombre es un lobo para el hombre* (*Homo homini lupus*), conocida locución latina de Tito Macio Plauto, popularizada en el siglo XVII por Thomas Hobbes en su *Leviatán*, donde se plantea que el egoísmo y el interés individual son innatos en el comportamiento humano. Los códi-

¹El término de ciudadanía se refiere a la adquisición, por parte de un individuo miembro de una comunidad, de obligaciones y derechos respecto a su territorio de pertenencia. En ningún momento puede ser un sustantivo sinónimo de ciudadano y/o de sociedad civil, como erróneamente se usa en diferentes esferas políticas, mediáticas o incluso académicas.

gos normativos buscan enmendar tal comportamiento favoreciendo el *Contrato social*. Estos supuestos plantean que somos competidores entre nosotros, y que lo civil y lo público (la *res-publica*) reflejan dicho estado de naturaleza, el de la “guerra de todos contra todos” (Hobbes), que es anterior al de la organización social. Ahí, el estado de vida humano es “solitari[o], pobre, brutal y breve”, y, por lo tanto, debe evitarse a toda costa. Cuando el ser humano se da cuenta de que no puede seguir viviendo en un estado de guerra civil continua, surge la *ley*, que limita al hombre a no realizar ningún acto que atente contra su vida o la de otros (ética común de todos los grupos humanos). Por ello se supone que cada humano renuncia o transfiere su derecho a un poder absoluto para que le sea garantizado el estado de paz. En este estado de naturaleza, se supone que todos los seres humanos son libres; y, sin embargo, viven en el perpetuo peligro de que acontezca una *guerra de todos contra todos* (*Bellum omnium contra omnes*). Desde el momento en el que la sumisión por contrato de un pueblo al dominio de un soberano abre una posibilidad de paz, se genera el principio de autoridad (en tanto que sea garante de la paz), lo que constituye el fundamento de la ley, de nuestros derechos y de nuestras sociedades modernas, léase de los Estados nacionales contemporáneos.

Para entender estas aseveraciones filosófico-políticas, debe recordarse la larga historia de los últimos 500 años en el mundo occidental, donde las guerras de religiones, guerras culturales, léase étnicas y grupales, han acontecido en la región de manera constante. La idea del ser humano *Homo homini lupus* toma fuerza en razón de esta historia virulenta, circunscrita en tantas sempiternas guerras que azotaron Europa y Occidente durante su renacimiento racionalista. Desde la matanza de San Bartolomé en Francia (1572) hasta los atentados en Nueva York el 11 de

septiembre de 2001, pasando por otras tantas y por muchas más que siguen aconteciendo: ahí se constatan los desafíos que han dado razón de ser a la laicidad y al multiculturalismo.²

La anterior reflexión socio-histórica sobre lo político posiblemente corre el riesgo de ser esquemática, pero tiene la virtud de situarnos en el problema de inicio que conecta las tecnologías de gobierno que aquí nos convocan: la laicidad y el multiculturalismo. Cada una de ellas son establecidas en contextos geo-temporales políticos distintos, así como en ámbitos histórico-culturales diferentes, como el latino y anglosajón, subrayando que el desafío mayor que han enfrentado estas instancias y formas de gobernar a lo largo de estas centurias es hacer posible la convivencia entre personas y grupos humanos aceptados, reconocidos y valorados desde su diversidad cultural. Si bien desde siempre ése ha significado un factor presente en las sociedades, es hasta apenas los últimos dos siglos que ha sido un núcleo central de reflexión tanto política como sociológica. De hecho, es a finales de los años sesenta del siglo pasado cuando la diversidad cultural, léase la diferencia cultural, se ha planteado como un elemento de primer orden en la planeación y ejecuciones de formas estatales de organización económica, política y social (políticas públicas).

Por mucho tiempo, tanto en las ciencias sociales como en el ejercicio de la política estatal, los desafíos mayores rondaban alrededor de las desigualdades económicas entre las poblaciones, los desequilibrios existen-

²Si bien son debatidos los intereses materiales reales de todos estos conflictos de antaño y de hoy, debemos constatar, sea para su manipulación o como origen de los mismos, que el intercambio y la convivencia entre culturas diferenciadas ha sido el meollo del asunto en la gestión política de las sociedades. En otras palabras, independientemente de las condiciones materiales, económicas y simbólicas que vivan las sociedades (favorables o no), el tema central con respecto a las tecnologías de gobierno (*cfr.* cuadro 1) ha sido el de la interacción entre los diferentes y diversos grupos humanos que conviven allá y siempre, aquí y ahora.

tes en los accesos a mejores oportunidades de vida, los temas de las autonomías territoriales, las cuestiones de representatividad política, las capacidades de generar empleo, vivienda para todos, etcétera. En la actualidad, el tema del reconocimiento de la diversidad toma mayor auge e importancia, no sólo como factor innegable en las dinámicas sociales, sino como necesidad de enriquecimiento humano y social, al punto de llegar a convertirse en requisitos constitucionales. Las nuevas decisiones políticas sobre la necesidad del ejercicio de los derechos humanos en casi todas las democracias occidentales no es más que un ápice de todo este fenómeno. Y no sólo en el ámbito de las ciencias sociales y en las reflexiones políticas, sino también en el seno de los Estados nacionales y en el concierto contemporáneo de naciones.³

En suma, la laicidad y el multiculturalismo comparten desde hace al menos 200 años (aunque no eran denominadas con estos neologismos) la misma tradición liberal moderna de la filosofía política, cuyo principio básico es la búsqueda de la emancipación del ser humano en tanto entidad individual: la búsqueda, mediante un *Contrato social* y una valoración de justicia común de la igualdad, la libertad y el bienestar. El insumo mayor para dicha búsqueda es la posibilidad de congeniar, gestionar y “armonizar” el intercambio en la diversidad cultural que define a los grupos humanos por antonomasia mediante la llamada *tolerancia política*. Las dos propuestas han retomado fuerza y vigor con base en las revaloraciones de estas diversidades y necesidades normativas de reconocimiento.

³Lo mismo puede decirse en el marco de otras disciplinas distanciadas en el pasado de estas reflexiones, como la economía, la psicología, la administración, el derecho, etcétera. Todas ellas se han acercado de manera paulatina a la dupla reflexiva diversidad-intercambio.

REGÍMENES POLÍTICOS Y TECNOLOGÍAS DE GOBIERNO DE LA DIVERSIDAD

La diferenciación y la diversidad entre los seres humanos, los grupos, las personas y las sociedades han sido el punto nodal de toda interacción y de todas las relaciones sociales en cualquier ámbito geo-histórico. Durante todas las épocas de la humanidad, se han buscado siempre maneras de gestionar los intercambios que se dan en estas diversidades y diferenciaciones; se trate de regímenes políticos de tipo monárquico, imperial, republicano, democrático, anárquico o tribal, todos ellos han tenido que converger con la diversidad cultural. Las implicaciones de estas formas de gobierno sobre los intercambios son distintas y ocupan justamente las reflexiones en el ámbito de la política y de la normatividad contemporáneas. Puesto que se trata de relaciones en la diversidad, las tecnologías de gobierno llegan a tener influjo en la gestión de los intercambios, de manera que llegan a tener implicaciones en las formas que toman dichas diferenciaciones. En otras palabras, se trata de la cuestión sociológica de cómo toman forma los intercambios entre grupos humanos diferenciados. Al respecto, se insiste en que el proceso de la diferenciación es un “hecho social total” (Durkheim), que no sólo atañe a todas las sociedades tradicionales y complejas, sino también se encuentra en todas las épocas societales (tanto en los llamados tiempos primitivos como en los tiempos premodernos, medievales, industriales, posindustriales, modernos, posmodernos, etcétera).

En suma, el significado actual de la laicidad y del multiculturalismo en términos políticos contemporáneos y su diferencia con otras épocas históricas, al menos en los últimos cinco siglos, es que la gestión de la diversidad que ahora se vivencia y se revalora está inscrita en un proceso

político de aceptación-potenciación de esta diversidad, que rige de hecho la ética mundial, particularmente respecto de los derechos de las personas.⁴ El interés de reflexionar sobre la laicidad y el multiculturalismo en el mundo actual reside en poder observar y analizar de manera abierta, válida y legítima el funcionamiento de la diversidad en nuestras sociedades contemporáneas, a partir del hecho de que no sólo es legítimo y oficial hablar de ello, sino necesario para una convivencia pacífica. Es sobre estos temas que versa lo que representan las nuevas perspectivas políticas que proponen tanto la laicidad como el multiculturalismo, las cuales no están alejadas de desafíos importantes en los años venideros.

Vale insistir finalmente en que la laicidad y el multiculturalismo tienen que concebirse como tecnologías de gobierno de los Estados nacionales (sea que se denominen gobiernos republicanos, teocráticos y/ o monárquicos), particularmente en temas de gestión de los espacios públicos y de aquellos que así se definen, incluidos los que antes eran denominados privados, pero que por las dinámicas generadas en las sociedades, pueden atentar contra los derechos de las personas, de manera principal los individuales (como violencia intrafamiliar, flagelaciones, atentados al cuerpo o a la salud de las personas sin consentimiento de los involucrados).

Este texto busca aclarar entonces cuáles son las diferencias y los símiles, los desafíos y las virtudes entre las propuestas de la laicidad y el multiculturalismo, y las posibilidades de congeniarlas, completarlas o potenciarlas. Si bien valdría la pena reflexionar en convergencia sobre las concomitancias entre laicidad y multiculturalismo, sería pertinente aclarar sucintamente lo que se entiende aquí con cada noción, así como las

⁴Cfr. Bauberot, 2010.

historias discursivas y reflexivas que les acompañan. De hecho, no podría afirmarse que las definiciones están consensuadas y acabadas, sino, al contrario, que siguen en constante construcción.

LAICIDAD Y MULTICULTURALISMO:

GUARDIANES DE LA DIVERSIDAD EN LA MODERNIDAD

Lo político en su aspecto global es estructuralmente plural, pues supone garantizar a través de un liderazgo político y/o una tecnología de gobierno el lazo, léase la unión, entre lo social y el medio ambiente circundante, todo ello a partir de un sentimiento colectivo, una emoción compartida y un estar-juntos antropológico necesarios para toda vida social. En su clásico libro *El otoño de la Edad Media*, el célebre historiador Johan Huizinga propone, mediante el neologismo greco-medieval de *pollitique*, que las tareas que conciernen a lo político y a sus representantes residan en su dignificación etimológica, a saber, un término que los eruditos franceses derivan del latín medieval *polus* (pluralidad) y del radical griego *icos* (guardián) para designar a lo político como el “guardián de la pluralidad”.⁵

Erudita premonición o atención a la altura de su cotidiano, Huizinga parece sintetizar ahí los fundamentos políticos de la laicidad y del multiculturalismo, así como también sus constantes desafíos y dilemas, no sólo desde hace siglos, sino particularmente en los tiempos más recientes, donde se han retomado con fuerza las propuestas en torno a estas dos nociones en el concierto de naciones. Neologismo que refleja el aspecto común que comparten los regímenes basados en la laicidad o en el mul-

⁵Huizinga, 1982.

multiculturalismo, así como el nudo gordiano que enfrentan en la actualidad en el seno de la diversidad cultural. Si bien se busca ser garante y guardián de la pluralidad, el meollo político del asunto es saber cómo se propone resguardarla. ¿Será a partir del fomento de la tolerancia, del reconocimiento y conocimiento de la diversidad o de su instauración dialógica? Interesante interrogante que ocupa los debates y reflexiones de los defensores o detractores de la laicidad y del multiculturalismo en las últimas décadas. Entender estos dilemas significa reflexionar ineluctablemente en la cuestión de la Modernidad como *espíritu del tiempo* en constante cuestionamiento y en los avatares que ha generado.

MODERNIDAD, CUESTIONAMIENTO A LA VIDA INDUSTRIAL Y RECONOCIMIENTO A LA PLURALIDAD CULTURAL

El proyecto de la Modernidad ha significado mantener un estado crítico frente a la ruptura que se había generado entre las llamadas adhesiones colectivas tradicionales (religión, etnias, memorias colectivas, etcétera) y la idea de constituir individuos autónomos. En este sentido, es claro que el proyecto de la Modernidad se refería, por paradójico que pueda parecer, a un modo de pensar único, a una visión específica del mundo, a una creencia particular respecto de la proyección de la especie y de los grupos humanos en su avatar histórico. Esta ruptura (surgida a través de la crítica) es esencial para entender la conformación de las sociedades modernizadas y el advenimiento de la identidad individual, o, en su defecto, de la búsqueda de rompimiento de adhesiones grupales incuestionables antes predominantes, que serán la base de los desafíos a los que se enfrentan la laicidad y el multiculturalismo como tecnologías de gobierno de la plu-

ralidad cultural. Ciertamente, el proyecto de la Modernidad no solamente significó una ruptura con las formas absolutas de control, como la separación de lo político y lo religioso —sobre todo en el ámbito institucional— y la separación entre los espacios público y privado (lo que se conoce como la inauguración de la era secular), sino también tiene que ver con el rompimiento con un pasado memorial tradicional —al menos en el espacio de legitimación social reconocido— en donde las reglas del clan, las normas de la colectividad dictadas por la tradición mítica y/o religiosa, debían al menos separarse de los mecanismos de concertación social.⁶ En suma, con el advenimiento del proyecto de la Ilustración y/o Modernidad, se dio un paso en el espacio público que generó un distanciamiento con las adhesiones colectivas dominantes en beneficio de la predominancia de la autonomía individual. Así, la Modernidad se presenta como un espíritu del tiempo que refleja un proyecto de sociedad, donde los sentimientos de pertenencia colectivos se canalizan en lo privado, y la autonomía individual se expresa en lo público.

LAS IDENTIDADES MODERNAS EN CUESTIÓN

Paralelamente a dichos fenómenos discursivos, se cuestionan las formas diversas de definir lo humano, y aquellas que se encajonan en los procesos identitarios individuales, fijos y perennes, fundamentados en una argumentación moderna racionalista instrumental (crítica de la Escuela de Fráncfort). Incluso, empieza un cuestionamiento alrededor del fenómeno de la secularización, es decir, la supuesta autonomía del individuo frente a sus adhesiones culturales colectivas en los espacios de decisiones

⁶Cfr. Salles 2000.

políticas y públicas, así como de la real diferenciación de esferas entre lo privado y lo público que pudiese existir en la convivencia de todos los días y la pluralización cultural que de ella emanaría.⁷

Efectivamente, el modelo de sociedad de la Modernidad se ha caracterizado por la uniformización de las sociedades y de las relaciones humanas en un contexto de intensificación del pluralismo cultural, pretendiendo englobarlas en un universalismo social, cuando no culturalista. Sin duda, lo anterior da cuenta del proceso de transformación que se llevó a cabo en la concepción de la sociedad y de los sentimientos de pertenencia de los grupos humanos. Insistimos, se pasó del cuestionamiento a las adhesiones y sentimientos de pertenencia estables y fijos a la consolidación de una manera única de concebir la adhesión del ser humano a un solo grupo cultural: el de la especie humana y del hombre universal y racional (en masculino). Aquí, la diversidad se encajonó en el seno y en la esfera de lo privado. Hubo una especie de síntesis, de concentración, de aglutinación de todas estas adhesiones y sentimientos de pertenencia incuestionables (religiosa, étnica, canica, etcétera) a una sola: la del individuo y ciudadano miembro de una sola nación. Es evidente que esta dinámica, al ser bastante contradictoria con la diversidad andante, terminó por saturarse y fragmentarse. Al no poder definir el ser humano más que como individuo libre y autónomo en el espacio público, la lógica de represión “identitaria tradicional” que se había instaurado terminó por estallar en una multiplicidad de identificaciones. Aquí es donde precisamente puede entenderse culturalmente el proceso de saturación y la crisis del proyecto de la Modernidad, así como su impacto en

⁷Para una reflexión sobre el tema de las identidades, *cfr.* Gutiérrez Martínez, 2010.

las propuestas de gobierno de la laicidad y del multiculturalismo en la actualidad.

Asimismo, hablamos hoy de un agotamiento del discurso racionalista e individualista y de un replanteamiento del modo de gobernar y organizar las adhesiones consideradas antes incuestionables. Esta lógica dio como resultado una mirada homogeneizadora de la identidad, cuyo fundamento de igualdad, libertad y autonomía generó una fragmentación y una radicalización de identidades incuestionables. La concepción de una identidad fija, estable, perenne e individual se ve limitativa en la comprensión de los fenómenos de pluralidad existentes y visibles en la actualidad. El corolario de esta crisis o autocrítica del modelo de sociedad de la Modernidad es la expresión en el espacio público de esta serie de identificaciones maleables en constante replanteamiento y cuestionamiento. Se habla de identificaciones múltiples que se combinan según los momentos y las necesidades relacionales, siendo ello una consecuencia de la secularización. Para parafrasear a Zygmund Bauman, hablaríamos de identidades líquidas, o incluso ya no de *la* identidad sino de *las* identificaciones.⁸ Lo que es importante señalar aquí es que este proceso de implosión de la Modernidad (secularización) que repercute en las identidades fragmentadas y múltiples está relacionado con la limitación de formas identitarias colectivas cuyos aspectos emocionales en las relaciones humanas se acantonaron en el ámbito de lo privado y que, al verse en crisis, generó una exhortación de múltiples identidades emocionales en el ámbito público. Estas identificaciones múltiples son las que dieron pauta a la reconfiguración de tecnologías de gobierno como la laicidad y el multiculturalismo, que ahora están en la orden del día. No pueden entenderse

⁸Cfr. Bauman, 2005. Véase también Maffesoli, 2004.

los desafíos que enfrentan hoy las propuestas de laicidad y de multiculturalismo sin tomar en cuenta este fenómeno moderno de emergencia de la pluralidad de identidades, cuyo contribuyente más sustantivo ha sido la secularización.

Dicho cuestionamiento a una modernidad racionalizada a ultranza contribuyó a producir esfuerzos en torno a la revalorización de lo cultural, de los significados sociales desde lo colectivo, los sentidos de la acción desde lo emocional y los sentimientos de pertenencia como clave de análisis de lo social. La “crisis de la Modernidad” ha tenido un impacto mayor sobre la propuesta de la laicidad y del multiculturalismo contemporáneos en torno a las valoraciones culturales y desde lo cultural, la revaloración de lo diferente y desde lo diverso, del reconocimiento de lo plural y desde el pluralismo. Quizá es pertinente pensar que las nociones de laicidad y de multiculturalidad dan cuenta del cambio societal de una visión economista-productivista a una visión cultural-culturalista, con los pros y contras que implica. Hoy, el Estado, lo instituido, ya no define lo diferente a partir de los modos de producción establecidos, sino con base en los modos culturales de transformación existentes. Cabe subrayar que el paso del reconocimiento de las diversidades productivas a las diversidades culturales estuvo acompañado de un cambio de definición de las identidades igualitarias hacia las diferencias identitarias.

En suma, lo que es importante tener en cuenta con estas reflexiones es cómo en los últimos 50 años se ha pasado de una visión de la diferencia supraestatal a un reconocimiento de lo infracultural diverso y diferenciado, y particularmente al reconocimiento de la identidad movible y múltiple. Ya no se necesita forzosamente sentirse ciudadano de algún Estado-nación para marcar la diferencia con otros, sino que uno puede ser diferente definiéndose como miembro de una comunidad, un grupo, un colectivo, y

marcar las diferencias con el Otro, con la propuesta ciudadana de Estado y con los otros grupos en interacción (noción de etnicidad). Incluso, se percibe la posibilidad de identificarse con otros grupos en el planeta y marcar la diferencia respecto de los demás grupos del mundo (noción de movimientos sociales y cibernéticos). En este sentido, por ejemplo, puede marcarse la diferencia al sentirse perteneciente a un *blog* virtual, creando redes (*nets*) de pertenencia virtuales que permiten diferenciarse de los demás, defender los derechos de otros y defender el ser *diferentes*. El Estado, en tanto entidad representativa de estos regímenes modernistas de la homogeneización, como en su momento lo fueron las teocracias o las monarquías, ya no rige el sentido de producción legítima de lo identitario. Las diferencias se rigen ahora también por los culturales lococentrados, que ya no cristalizan identidades supraestatales o entre nacionales, sino en el interior de éstas y entre grupos globalizados que reivindican identidades endógenas (noción de *locoglobalidad*).⁹ Quizá la metáfora de *transfronterismo identitario* sea pertinente para esbozar el fenómeno por el cual las *legitimidades* de Estado ya no se fundan únicamente en la soberanía popular, sino que se entretrejen también en las *lealtades* colectivas.

En este sentido, vemos que los desafíos de la laicidad y del multiculturalismo —que profundizaremos en el último apartado— ya no se circunscriben en el solo reconocimiento de la diferencia. Si bien estos reconocimientos tuvieron fuerza y pertinencia en los años sesenta del siglo pasado, cuando la entidad legítima del Estado y del modo de vida industrial se estaba cuestionando, hoy, con los medios intensivos de comunicación, la convivencia en la diversidad ya no se rige desde marcos insti-

⁹Son ejemplos de ello los grupos altermundistas, ecológicos, de género o de diversidad sexual que existen en todo el mundo y con organización de redes supranacionales.

tucionales, sino instituyentes. Las diferencias ya no están enmarcadas en una identidad supraétnica como la del *ciudadano* sino que van más allá, en términos concretos y efectivos, de las fronteras políticas estatales, hacia ciudadanías cosmopolitas del mundo. La porosidad que ha tomado el Estado en tanto formato institucional muestra los límites de solamente *reconocer* la existencia de lo diferente (pluralidades culturales), no sólo en los ámbitos públicos y políticos conferidos a la entidad legítima de uso de la violencia (Weber), sino también cuando se presentan en dinámicas variables donde confluyen Estado y sociedad (noción de ciudadanías mundiales). Se ha pasado del reconocimiento de las diferencias al derecho de diálogo de estas diferencias, tanto en el espacio público como en el privado. Éstos serán, como veremos más adelante, los mayores desafíos a los que se enfrentan los regímenes políticos con herencias institucionales y político-históricas liberales, basadas en el contrato social individual, como la laicidad y el multiculturalismo. La rigidez del formato republicano decimonónico de dicho contrato empieza a presentar viscosidades que oscilan en todas las direcciones (intercambios variables) y en todas las dimensiones (multiplicidad de diversidades emergentes). Hoy, estas críticas del proyecto de la Modernidad se han replanteado mediante las nociones de laicidad y de multiculturalismo, o incluso, como veremos en los siguientes apartados, a través de la noción del tema del diálogo entre las culturas.

Umbrales de las laicidades

Si bien la búsqueda de las raíces históricas y estructurantes de los regímenes laicos nos permitiría ontologizar sus principios y llegar a una comprensión quizá más global e integrante de ellos, esta tarea nos lleva-

ría a remontarnos a tiempos demasiados remotos para los objetivos de esta exposición, pues implicaría relacionarlos con los sucesos históricos desde los debates entre aristotélicos y platonianos, la conformación del cristianismo primitivo (siglos II y III d. C.), la constantinización de la religión cristiana, el cesaropapismo posterior, las elucubraciones filosóficas en el Renacimiento y la Ilustración, hasta las guerras anglosajonas y francesas en los siglos XVI.¹⁰ No obstante, lo que sí es posible dejar claro aquí es la estrecha relación histórico-filosófica de antaño de los principios que constituyen la laicidad en la actualidad con la tradición republicana, los derechos individuales e incluso la actual democracia representativa y participativa. También, es cierto que no se trata de una historia espontánea con una evolución lineal y sin rupturas, pues la historia de las ideas de la laicidad ha sido el reflejo de conflictos, guerras, tensiones y negociaciones sustantivas, sobre todo para cristalizar dichas ideas en normatividades en el seno de la sociedad, incluso admitirlas formalmente por parte de la población de referencia. De hecho, como veremos, la laicidad fue, es y seguirá siendo un *proceso* en constante reconstitución, con evoluciones, revoluciones y *devoluciones* en cada región y territorio, variable según las épocas y los valores sociales, pues la demanda de libertades civiles ha tendido a evolucionar y a intensificarse, y siempre apelan a definiciones de horizontalidad y privilegio de poderes del pueblo. Encontramos unos ejemplos recientes de ello en las demandas en el mundo occidental en torno a los derechos sexuales y reproductivos (*cf.* sociedades de convivencia, matrimonios igualitarios, decisión sobre el ejercicio de su propio cuerpo...), que antaño no habían sido tan extenuantemente solicitadas como lo son ahora, debido sin duda

¹⁰Para una reflexión al respecto, véase Blancarte *et al.*, 2012.

a cambios valóricos sustantivos vividos en la sociedad. Lo mismo podría decirse con la lucha en favor del ejercicio del voto o de las equidades de género a mediados del siglo pasado, o de las demandas de adjudicación de justicia sin la existencia de procesamientos de culpabilidad con uso excesivo de la fuerza por parte del orden público, que ha llevado a que naciones se enemisten y cancelen años culturales en homenaje a un país.¹¹ En suma, todo ello marca el ritmo de la laicidad en su historicidad, que no está terminada, sino completamente apegada a los avatares de la pluralidad cultural de cada época y tiempo.

Ciertamente, es posible enunciar aquí que los valores liberales cimentaron políticamente los Estados modernos desde los siglos XVII y XVIII, y que se cristalizaron políticamente con las demandas del ejercicio de la laicidad en el siglo XIX y del multiculturalismo a mediados del siglo XX. Entre ellos se encuentra la idea política de la *tolerancia*, en particular si nos referimos al dominio de las diferencias religiosas por un lado (laicidad) y étnicas por el otro (multiculturalismo).¹² Ciertamente, tanto el multiculturalismo como la laicidad son movimientos de pensamiento que abogan por la pluralidad de discursos alrededor de la necesidad de la tolerancia de las diferencias. No se trata solamente de tolerar a aquellos “diferentes” porque comparten el mismo territorio y son también ciuda-

¹¹El caso de la ciudadana francesa acusada de formar parte del secuestro de al menos dos personas, más allá de su ámbito jurídico o político, léase diplomático, es emblemático al respecto, pues la importancia en la actualidad que toma el hecho de no “haberse respetado” sus derechos individuales logra que se generen significados colectivos al punto de enfrentar protagonismos personalistas politizados, llevando al borde relaciones interestatales.

¹²La historiografía de la tolerancia en Occidente es abundante en todos los países, particularmente cuando hablamos de épocas decimonónicas y de demandas normativas en la actualidad. También es cierto que la tolerancia no es particular de Occidente, pues ya la India, China, Eurasia, la época helénica, imperios romano, otomano, mexicana, egipcio y persa, ni que decir de la Andalucía de los siglos VIII al XV, eran tolerantes entre diferentes religiones en beneficio del comercio y de las rutas de intercambio de bienes (*cfr.* Weber, 2003; y Baubérot y Milot, 2011: 22-32).

danos minoritarios con derechos cívicos, sino de reconocer y respetar la particularidad de cada grupo diferenciado que convive en el mismo espacio.¹³ Por lo tanto, se trata de propuestas que valorizan las identidades diferenciadas y lo que ello significa. Aquí, la noción de tolerancia, junto con la del individuo y del contrato social, representa el punto común entre estas dos propuestas de gobierno, mismas que encuentran sus desafíos en los arreglos cotidianos y en los desafíos constantes de la convivencia en la diversidad cultural.

Dichos desafíos se encuentran visibilizados cuando el ejercicio de la tolerancia se enfrenta al tema del diálogo, la interacción y la convivencia de las culturas, tanto para el tema del ejercicio de la laicidad como para el caso del multiculturalismo. Lo anterior advierte que no sólo se trata de reconocer las diferencias, sino de encontrar puntos de encuentro y de diálogo en la diferencia, ya que la tolerancia descansa sobre el principio de la certeza de que existe una superioridad en el ejercicio del respeto de las diferencias frente a la convicción intransigente de lo que se tolera. En otras palabras, se presupone que respetar y reconocer es suficiente para convivir, y permite que las intransigencias culturales no se exacerben.

La tolerancia no es necesariamente absoluta, pues en algún momento sólo se tolera a aquellos que se consideran dignos y susceptibles de ser tolerados, incluso en un ámbito de respeto y reconocimiento de las diferencias. Eso significa que la tolerancia se basa en un sistema de valoraciones arbitrarias o estereotipadas, lo cual nos puede conducir a regímenes pasajeros de virulencia y de paz, pero no en la convivencia concreta (conflictiva y pacífica) entre las personas. Ahí, se encuentran los límites

¹³Como vimos con la noción de la laicidad, la tolerancia ha ocupado un espacio privilegiado en la reivindicación de derechos culturales e individuales en la historia de las sociedades y en la promoción de la laicidad y el multiculturalismo como herramientas para llevar a cabo a dichos objetivos.

del respeto cuando se percibe o se interpreta (la mayor de las veces erróneamente por falta de conocimientos) alguna práctica cultural o religiosa como atentatoria a la dignidad de otra cultura. En este sentido, se plantea que para que se acerque a los principios de la laicidad, el respeto a las diferencias debe volverse mutuo y descansar en la afirmación de una igualdad entre diversas convicciones. Veremos a lo largo de esta reflexión, tanto para la laicidad como para el multiculturalismo, que el gran desafío — con respecto al tema de la convivencia pacífica en la diferencia que enfrentan los regímenes políticos basados únicamente en el principio de la tolerancia — es que los grupos humanos tienden a reconocerse como diferentes y con derechos en el espacio público, pero terminan con frecuencia por encerrarse en su nicho cultural de pertenencia (relativismos culturales), al punto de hacer resurgir *in-tolerancias* mortíferas.¹⁴

Asimismo, lo que es importante mencionar es que la laicidad no tiene que ver con un proceso histórico-cultural particular de un país, que sería el propietario del “origen de apelación controlada”, sino que es la síntesis de principios básicos de convivencia que apelan su ejercicio según el lugar, el tiempo y las necesidades societales e historias nacionales de cada país y región. La Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano, en el siglo XVIII, desempeñó un rol sustantivo en la consolidación

¹⁴Los casos contemporáneos de Ruanda, Burundi y ex Yugoslavia, o los disturbios en las periferias de París, son emblemáticos al respecto, tanto para la reflexión de la laicidad como del multiculturalismo. Asimismo, no hay duda de que la tolerancia como principio de la laicidad toma importancia en momentos de fuertes violencias religiosas en Europa, en los siglos XVI y XVII, así como en el progresivo deseo-necesidad de constituir la legitimidad de las repúblicas, monarquías y Estados nacionales a partir del principio de la soberanía popular. También es importante mencionar, para comprender la relación distante y cercana entre laicidad y multiculturalismo, que mientras que algunos países con contextos geo-culturales particulares instauraron la separación de poderes sin que se vincule forzosamente con el reconocimiento de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos, como en Estados Unidos, hubo otros países que antes de promulgar alguna separación oficial entre poderes habían dispuesto regímenes de ciudadanía laica, como el caso de Francia.

de estos principios básicos de consideración de las diferencias culturales y de los derechos entre las personas que le acompañan. En la actualidad, se ha buscado llevar políticamente su ejercicio y consolidación mediante las propuestas de la laicidad y el multiculturalismo, ya que se trata de dos propuestas políticas, cada una con su especificidad, que buscan que el respeto de los derechos individuales que sea no sólo una normativa sino también un *modus vivendi*.

DEL CONTRATO SOCIAL A LAS LAICIDADES

Es claro entonces que la ontología de la laicidad encuentra su contenido en los principios establecidos en el *Contrato social*, es decir, en la búsqueda de garantía de los derechos individuales, donde se revaloriza la *tolerancia* de las diversidades culturales como principio de acción. Ahí reside su gran paradigma y paradoja, pues si bien resulta ser su más grande virtud, representa también la esencia de sus límites, ya que el ejercicio de la tolerancia y su mantenimiento están supeditados a los avatares socio-culturales de cada geo-historia. El advenimiento y conformación de las repúblicas occidentales, desde el siglo XIX, ha sido atravesado de manera pronunciada e intensa por el tema de la laicidad y de los principios que la constituyen, asociándose principalmente con el tema de la individualización de la sociedad. Su debate comienza con las propuestas del *Contrato social*, el tema de la autonomía del individuo y la cuestión de la tolerancia de la convivencia de la diversidad cultural. Asimismo, los principios de la laicidad, definiéndose ésta como herramienta política de convivencia social, pueden resumirse en tres: *a)* la autonomía de lo civil y lo político frente a cualquier creencia religiosa y/o filosófica particular; *b)* la no discriminación directa o indirecta de cualquier ser humano en el

ámbito público y privado, sin importar su condición social, económica, política y cultural; y, por último, *c*) la posibilidad de ejercer la libertad de conciencia personal en el espacio público y privado sin que ello signifique una imposición a la libertad de conciencia de los demás, incluidas también las de expresión, de creencia y no creencia, etcétera.¹⁵ La aplicación de dichos principios se basa en el ejercicio de la tolerancia, al menos en el ámbito institucional, y en la garantía de los derechos de los individuos.

Ciertamente, según los contextos geo-históricos de cada lugar, el ejercicio de los principios regentes de la laicidad ha sido variable. Y es aquí donde reside la pertinencia de hablar en la actualidad de “laicidades” en plural y no en singular, como tradicionalmente se venía evocando. Hablar de laicidades es subrayar los límites que tendría una visión socio-histórica fija, inamovible, perenne y estática del fenómeno. En efecto, como sucede con los significantes de las nociones de ciudadanía y de democracia, la laicidad representa en sí misma un proceso socio-político en constante actualización y conformación. En otras palabras, la laicidad como herramienta política de gestión y de convivencia social al servicio de las instituciones de los Estados-nación (herramienta con diferentes usos: laicidades) nunca ha sido, ni es ni será, un proceso acabado e idéntico en los diferentes lugares y momentos de su aplicación; primero, porque cada contexto geo-histórico apela a aplicaciones concretas y sin-

¹⁵ Para una propuesta sobre los principios de la laicidad, véase Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI, <http://www.convencion.org.uy/09Laicismo/DeclaUniv.pdf>. Vale recordar que, desde esta perspectiva, la laicidad sería un vocablo que marca una propuesta y herramienta políticas que se cimientan sobre una serie de principios éticos y morales. Quizá la metáfora más ilustrativa que podríamos enunciar para entender cómo se define en la actualidad la laicidad en la gestión política de la convivencia cotidiana es aquella de las navajas suizas multiusos donde la laicidad se representaría por todo el componente en su conjunto y las laicidades, por todas las posibilidades de usos que contiene dicho componente, y donde según la situación se hace uso de cada uno de los aditamentos.

gulares debido a que las estrategias de aplicación, las formas de reaccionar a éstas por parte de las poblaciones concernidas y las transgresiones realizadas sobre las libertades civiles varían con el tiempo, en el espacio, en las geografías, historias y contextos de vida de cada sociedad. Ello está aún más presente cuando se sabe que las libertades contienen en su definición los sustratos éticos que las legitiman y que son particulares de cada cultura y/o grupo en convivencia.

Por eso, actualmente algunos autores insisten en hablar en términos de “umbrales de la laicidad” para marcar la manera en la cual las sociedades van adaptando paulatinamente los espacios de libertad antes no percibidos o demandados por las condiciones de convivencia.¹⁶ Asimismo, las laicidades dan cuenta de la concatenación que van adquiriendo las libertades civiles en las sociedades y en los Estados-nación, conforme las fuerzas en contradicción intensifican sus espacios de acuerdos, y como éstos se ven cada vez más atravesados por relaciones de conflicto y tensión.

Lo anterior implica para la gran mayoría de los Estados una lucha constante por reivindicar dichos principios, particularmente frente a postulaciones políticas que invocan de manera consciente o no, deseada o no, cierta fusión de lo político con lo religioso en el ámbito de la normativización de comportamientos civiles, así como en el ejercicio y planeación de políticas públicas. Lo anterior aplica también cuando se trata de la relación público y privado.¹⁷

¹⁶Baubérot 2005.

¹⁷Los casos de los *usos y costumbres* en el seno de las culturas son emblemáticos al respecto de esta relación público-privado, pues aunque en la intimidad de una cultura o familia se valore la violencia infantil o la de cualquier índole (véanse los casos que van desde el extremo de la pederastia y la ablación —y en mucha menor medida el de la circuncisión— hasta las transgresiones corporales de toda índole), no significa que las instituciones públicas laicas tengan que avalarlo y/o lo deban permitir (todas proporciones guardadas y según el caso presentado).

Quizá el principio más importante y fundacional de la propuesta de la laicidad con respecto al tema de la diversidad cultural es el de la autonomía de lo civil y de lo político frente a creencias, valores y representaciones particulares de una cultura específica, pues ello plantea el desafío constante de implantar decisiones que conciernen a toda la comunidad —diversa por antonomasia en las formas de ver el mundo— sin que ello signifique el privilegio y la imposición de una moral, valores y/o creencia particulares sobre otras. De ahí que, a pesar de que la laicidad haya sido y es, implícita o explícitamente, el cimiento y legitimación de los regímenes de los Estados-nación, así como un principio rector en la convivencia de la población en general, ésta no se ha consolidado de manera constante en la actualidad, por mucho que la mayoría de los Estados-nación se autodefinan como laicos o como simpatizantes de los principios que la cimientan.

En suma, se trata de reflexionar sobre la manera en la que dialogan las diferentes conciencias culturales, sin que una de ellas se vea trasgredida por la imposición de otra de ellas en el seno del espacio público e institucional. Lo anterior se resume en el ejercicio de conocer la posibilidad de que quepan todas las instituciones relativas a lo cultural y lo simbólico en un proyecto de sociedad político, civil y soberano. Asimismo, darnos cuenta hasta qué punto las políticas son inclusivas y no privilegian algún valor cultural particular es el tema actual de lo que aquí nos compete.

Por ello, el discurso de la justicia en todas sus dimensiones (social, jurídica, redistributiva, etcétera) no es suficiente para fundamentar forzosamente el ejercicio de la laicidad y no legitima la no intervención de creencias e instituciones religiosas particulares en las decisiones políticas. Por ejemplo, los debates sobre los derechos sexuales y reproductivos

se centran erróneamente en la legitimidad de que un Estado pueda pronunciarse a favor de una definición de la vida, del mismo ser humano o de las formas de vincularse entre personas, cuando supone ser guardián de la pluralidad (*pollitique*). En otras palabras, su legitimidad no se basa en estar a favor o en contra de una percepción particular de la vida, sino en ser lo más posible incluyente de la diversidad de percepciones particulares de la vida, compartiendo un mismo espacio (soberanía popular). De otro modo, no se terminan las sempiternas discusiones sobre lo que es moralmente correcto y lo que no es, particularmente para estos asuntos. Desde nuestro punto de vista, el tema de la laicidad y del multiculturalismo no sería un asunto de aplicación de justicia, sino de definición de la misma, es decir, el diálogo de la diferencia. Por lo tanto, lo anterior nos remite a debatir sobre la laicización del Estado, que consiste, precisamente, en no reproducir formas autoritarias que generen convivencias intolerantes. Así, una de las condiciones de la laicidad consiste en la creación de un espacio público en el que pueda construirse la *res-publica* (la cosa pública).

Para nosotros, la definición de la cosa pública desde el advenimiento de la Modernidad (dupla secularización-individualismo) es que el ser humano es reconocido como individuo con la supuesta capacidad de independizarse de sus convicciones o pertenencias culturales que pudiese reivindicar en lo público y político. No obstante, no sólo no existe tal autonomía individual de lo colectivo en lo público, sino también el proceso de secularización ha creado un pluralismo cultural cada vez más individualizado, que genera mayores relativismos culturales y un pluralismo cultural exacerbado. Sin el ejercicio de conocimiento del otro a través del diálogo, es prácticamente imposible encontrar puntos de convivencia donde no choquen las interpretaciones culturales diferenciadas.

Conciliar esta paradoja es dar cuenta de la diversidad sobre la que se constituye la laicidad desde su principio fundador. Ciertamente, se trata de garantizar lo mínimo de derechos en términos de posibilidad de expresión, de acción, de conciencia, etcétera, pero ello parece muy difícil ejecutar si se remite solamente al reconocimiento y respeto de las diferencias (tolerancia).

Justamente, es en estas sutilidades políticas e ideológicas donde pueden hallarse aquellos influjos que van en detrimento de la autonomía de lo civil frente a los particularismos culturales, de la imparcialidad en las políticas públicas y de la instauración de las diferentes normatividades establecidas a partir del diálogo. La búsqueda de imposición de la interpretación cultural de la justicia a toda la sociedad, en lugar de alcanzar un punto común entre todas ellas, ha generado la intensificación de relativismos culturales más que de procesos de diálogos culturales. De este modo, para la laicidad, las posibles transformaciones y/o capacidades de permeabilidad e imparcialidad institucionales de gobierno, así como la convivencia pacífica entre diferentes proyectos de sociedad pueden darse desde el ámbito estatal. Asimismo, la laicización del Estado consiste, precisamente, en no reproducir formas autoritarias que generen formas intolerantes de convivencia en el seno de sus mismas instituciones.

LAICIDAD: PRIVILEGIANDO EL PRIVILEGIO DE NO PRIVILEGIAR

El tema de las laicidades nos remite a pensar no solamente en la relación Estado-Iglesias o en la temática de la religión, sino también, y sobre todo, en todos los ámbitos sociales de lo cultural, de lo político, de lo laboral, etcétera. Involucra los procesos constitutivos de la educación, de la salud,

del reconocimiento identitario, de la ética y de la bioética, de los derechos humanos, sexuales y reproductivos. En suma, todas aquellas normas de convivencia que involucran la diversidad y la pluralidad de pensamiento presentes en el espacio público, así como los intercambios desde los compromisos de equidad y de reconocimiento de la pluralidad cultural, social y de creencias, o mediante la garantía de las libertades individuales y colectivas en los ámbitos económico, productivo, distributivo, político, cultural o cotidiano. Lo anterior se cimienta en la relación Estado-ciudadanos, que remite al ejercicio del poder a partir y dentro del marco de participación colectiva horizontal (democracia), lo cual es el origen de la legitimación del Estado mismo (soberanía popular).

Desde los principios de la laicidad, lo anterior trata de la *no-imposición* sobre la totalidad de la población y/o de la sociedad de una forma de ver y creer el mundo. El asunto de la laicidad con respecto de la relación política/cultura no radica en la administración de su separación, sino en la autonomía que existe entre cada una de ellas: autonomía que sólo es posible a través del diálogo y de la participación colectiva. En efecto, la condición indispensable de la *no-imposición* es la facilitación de la participación de los miembros involucrados, para que, a pesar de las diferencias constatadas, se logre encontrar puntos éticos comunes en ese diálogo, que es por principio conflictivo. Lo anterior porque, de manera implícita o explícita, toda organización y/o institución se fundamenta en proyectos de vida (morales) sustentados por valores y creencias compartidos y cristalizados en interpretaciones diferenciadas.

Por lo tanto, parece sensato plantear que esta tensión, virulenta o pacífica, se mide y se establece a partir del privilegio que se otorga a la intervención o imposición de una lógica de organización sobre las demás. En los tiempos modernos, en la época de los Estados-nación, es claro que

los poseedores del privilegio de privilegiar son las instituciones públicas del Estado y los funcionarios que ahí laboran; desde el más cercano hasta el más inalcanzable. Por lo tanto, la autonomía de lo civil frente a los particularismos culturales en el tema de decisiones políticas en el espacio público, en el ámbito de la laicidad y del multiculturalismo, es únicamente competencia y responsabilidad del Estado, y consiste *en privilegiar el no-privilegio de privilegiar* ninguna institución, creencia, religión y/o cultura particulares. Será aquí donde el Estado podrá garantizar su legitimación de “origen controlado” que es el de la soberanía popular (ciudadanía radical). Aplicar dicho privilegio de no privilegiar parece cosa sencilla para el Estado; no obstante, las experiencias concretas dan cuenta de la manera constante y concatenada en la que dicha responsabilidad es desdeñada, olvidada o, en el peor de los casos, sabotada por los mismos funcionarios e instituciones del Estado.¹⁸

La herencia del contrato social liberal decimonónico, esto es, el autonomismo individual a ultranza y la tolerancia en su máxima expresión

¹⁸Verbigracia: las intervenciones constantes en el espacio público de políticos de elección popular en todos los niveles del poder (ejecutivo, legislativo, judicial) que imponen su punto de vista particular cimentado en una moral y/o en creencias particulares y que no tienen un punto en común con la conciencia de la globalidad de la población, transgreden desde el ámbito público la intimidad del ámbito privado de cada conciencia. Lo anterior es aún más visible cuando ejemplificamos con temas relativos a los derechos sexuales y reproductivos: bioética, educación y transmisión de saberes, uso del cuerpo y alimentación, por mencionar algunos de los más emblemáticos. No sucede tan seguido cuando de manera imparcial debe intervenir en asuntos de índole “privada”, como la violencia intrafamiliar o la pederastia. El cesarpapismo sigue circundando lo fantomático de muchos funcionarios políticos y de la política regional, especialmente latinoamericana, pues siguen creyendo en la legitimidad política estatal a partir del consentimiento o la bendición de algún o algunos representantes religiosos. Basta con recordar las constantes visitas de representantes a elección popular, incluidos presidentes y gobernadores de Estado en calidad de políticos, a las sedes sagradas de su religión de pertenencia, sea para asistir a beatificaciones, coronaciones, cónclaves, legitimación de divorcios religiosos e incluso al besar anillos papales. El hecho de que un funcionario se vincule con las Iglesias desde su investidura como creyente y/o adherente a alguna de ellas provoca un sabotaje de la laicidad en el interior del Estado laico. Son acciones sin fin que delatan claramente que el desafío mayor en la actualidad en torno al ejercicio de la laicidad no es aquél de separar lo religioso de lo político sino de generar espacios de autonomía en términos de decisiones entre lo civil y lo religioso; más aún, el de garantizar este ejercicio si es que lo hay plenamente.

(reconocimiento y respeto de la diversidad cultural) — siendo ella un factor positivo pero no suficiente —, ha contribuido de manera sustantiva en el sabotaje de la laicidad y del multiculturalismo por parte de los mismos Estados. Para sintetizar lo precedente, el ejercicio de la laicidad apela a su sentido primero, que es la participación constante en la vida pública a través del diálogo (en principio conflictivo) con los demás miembros de la comunidad, así como la actitud de vigilancia constante, día con día, del ejercicio de dicha soberanía. La relación *demos/cité/laos* (democracia, ciudadanía, laicidad) consiste en reactivos políticos con recorridos socio-históricos similares, que tienen como punto común el fomento a las libertades civiles y la no imposición de una libertad y/o creencias sobre las demás o de algún grupo sobre los otros. Los tres tienen como alusión etimológica la noción de pueblo como colectivo, y no como suma de individuos. Todo ello nos obliga a analizar a su vez la relación existente entre política y cultura, pues ello implica desde posibles secuestros de la soberanía popular por parte de los particularismos o relativismos culturales en materia de políticas públicas hasta anulaciones plenas de las libertades civiles. El factor de la tolerancia parece ser esencial en este proceso, al menos desde el ámbito de las instituciones estatales. Ahí se vislumbran con mayor intensidad los límites o desafíos que enfrenta el ejercicio de la laicidad, los cuales no están lejos de ser los encontrados en la propuesta del multiculturalismo.

El espíritu moderno del multiculturalismo

El multiculturalismo es un vocablo de la sociología política liberal, es decir, un término que apela al estudio de las relaciones entre grupos humanos diferenciados (sociología) y las negociaciones-acuerdos que re-

sultan de ellas (político) en contextos de diversidad cultural, y cuyo objetivo mayor es la emancipación del individuo (liberal). Se trata de un vocablo que refleja no solamente el espíritu de pensamiento que da cuenta y acepta el apilamiento de culturas, de alternativas culturales y de coexistencia de varias formas de concebir el mundo en un mismo territorio (pluralidad cultural), sino que representa también la manera en la que se pretende gestionar y armonizar en la actualidad la interacción e interdependencia de todas estas actividades socio-culturales múltiples y diversas.

Desde una perspectiva “ortodoxa”, el vocablo *multiculturalidad* aparece por primera vez en 1942¹⁹ en el mundo anglosajón como una manera por parte de la cultura dominante de reconocer las culturas existentes, a saber, los nuevos migrantes, pueblos originarios, ciudadanos liberados de la esclavitud o incluso reivindicaciones políticas de minorías diferenciadas (minusválidos, diversidad sexual, diversidad religiosa, etcétera). A finales de los años sesenta del siglo pasado, nace como sustantivo (multiculturalismo), describiendo las políticas de reconocimiento cultural (políticas identitarias) que pretendían ir más allá de un pluralismo de culturas que se limitaba a la concientización de la existencia de grupos diversificados en el espacio público sin que necesariamente se reconociesen las necesidades de su emancipación o integración, en el mejor de los casos de su inclusión a los espacios nacionales. En efecto, en una política de *pluralismo de culturas*, puede concientizarse la existencia de grupos diversificados en un espacio dado, como los siks (miembros de una religión mixta entre el hinduismo y el islam) o los mapuches (grupo étnico del Cono Sur de América), pero no forzosamente reconocer sus

¹⁹Para una reflexión más amplia, véase Gutiérrez Martínez, 2012a.

necesidades de existencia y convivencia. Por su parte, un *pluralismo cultural* sería la aceptación de la existencia de la diversidad y el reconocimiento de sus factores societales de existencia, dentro y fuera de su entorno. Aquí, el multiculturalismo como tecnología de gobierno posibilita dicho posicionamiento político de reconocimiento de las culturas, expresadas desde espacios políticos como los de etnicidad, raza o identidad, favoreciendo principalmente el derecho individual a la diferencia.²⁰

Ello significa entonces que el multiculturalismo favorece el posicionamiento político del reconocimiento de la diversidad cultural, sin dejar de limitar (cuando éstos atentan la convivencia de la comunidad) la expresión de valores privados culturales en el espacio público, que provienen de creencias grupales, costumbres y formas de vida establecidas. Incluso esta limitación llegaría al ámbito de lo privado cuando dichos valores culturales atentan contra la integridad del individuo, como en el caso de la violencia intrafamiliar, mutilaciones corporales o flagelaciones punitivas que existen en algunas comunidades particulares (*idem* con la laicidad). Sin duda, estos dilemas se han planteado principalmente en el mundo occidental, chocando culturalmente con otras formas de organizar y gobernar las sociedades.²¹ Cabe subrayar que, como la laicidad, el multiculturalismo organiza las sociedades a partir de la diferenciación de esferas, dividiendo, por ejemplo, lo público de lo privado, lo que corresponde a lo que muchos autores denominan el proceso de secularización.²²

²⁰Para una definición de estas tres entidades, véase Gutiérrez Martínez, 2012b.

²¹Regímenes establecidos, como el de la República del Chad, en África septentrional, donde la ablación es práctica común como significante cultural; flagelaciones rituales como factores normativos de justicia en grupos étnicos en Colombia, o bien los conocidos temas en el interior de México con los usos y costumbres que sobrepasan los límites establecidos de libertades de expresión cultural, como el caso de la Nueva Jerusalén en Michoacán.

²²Si bien no es el tema aquí, es importante subrayar que la secularización es un componente característico de la Modernidad. Ciertamente, se confunden con frecuencia en los ámbitos políticos y académicos la secularización y la laicización, y aunque algunos argumenten que es sólo cuestión de culturas lingüísticas

De este modo, el multiculturalismo se funda principalmente en el *re-conocimiento* de las diversidades culturales, léase societales, así como de las condiciones, materiales o simbólicas, que las acompañan. Por ello, se plantea que el multiculturalismo es una realidad sociológica que se fundamenta en una filosofía política particular. El multiculturalismo reconoce que los ciudadanos provienen de pertenencias culturales diversas y que su identificación con la nación no tiene que ser incompatible con el hecho de que las personas quieran perpetuar ciertos aspectos de su propia herencia cultural. En otras palabras, se trata de un modelo pluralista de integración de ciudadanos con orígenes diversos, cuyo valor más importante es el reconocimiento de que los ciudadanos puedan extraer parte de sus concepciones de vida y de sus valores morales a partir de diferentes sistemas culturales de referencia.

Al respecto, un renombrado pensador canadiense sobre estos temas, Will Kymlicka, se refiere al multiculturalismo cuando un Estado reconoce que está conformado por miembros que pertenecen a diferentes naciones o que han emigrado de diferentes naciones, y acepta este hecho como un aspecto importante de las *identidades personales* y de la vida política de dichos miembros.²³ Esta visión del multiculturalismo canadiense permite visibilizar las virtudes y límites de dicha propuesta. No obstante, dicho reconocimiento no garantiza la existencia de un diálogo entre las

entre las lenguas sajonas y las latinas, lo cierto es que ello tiene matices que involucran tanto aspectos institucionales (como la laicización), como culturales (pérdida de poder social por parte de las religiones en un mundo moderno). La secularización correspondería a una diferenciación de esferas en el ámbito societal, así como a la pérdida progresiva del poder de las religiones en el designio normativo de las sociedades. En otras palabras, es la pérdida de fuerzas de los marcos morales y normativos en el seno de las sociedades por parte de las instancias religiosas y trascendentales de lo simbólico, como de su significante cultural. Aquí el fenómeno mayor se ve con la apertura a la pluralidad cultural, que no significa forzosamente una interculturalidad (diálogo entre culturas).

²³En la Constitución canadiense, las identidades personales son principios básicos que el Estado debe garantizar en sus estrategias políticas de convivencia.

culturas y, por lo tanto, una comprensión de las diferencias que existen entre cada uno, prevaleciendo en dicha lógica las relaciones asimétricas de poder, como aquellas que se conforman con el que se dice ser propietario de la producción legítima de las reglas relativas a los intercambios en una sociedad dada.²⁴

En este sentido, es importante mencionar que el multiculturalismo refleja una corriente de pensamiento anglosajona, quizá dominada en su momento por la ideología estadounidense, pero que, paradójicamente, cuestiona la hegemonía cultural que en algún momento existiera en Estados Unidos de los Blancos Americanos Sajones Protestantes (WASP) con respecto a las demás minorías de pertenencia que viven en el mismo territorio. De hecho, esta visión criticaba al modelo que favorecía la mayoría blanca, y buscaba fomentar el reconocimiento de otros grupos considerados como minorías. Aquí, el equivalente cultural de la laicidad para Francia es el multiculturalismo para Estados Unidos, sin que ambos signifiquen la excepcionalidad cultural de “apelación de origen controlado”.

Junto con este espíritu político de reconocimiento, el multiculturalismo busca generar programas de políticas públicas con el objetivo de valorizar y promover las estrategias del pluralismo cultural en el seno de la sociedad. Es una búsqueda de conciliación y cohabitación de diferencias y diversidades, incluso podría hablarse de la potenciación de estas diferencias —al menos en su intención política—, promoviendo la cohabitación pacífica entre ellas. Quizá puede resumir tales objetivos el término poco benévolo de “guetización armoniosa”. Se plantea que en este reconocimiento se juegan las interrelaciones sociales y, por lo tanto,

²⁴En 2007 se dio un fenómeno sin precedentes en Canadá, pues la Comisión Taylor-Bouchard dio cuenta de lo poco tolerantes y más bien discriminadores que podrían ser los canadienses de primera invasión (de origen francés e inglés) para con la diversidad que habita sus territorios.

la valorización de las identidades de pertenencia, es decir, un sistema de reconocimiento de culturas. Aquí, la consigna ya no es que somos *iguales*, tal y como fuese el precepto de los Estados nacionales decimonónicos y de mediados del siglo XX, sino la de somos *diferentes*, característica mayor de los Estados nacionales desde los años noventa del siglo pasado hasta la actualidad. Al respecto, la elección de Rigoberta Menchú como premio Nobel de la paz y los reportes mundiales de la cultura de la Unesco representan algunos botones de este reavivamiento étnico y de los derechos de los pueblos en los años noventa. De este modo, podemos decir que el multiculturalismo en la actualidad es la estrategia política de la aceptación legítima, tanto ética como política, del derecho al intercambio desde diversas lógicas de pensamiento, de percepción, de gustos o de tendencias, donde se supone que la legitimidad gubernamental reside en la capacidad de establecer una convivencia pacífica entre estas diferencias culturales. Lo anterior podría parecer una consigna ideal y sobre todo suficiente para afrontar el tema de las diversidades culturales; no obstante, inmediatamente se perciben sus grandes desafíos, cuando la política estatal termina por aplicar políticas de salud o de educación, donde lejos de lograr converger con los grupos diferentes, la discriminación, conmiseración o en el peor de los casos el racismo, se eufemizan de manera importante.²⁵

Como vimos con el caso de la laicidad, el régimen político de la democracia es el discurso para administrar de mejor manera las diferencias y la diversidad de cosmovisiones siempre existentes en un mismo espacio

²⁵Los ejemplos más emblemáticos al respecto son las cuotas designadas para los grupos étnicos indígenas en las instancias de educación universitaria, o bien la implantación de los célebres hospitales interculturales o de medicina tradicional, conocidos también como hospitales de las culturas, como el de San Cristóbal de las Casas en Chiapas.

nacional. Al contrario de los regímenes políticos de los Estados totalitarios, de las monarquías, de los reinados civiles y eclesiásticos que intentaron gestionar el intercambio de culturas a partir de la erradicación absoluta de las diferencias con todos los medios necesarios (regímenes igualitaristas), generando sendas querellas culturales con repercusiones históricas negativas sobre la humanidad, hoy la propuesta democrática confronta precisamente la complejidad de gobernar los intercambios desde una diversidad no sólo aceptada, sino considerada capital para el mantenimiento de las sociedades. Y no sólo se trata de congeniar las diferencias culturales, sino también de plantear el enfoque político desde lo cultural, es decir, que las diferencias económicas, sociales y políticas que se presentan en el mundo tienen raíz en estas diversidades culturales.

LA CUESTIÓN DE LAS MINORÍAS Y LA DIVERSIDAD CULTURAL

El tema del reconocimiento de las minorías quizá es el bastión político más emblemático para definir las razones de emergencia del multiculturalismo como tecnología de gobierno de la diversidad cultural. Como se menciona brevemente, se trata de la reconsideración de las llamadas minorías nacionales, minorías étnicas y aquellas producto de las migraciones. El cuestionamiento del discurso de la Modernidad y del modo de vida industrial vino acompañado de la consideración y del reconocimiento de las diferencias, empezando con las minorías étnicas y culturales que viven en un territorio de referencia. Sin duda, el proceso empezó por el reconocimiento político, económico y social de los pueblos autóctonos, indígenas o llamados de manera políticamente correcta “originarios” o primeras naciones. Lo anterior fue más evidente en aquellos países que

los habían confinando a las connotadas reservas territoriales (Australia, Canadá, Nueva Zelanda, Reino Unido, países escandinavos y Estados Unidos, entre otros). Aquí, el reconocimiento pasó primero por “extraerlos” de dichas reservas y considerarlos aptos para recibir los beneficios de la Modernidad. En el mejor de los casos se pidieron disculpas por los saqueos culturales llevados a cabo y se les regresaron algunos artefactos ya expuestos en los museos (*cfr.* los maorís de Nueva Zelanda). También se reconocieron las explotaciones, los genocidios, la esclavitud (Apartheid). Ahí, sin duda se aceptó y reconoció que dichas poblaciones son objetos de derecho, particularmente porque llegaron primero que aquellos que por desgracia los aniquilaron antaño. La consideración como objetos de derechos y de los beneficios de la Modernidad se refleja claramente con las políticas públicas que desde entonces empezaron a enarbolarse, con las cuales se buscaba favorecer las minorías a partir de las cuotas económicas, culturales o sociales (las políticas de *acción afirmativa*).²⁶

Para el caso de otros países como Francia, Países Bajos, España y otras entidades europeas de Occidente, el reconocimiento de los pueblos originarios que viven en sus territorios fue menos evidente, pues se decía que no había “barbarismos” lingüísticos en sus territorios, ya que el proceso de alfabetización había sido muy eficaz, al punto de desaparecer las lenguas “francas o vermiculares”. De hecho, se presumía, por ejemplo en Francia, de que si bien hasta 1950 había más de 35 por ciento de la población que hablaba una lengua local además del francés y que más de la mitad de este 35 por ciento sólo hablaba su lengua de origen, los “progresos” de los llamados 30 gloriosos (1946-1976) habían logrado estre-

²⁶Estas políticas se han convertido en bastión del multiculturalismo, al punto que ya se aplican también para supuestas equidades de género en las instancias públicas (como senadurías y cámaras de diputados, etcétera).

char dicha brecha lingüística, al punto de alcanzar un nivel nulo para principios de los noventa. No obstante, no faltaron a finales de los mismos años manifestaciones de localismos y regionalismos de índole cultural que reivindicaban el uso oficial de la lengua “original” con sus usos y costumbres, como lo muestran los casos de los frisones en los Países Bajos, los normandos, bretones, lenguas occitanas y celtas en Francia, los bávaros en Alemania, o las lenguas regionales en España (vascos, catalanes, aragoneses, gallegos, etcétera).

Todo ello está enmarcado en la ética global del fortalecimiento de las igualdades y del ejercicio de los derechos humanos que tuvo su momento de gran despegue en los años noventa del siglo pasado, y que parecen haberse convertido en el tema ineluctable de las agendas políticas en los regímenes de gobierno de la actualidad. De este modo, el tema de la convivencia en las diferencias tiene que ver, una vez más, con diálogos que van más allá del simple reconocimiento o respeto entre culturas (tolerancia). En materia de migración, por ejemplo, las tecnologías de gobierno multiculturales impuestas en los países occidentales de fuerte recepción migratoria no han afrontado el fenómeno desde la lógica de la inclusión cultural de los recién llegados a la organización social, económica y política del lugar de recepción. Tampoco manifiestan una voluntad de *conocer* la infraestructura de valores, opiniones y puntos de vista de los migrantes sobre la organización establecida, dificultando el encuentro de puntos en común entre las diferentes interpretaciones culturales y la reformación de las mismas condiciones de organización. Por lo contrario, se busca la manera de hacerles adoptar e integrar normas y valores de acción ya instaurados en el espacio público de llegada, muy a pesar de que pudiesen ser atentados a sus referentes culturales. El tema educativo en España es emblemático, pues en lugar de establecer peda-

gogías alternativas e incluyentes con los nuevos llegados, se abogó por un incremento en el apoyo escolar a las minorías, de manera que pudieran integrar los valores españoles ya establecidos. En otras palabras, el financiamiento establecido para las minorías migrantes en el rubro educativo se ha enfocado a apoyos económicos que permiten a los hijos de los recién llegados ir tiempo completo a la escuela, de manera que pudiesen ir perdiendo su lengua de origen e integrarse cada vez más a la cultura española, empezando por el aprendizaje del castellano.

Desde una perspectiva radical (del latín *radikus*, raíz), el reconocimiento de los pueblos originarios y de los migrantes como sujetos de derechos, y el establecimiento de políticas de compensación positiva y acción afirmativa con el fin de brindar acceso de oportunidades a las zonas culturales desfavorecidas —cuotas culturales (políticas multiculturales)— denotan más bien eufemismos de discriminación filantrópica, pues no se busca incluirlos en nuevas dinámicas de las ya establecidas mediante el diálogo y la concertación, sino hacerlos integrar los valores ya establecidos a través de la subordinación económica. Un caso muy emblemático es el programa de justicia redistributiva *Oportunidades* en México, en el cual para mantener el apoyo brindado es indispensable cumplir con las cuotas médicas y escolares, sin que ello pudiese ser en algún momento opcional y facultativo, pues supone que cumplir con dichas obligaciones hará a los beneficiarios una vida más grata. En 20 años, los resultados de esta política muestran lo contrario.

Curiosamente, es interesante observar que la mayoría de los países occidentales con políticas multiculturales asocian el tema de las minorías culturales con problemas estructurales de seguridad, violencia, pobreza y/o marginación, y en pocas ocasiones las ven como un asunto de los aportes que dichas culturas podrían ofrecer al resto de la población, des-

de formas de organización hasta nuevos saberes para el resto de la sociedad. Hay sin duda una visión de condescendencia y menos de concreciones de diálogo cultural. En otras palabras, el tema de la diversidad cultural se ha abordado, la mayor parte del tiempo, desde el Estado y la política como un problema material y no como un fenómeno de valores diferenciados que necesitan ser dialogados, pues en el mejor de los casos sólo se reconocen y se respetan, sin que ello sea suficiente. Y lo anterior, una vez más, no se basa en consideraciones y apreciaciones culturales, sino en consideraciones materiales donde los representantes de la sociedad imperante y el sistema político social predominante se preocupan más de que el invitado o el beneficiado “no vaya a romper platos y a contaminar al resto de la sociedad de malas costumbres a los habitantes legítimos del lugar”, más que dar cuenta de las aportaciones en temas de política, economía, asuntos sociales que puedan ofrecer a su nueva sociedad de arribo. Los argumentos que se esbozan constantemente para apoyar la educación de las minorías no es de índole apreciativo, menos aún de justicia, sino que se presentan como la solución más factible y económica para superar los fenómenos de marginalización, de violencia y pobreza que los acompañan y que terminan por ser “más onerosos” para el presupuesto nacional que dejarlos por su lado y no “educarlos”. Para decirlo en una frase, se trata de políticas asistencialistas con tintes culturalistas, donde la apuesta sigue siendo que dichas minorías (pueblos autóctonos, inmigrantes, migrantes, etcétera) deben pensar con la racionalidad republicana comanda y actuar en el espacio público en consecuencia, y en el caso más ambicioso, que logren apropiarse de los valores establecidos y actúen por ende de tal manera en lo privado: política de homogeneización culturalista. Aquí, la toma en cuenta de sus necesidades o simplemente de su interpretación del mundo es casi nula. Lo mismo puede decirse con el

ejemplo de la “educación indígena” en México, tanto en el principio del siglo XIX como en los años ochenta del siglo pasado, incluso con la mal llamada educación intercultural en la actualidad. Es interesante ver, en el siglo XXI, que mientras nos encontramos en pleno proceso de legitimización del aspecto cultural de los pueblos comunitarios y del proceso de reconocimiento de costumbres, valores y normas, se mantengan políticas inspiradas en la integración y aculturación de estas poblaciones como en épocas del “colonialismo interno”.²⁷

Vale dejar claro que no se está apelando aquí a una legitimización de los relativismos culturales ni a una justificación de la violación de los derechos de las personas so pretexto de usos y costumbres, sino justamente lo contrario; es decir, al establecer políticas que sólo llegan al reconocimiento y respeto de las culturas, los grupos no terminan de encontrar formas de inclusión desde su interpretación cultural con los requerimientos políticos y civiles básicos de convivencia establecidos en las repúblicas democráticas multiculturales en cuestión. El objetivo es ver de qué manera es posible alcanzar dichos principios.

Esta reflexión puede aplicarse no sólo a las llamadas minorías y “exotismos culturales”, sino también a los nuevos movimientos sociales que representan en la actualidad grupos de pertenencia diferentes y diversos, con visiones e interpretaciones diferenciadas de las ya establecidas. En este caso, el multiculturalismo también ha enfrentado la reivindicación de diferentes grupos de pertenencia (ecológicos, homosexuales, discapacitados, feministas, tribus urbanas, etcétera) y, si bien les ha otorgado

²⁷Para una revisión del concepto de colonialismo interno, véase González Casanova, 2003. Asimismo, vale mencionar los casos opuestos a los aquí mencionados, como el de los testigos de Jehová en los hospitales de las culturas, donde supuestos comités de bioética, por “respetar” la religión de los pacientes se les ha permitido que un tutor legal les niegue la transfusión de sangre a menores, cuando es el paciente e individuo el que debe decidir.

derechos administrativos, poco ha hecho para una inclusión desde la mirada propia de su cultura en diálogo con la predominante. La reflexión aquí va en el mismo sentido: no basta con reconocerles, respetarles y brindarles justicia; hay que conocer las reivindicaciones culturales para cambiar las reglas y normas de “la casa”, incluso la misma ontología a partir de un encuentro entre culturas diferenciadas. Sin duda, podemos afirmar que el multiculturalismo como régimen socio-político es un marcador de reconocimiento de identidades que valoriza el mosaico social inherente en las sociedades nacionales, pero encuentra sus mayores desafíos en el estancamiento que muestra cuando solamente se limita al respeto y reconocimiento de las culturas, sin privilegiar el diálogo de las diferencias. Si bien se trata de asegurar la representación económico-política e igualitaria en el marco de la aceptación de la existencia de la diversidad con el fin de dinamizar la integración nacional, no se ve por donde llegar a dichas intenciones si no se pone en acuerdo con las formas y reglas para llevarlo a cabo. Aquí, la reflexión del “formismo” de Simmel toma su mayor pertinencia. Es justamente mediante un análisis sociológico de la “silla” o del “asa de una jarra” que el sociólogo alemán da cuenta de que no son anodinas dichas formas de concebir los objetos y producirlos, sino que obedecen a interpretaciones culturales y colectivas de cómo podría ser el mundo y el ser humano en general.

En este sentido, gran parte de las políticas multiculturales en el mundo, más que encontrar el resultado esperado de convivencia pacífica, han generado en las últimas décadas los llamados “comunitarismos” y/o autonomismos exacerbados (relativismos culturales) en todo el mundo occidental. Al respecto, los casos yugoslavo y de la región de los Balcanes son de los más emblemáticos, tal como el de la Nueva Jerusalén en Michoacán, México. De hecho, estos reactivos culturales en los diferentes

países que ejercen una multiculturalidad de reconocimiento y respeto de la diversidad han sido motivo de dudas, cuestionamientos e interrogantes, en particular con respecto a la pertinencia de ejercer políticas de corte culturalista (a partir de cuotas), visto que los relativismos culturales se han acrecentado y las diferenciaciones étnicas se han exacerbado.

Se conocen estas controversias filosófico-políticas y de ciencias sociales, que tuvieron sin duda impacto en la planeación de políticas públicas, como el debate del liberalismo versus el comunitarismo. Los principales temores tienen que ver con el ya mencionado fenómeno de balcanización como paulatina demanda autonómica de las regiones para constituir Estados propios (visión comunitarista), así como la supuesta pérdida de la autonomía individual, y por ende el debilitamiento de derechos en beneficio de ejercicios de autoritarismos comunitaristas por doquier, es decir, posibles autoritarismos por parte de comunidades sobre sus miembros y demás personas que circundan (visión del liberalismo). Aquí, sin duda, los relativismos culturales mencionados precedentemente dan cuenta de dichos efectos.²⁸

Evidentemente, no se trata de discusiones vanas, sino de debates que reflejan la herencia liberal contractualista que ha repercutido en cómo se gestiona la diversidad cultural en la actualidad. Aquí se perciben los desafíos que enfrentan hoy en día estas diferentes tecnologías de gobierno: tanto la laicidad como el multiculturalismo, así como su razón política de origen, que es el reconocimiento de las minorías en tanto individuos objetos de derechos, y las vicisitudes políticas que se presumen o que se consideran como surgidas de dicha gestión. Por eso pensamos pertinente resumir dicho debate en el siguiente apartado, pues no solamente com-

²⁸El tema puede ejemplificarse con los conocidos autoritarismos de los talibanes sobre la población afgana, o bien en las comunidades de la Nueva Jerusalén en Michoacán, México.

pete una discusión liberal basada en el individuo, sino que se refleja el mayor dilema al que se enfrentan los cimientos del multiculturalismo y de la laicidad en la actualidad.²⁹

LIBERALISMO Y COMUNITARISMO: AVATARES DEL INDIVIDUO MODERNO

Es importante insistir en que la reflexión que esbozamos sobre la laicidad y el multiculturalismo surge en Estados Unidos y en los países anglosajones a mediados del siglo pasado, por cuestiones inevitables de la gestión de la diversidad cultural en los territorios en cuestión. Recordemos que si este debate era ya ineluctable en el siglo XX, ha sido en gran parte debido a la ética mundial de lo “políticamente correcto” de posguerra, donde los derechos humanos y el igualitarismo del ser humano han sido el bastión de lucha.

La discusión entre liberales y comunitaristas puede resumirse básicamente en el tema de las implicaciones que tienen las formas de organizar la sociedad a partir del reconocimiento y respeto de esta diversidad cultural valorizada: por un lado, los liberales plantean la necesidad de garantizar la libertad individual a partir de la autonomía del individuo con respecto al grupo de pertenencia, particularmente en cuanto a decisiones se refiere; por su parte, el comunitarismo apela al hecho de que es imposible partir del supuesto de que exista una autonomía del individuo frente a la comunidad, pues éste siempre está determinado por las decisiones o visiones culturales del grupo, colectividad o comunidad de pertenencia. Ciertamente, nunca serán suficientes los estudios concretos sobre los

²⁹Cfr. Mulhall y Swift, 1992.

determinantes de la comunidad acerca del individuo y sus implicaciones en la sociedad actual (voto, consumo individual, formas de vestir, elección laboral, etcétera). Lo cierto es que la sociedad de masas está más ferviente que nunca, y el sentimiento de pertenencia tiene implicaciones importantes en las acciones de las personas, principalmente el consumo contemporáneo. Cualquiera que sea el planteamiento de las dos posturas, todos estos aspectos son los que precisamente se debaten en la actualidad entre la democracia multiculturalista y la democracia republicana jacobina, que no es más que la discusión entre liberales y comunitaristas.

De modo general, podemos afirmar que la óptica liberal presupone una teoría moral de acuerdo con la cual la formulación y elección de concepciones del bien se dan desde una postura moral universal (libertad, igualdad, justicia), universalidad que descansa en una identidad moral individual. Es decir, supone que el individuo es conscientemente responsable de guiar sus actos a través de estos principios, convencido de que es la mejor opción para garantizar su bienestar individual en contextos diversos de formas de pensamiento y de acción. Desde esta perspectiva, el valor e interés más importante es el de la libertad, que presupone una igualdad de circunstancias. Aquí radica la importancia del principio de justicia que protege los derechos del individuo. El rol del Estado es el de garantizar el ejercicio libre e individual de estos principios.

Entre el liberalismo neutralista de Friederich von Hayek y Ludwig von Mises y el comunitarismo liberal-relativista de Michael Walzer, nos encontramos con la propuesta de John Rawls que vuelve a pensar la teoría de la justicia y su significación para la tradición liberal, que presupone para él una serie de tecnologías de gobierno aplicables a todo el mundo occidental, particularmente en tiempos de reconocimiento de la pluralidad, que conllevan ineluctablemente a la esfera de la justicia: ba-

luarte mayor de las sociedades actuales. Citando literalmente a este pensador, los siguientes serían los planteamientos sobre la base de la cual se sustentarían los presupuestos de dicha teoría: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la Justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros”. En suma, lo justo sobre lo bueno garantizaría una mejor convivencia.³⁰ *Si bien esta teoría considera que no hay libertades (bienestar) por encima de la justicia, es decir, que no pueden existir libertades que atenten contra las libertades de otros (eso es la base de la justicia), no termina por resolver cómo definir cuándo una libertad es atropellada por otra, pues la definición de lo justo se subordina a lo que se considera bueno (libertad) en cada miembro de la sociedad. En otras palabras, supone que la justicia está definida desde el inicio por el hecho de que todos estarían de acuerdo en considerar la justicia por encima de lo bueno, cuando, en lo fáctico, resolver en qué momento llevar a cabo un procedimiento normativo depende de cuándo se considera que algo es bueno para uno (libertad) y cuándo atenta contra la libertad de otro (lo bueno).*

Para ser más precisos, digámoslo paulatinamente: como ya fue mencionado aquí, la versión realista del liberalismo pasa en un inicio por las expresiones contractualistas de Locke y Rousseau, por las utilitaristas de John Stuart Mill y Jeremy Bentham, por las individualistas de Max Weber, Wilfred Pareto y Robert Nozick y por las neutralistas de von Mises y Hayek.³¹ De manera general, para todos ellos la justicia es la primera

³⁰Hayek, 1948, 1994 y 2007; Mises, 1962; Walzer, 1993; Rawls, 1979: 17.

³¹Stuart Mill, 2011; Bentham, 2012; Pareto, 1984, y Nozick, 1974.

virtud de las instituciones sociales, en la medida en las que las personas poseen una inviolabilidad fundada en ella, y que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede pasar por alto. La justicia se convierte en la principal virtud de las instituciones, incluso por encima del bienestar, cualquiera que sea su definición. De este modo, la fuente de unión en las sociedades modernas es un sentido compartido de justicia, es decir, contratado por todos. Según esta visión, el acuerdo público en torno a cuestiones de justicia política y social refuerza los lazos de amistad cívica y asegura los nexos asociativos.

Frente a estas concepciones, se ha desarrollado la crítica comunitarista que considera que la visión liberal es abstracta e irreal, ya que las concepciones del bien y de la justicia están condicionadas por las pertenencias comunitarias, que son constitutivas de las identidades morales. Desde este enfoque, las diferentes formulaciones comunitaristas varían entre sí: 1) el comunitarismo democrático o relativista de Michael Walzer, 2) el comunitarismo republicano de Michael Sandel, 3) el comunitarismo racionalista de Raz y 4) el comunitarismo incluyente de Henry Tam. En efecto, la versión ética comunitarista pasa por expresiones sociales diversas, tales como las de Adam Ferguson y Emile Durkheim, así como por expresiones comunitarias (relativistas y racionalistas) como las de Michael Walzer (comunitarismo relativista) y aun algunas otras de tipo socialistas, como la de Norberto Bobbio. Para ellos —relativistas y racionalistas—, el desafío consiste en la definición y la articulación colectiva de estos criterios de “verdad”. Sobre lo anterior, para los comunitaristas —y quizá sea ésta el mayor ataque que se le hace al liberalismo— se aúna la crítica del sujeto individual capacitado para elegir, pues, según ellos, para el ciudadano no existe un patrón universal de justicia. Cada sociedad determina los principios de justicia de acuerdo con los signifi-

cados compartidos particulares de ella. Así, según Michael Walzer, la comunidad política es un “mundo de significados comunes” que define y redefine los contenidos morales del bien y de la justicia. La moralidad de una sociedad se construye a partir de la definición de significados sociales inherentes a las interacciones y comprensiones compartidas de sus miembros, por lo que no pueden evaluarse o compararse diferentes sociedades con respecto de sus códigos legales o morales.³² Ésta también sería la posición de Jeffrey Alexander, para quien los significados sociales colectivos se expresan en la solidaridad cultural innata en las personas y los grupos humanos.³³

En concreto, podríamos resumir que el comunitarismo critica al liberalismo por su visión del sujeto como entidad, cuya trascendencia moral reside en la capacidad para escoger, y no en los fines que persigue (*cfr.* Michael Sandel). De acuerdo con esta postura, el individuo evalúa según su grupo de pertenencia, antes de elegir por sí mismo, haciendo de lado los fines que persigue. Asimismo, todo depende de la capacidad que se tenga para evaluar y escoger lo más conveniente según las personas y sus adhesiones de pertenencia. La pregunta esencial es de qué manera el sujeto determina sus fines (cómo lo hace), pues es ahí donde reside la definición de lo justo o lo correcto, sobre lo que es bueno y en beneficio del ser humano. Parece que el comunitarismo y el liberalismo coinciden en que la única regla en común es el objetivo de respetar la autonomía del individuo en sus decisiones y acciones, y que esta autonomía depende de la posibilidad de garantizar la autonomía de los otros individuos (*Contrato social*). De esta manera, puede garantizarse que se hace lo correcto y lo justo, más allá de lo que es bueno para nuestro bienestar. En otras

³²Tam, 1988; Breña, 1995; Díaz-Polanco, 2006.

³³Sandel, 1988; Ferguson, 1995; Raz, 1986; Bobbio, 1996; Jeffrey, 2006.

palabras, tanto la justicia como la autonomía individual son elementos centrales en las dos posturas en debate; las divergencias radican (fundamento del debate) en la real autonomía del individuo frente a las comunidades, tanto de pertenencia como diferenciadas, y en cuáles serían las “técnicas” para llevarlo a cabo, sea desde la autonomía del individuo o frente a los determinismos comunitarios.

Así, la despenalización del aborto es un buen ejemplo para entender el fondo del asunto sobre las implicaciones de concebir la convivencia de la diversidad a partir de una visión del ser humano individual, cualesquiera que sean las posturas en debate. Abogar por la despenalización del aborto es reflejo de una postura que se basa en los principios de lo justo y lo correcto sobre lo bueno y benéfico para la sociedad. De hecho, puede discutirse si una acción o idea es justa o no, pues se trata de una posición ética (es decir, en la que todos podrían estar de acuerdo), mas es prácticamente imposible debatir si una acción, idea o pensamiento es bueno y benéfico para los seres humanos, pues ello apela a la moral expresada en cada contexto o cultura de pertenencia.³⁴ La teoría iría en el sentido de que lo justo y lo correcto es aquello que cada quien pudiera elegir según sus convicciones o “libre albedrío”, sin obligar a los demás a hacerlo; bueno y benéfico para la comunidad es otro asunto del que simplemente no puede debatirse, pues ha sido la punta de lanza de guerras y violencias en la historia de la humanidad, ya que depende de criterios culturales diferenciados; en suma, es un tema de interpretaciones sacralizadas. Tanto comunitaristas como liberales acuerdan en la importancia

³⁴Prácticamente todas las religiones, conciencias, etnias o reivindicaciones políticas abogan por las demandas y aplicaciones de justicia, esto es, no obligar a nadie a hacer algo que vaya en contra de su persona (definición de dignidad) y de lo contrario penarla, restituirla o condenarla. En su significado primero, la ética tiene que ver con aquello en lo que se está de acuerdo sin importar las diferencias culturales encontradas.

de lo justo y correcto sobre lo bueno y benéfico en términos absolutos, salvo porque unos apelan al peso de la comunidad para establecer lo que es justo o no, es decir, que la definición de justicia (y no su ejercicio en sí mismo) es relativa. En suma, para los comunitaristas, no hay una forma de justicia universal o antropológica, mientras que los liberales arguyen que en la libre circulación todos terminarán por estar de acuerdo en la misma definición de justicia, que es innata en el seno de las sociedades.

Desde esta presentación, el debate parece ser un asunto de especialistas, cuando es el quehacer de todos los días, sobre todo cuando constatamos de qué manera muchos políticos y juristas tratan de resolver estas avenencias en pro y en contra de grupos en pugna por estas cuestiones de “vida o muerte”. Retomando el caso anterior, el tema, desde estas dimensiones filosófico-políticas, no es el de discutir si el aborto es bueno o benéfico para la sociedad;³⁵ más bien, se trata de saber si es lo justo y lo correcto como fundamento del Estado de derecho y del contrato social democrático actual, al que se supone que todos adscribimos. Según esta postura, es un tema de justicia, pues asegura en la medida de lo posible que se respete y ejerza la autonomía del individuo a decidir sobre su propia dignidad, sin que esta decisión y autonomía atenten en contra de las de otros individuos. Con base en esta lógica, el principio es mantener el factor de justicia y de libertad individuales; de hecho, el tema de la despenalización del aborto y muchos otros casos relativos a los derechos sexuales y reproductivos tienen que ver no con prescripciones punitivas o prohibitivas, sino con justicias extensivas, es decir, con extender los límites de la libertad de elegir por parte de los individuos, sin que afecte la de los otros individuos de la sociedad. Para el caso de la

³⁵De hecho, muchos políticos arguyen que son temas que atañen problemas de salud nacional, lo cual significaría que, si fuese así, el individuo no podría elegir y sería competencia del Estado.

despenalización del aborto, decidir normativamente que es hasta la undécima semana cuando pueda interrumpirse el embarazo es abrazar las más posibles fronteras de todas las percepciones e interpretaciones posibles o existentes en una sociedad sobre la vida y el ser humano, sin obligar a los demás a hacerlo (nadie obliga a las católicas a interrumpir sus embarazos). Cuando juristas o políticos deciden en favor de una moral particular (sea en pro o en contra), se olvidan de que no se está discutiendo, ni debatiendo ni decidiendo si el *ser humano* empieza a existir hasta la undécima semana (esto no ha llevado más que a estériles —*alga la redundancia*—, improductivas y virulentas discusiones). Lo que está a discusión y se establece con estas decisiones es que toda tecnología de gobierno puede y debe aceptar como concepción del ser humano aquella que contempla como máximo hasta la undécima semana: y esta postura sobre la undécima semana es lo que la ciencia para unos, el cientismo para otros, defiende. Y no es que los jueces estén abogando por esta definición del ser humano en particular, sino que se está poniendo límites a la gran variedad y diversidad de morales que definen lo que es, o no es, un ser humano, nos guste o no, lo consideremos bueno o no (principio de tolerancia). En efecto, el Estado con sus representantes y mediadores (instituciones) *deben* tolerar todas las diferentes formas de considerar la vida y el ser humano (sea de su parecer o no), hasta que llegué al punto de atentar contra la vida de otra persona, ésta sí considerada y acordada por todos como tal. Así, ciertamente, todos estarían de acuerdo en que hasta la undécima semana ya se trata de otro individuo con derechos básicos como la mujer que lo porta. Supondría que más allá de dicha fecha, cualquier individuo no está exento de interrumpir el embarazo, so pena de ser juzgado por atentar contra la dignidad de otro ser humano, que en este caso es la del feto. Y es aquí donde se aplica el principio, no

de neutralidad, pero sí de imparcialidad del Estado, sea mediante la laicidad o el multiculturalismo, pues se apela y se decide con base en una serie de valores contenidos en el contrato social y la Modernidad.

En este sentido, el dilema, en estos casos, es más sencillo de lo que pensamos, pues en el momento en el que los grupos “pro y contra de la vida” demuestren que su concepción no está basada en valores, en creencias, en ideologías, en sensibilidades, y sobre todo que no es ontológicamente cultural, incluida en ello la ciencia misma, podrá aceptarse que su definición e idea del ser humano es común a todos los grupos humanos y no podría ser objeto de algún privilegio particular por parte de las entidades políticas estatales. Cuando se logre demostrar que la vida humana desde su concepción (cualquiera que sea ésta) es un asunto ético en el que todos están absolutamente de acuerdo, entonces sí podrá adjudicarse que lo justo y lo correcto es también lo bueno y benéfico para la sociedad.³⁶

Al respecto, sólo nos quedan en el tintero las interrogantes que están en el meollo de estas dos visiones liberales individualistas del mundo (comunitarismo y liberalismo): saber si realmente somos sujetos desencarnados de nuestros fines. ¿Realmente somos sujetos independientes de la concepción del bien y no estamos determinados por estas concepciones? ¿Se les enseña a los niños a decir gracias y por favor porque es algo justo o porque es algo bueno, porque es cultural o porque es normativo (un deber-ser)? ¿Hasta qué punto lo bueno se ve superado por la noción de justicia? ¿Realmente eliminamos nuestra noción del bien en el mo-

³⁶Recordemos que hay Constituciones nacionales y estatales; verbigracia la del Estado de Guanajuato en México, en la cual se plantea que es desde la concepción que se define la vida humana. Váyase a saber si esta concepción se refiere al acto mismo en el que un ósculo provoca que se *conciba* a la otra persona como la *conceptora* de los hijos que desean tener, o si se refiera a una concepción civil y ciudadana (undécima semana), y por lo tanto terminan basando las normativas de sociedad por dimensiones de lo bueno y benéfico sobre lo justo y correcto (ética), irrumpiendo así con el principio del contrato social y soberanía popular que las sustenta.

mento de establecer una sociedad justa? Por ello, el comunitarismo critica la visión liberal, pues considera que los fines que se establecen de manera independiente y con anterioridad a la sociedad en que se vive son inconcebibles. ¿Realmente los fines (según Rawls y su contractualismo liberal) son negociados entre individuos cuyos fines están previamente determinados? Es decir, ¿tenemos fines que cambiamos con la negociación de los otros fines individuales? ¿Hay autoentendimientos mutuos? Todas estas interrogantes cristalizan los problemas de los sempiternos implícitos, pero marcan claramente en donde se encierran las discusiones entre comunitaristas y liberales.

Cabe mencionar, sin embargo, que el comunitarismo rechaza cualquier relativismo cultural que les achacan los liberales. Lo que plantean los primeros es que no hay manera de encontrar una justificación racional para los juicios sobre cómo deben vivir las personas su vida propia. Es decir, no hay posibilidad de construir un principio de vida justo universal y un valor sobre la vida, independientemente de la cultura particular de referencia. Los comunitaristas dicen que *no* es porque se escoja tal concepción de vida por lo que se justifica el valor de la vida misma, sino que se basa en relación con el contexto en el que se vive, es decir, en criterios externos al individuo.

Para los liberales, este asunto es aún mayormente posible, puesto que al aceptar la existencia de la pluralidad moral, el Estado (laico o multicultural) debe ser imparcial, siendo la tolerancia, como hemos visto, un valor clave para la tradición liberal. Para los liberales, si nadie puede dar prioridad a ninguna visión de lo que es una buena vida, entonces el Estado no debe interferir, pues llega por sí sola, siendo ésta una entidad moralmente natural de los individuos. Empero, el comunitarismo responde diciendo que es precisamente porque hay mejores maneras de vivir

que otras por lo que el Estado debe interferir para protegerlas y fomentarlas. Para los comunitaristas, la supuesta neutralidad del Estado liberal privilegia en realidad una visión de la vida buena, que es elegida “autónomamente” por cada individuo, sin importar en qué consiste la opción escogida.³⁷

Para los comunitaristas, la supuesta prioridad de lo justo y correcto sobre lo bueno no es más que un engaño detrás del cual se esconde una determinada concepción del bien: la de la justicia misma. Precisamente, el tema de la ablación o del aborto ilustra las dos posiciones encontradas bajo la misma tradición individualista. ¿Cómo determinar lo que es mejor? ¿Porque lo dice una comunidad étnico-religiosa en algún momento de su existencia? Para los comunitaristas, las teorías liberales disocian entre sujetos metafísicamente aislados y significados socialmente colectivos, situación que se vive en las sociedades contemporáneas. El individuo aislado interpreta mal la vida real, pues no distingue entre el bien moral (concepciones comprensivas que implican teorías de la naturaleza humana y visiones de la finalidad de la vida humana) y el bien político (concepciones limitadas que identifican un bien que puede ser ampliamente reconocido como actuante en las instituciones y prácticas políticas existentes), es decir, entre el deber y lo justo, a menos que tome sentido su percepción en un marco colectivo de pertenencia donde coincidan deber y justicia. Por su lado, rechazando la crítica comunitarista, los liberales plantean que las instituciones no son encarnaciones teóricas y que las acciones sociales no son el reflejo de marcos conceptuales sistemáticos. Para los liberales, las críticas de los comunitaristas sólo dan cuenta de una reificación de la antigua ciudad griega, lo cual no repre-

³⁷Kymlicka, 2002; Galston, 1988; Dworkin, 1989.

senta más que un anacronismo, una ingenuidad de lo que significa la comunidad política y la virtud ciudadana, pues ella, más que ser demasiado abstracta para las circunstancias actuales en las sociedades, es moneda corriente de todos los días en los contratos entre individuos.

En resumen, como hemos visto, la principal crítica al liberalismo por parte del comunitarismo es que no incorpora un sentido constitutivo de la comunidad política y de la virtud cívica, debido a su visión aislada del sujeto y de su insistencia en la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Según el comunitarismo, el liberalismo carece de un sentido de comunidad. Sin duda, ambas posturas se inclinan bajo diferentes dimensiones sobre el lazo del individuo con la comunidad. El debate plantea que el mantenimiento de estos lazos se lleva a cabo mediante la actividad política; sin embargo, mientras el liberalismo lo considera natural en la comunidad de humanos, los comunitaristas arguyen que la virtud cívica no es el resultado de agregados de los intereses individuales, sino una noción fundada en el reconocimiento del valor de la comunidad política compartida por los ciudadanos, en particular el resultado de la historia y de esfuerzos comunes que no son más que la base de los valores republicanos. Sólo así, según ellos, puede fundamentarse la libertad en la libre participación de los ciudadanos en el seno de las instituciones. El liberalismo, por el contrario, plantea que puede fomentarse la virtud cívica desde su agregado individual al usar las instituciones como instrumentos para ello. Es más, abogan por que para mantener el mínimo de derechos entre los seres humanos, éstos deben constituirse a partir de agregaciones individuales y por que el peso mayor que se le de a las instituciones garantizará, por medio de la tolerancia institucional, tanto la virtud cívica como el ejercicio de la justicia. En otras palabras, nada tiene que ver la existencia de comunidades que tienen peso sobre los individuos, puesto que lo que se

apunta aquí son valores supremos como la libertad, la igualdad y el bienestar humano, sustentados en el ejercicio de la justicia. Asimismo, sólo mediante el fortalecimiento de los derechos de los individuos podría garantizarse la imparcialidad política. Quizá el tema que los liberales acceden a debatir e incluso a reformular, y de donde provendría la postura del *nuevo institucionalismo*, es el de crear tecnologías de gobierno más eficaces, con miras a prevenir y erradicar para el provecho y uso personales.

Por otro lado, las reflexiones de corte comunitarista se preguntan si el liberalismo propuesto por John Rawls alrededor de la justicia tiene aplicación universal y transcultural, es decir, si en diferentes sociedades se tiene la misma manera de constituir la moral de justicia, como son la capacidad de elección o la toma en cuenta de la autonomía de los otros individuos, o si más bien se trata de una aplicación en contextos específicos como lo sugiere Michael Walzer. Para la corriente liberal del comunitarismo, se trata evidentemente de una enorme abstracción postulada por el liberalismo individualista sobre las tradiciones culturales. Ante este debate, no falta quien plantee que la definición de justicia no sólo es exclusiva de cada sociedad, sino que en cada sociedad hay relaciones de poder que luchan por la apropiación de la producción legítima del sentido de lo justo (Pierre Bourdieu), y de ahí que existan asimetrías y favorecimiento de intereses entre los diferentes grupos en interacción. Las dos posturas son liberales a su manera; las dos son formas de multiculturalismo actuales, pues plantean el bien común (comunitarismo) sin postular un bien moral único (liberalismo rawlsiano). Puede vivirse en comunidad viviendo en lo justo (multiculturalismo). Hay en todo ello una variedad de posiciones teóricas con un denominador común, que es el reconocimiento del valor moral intrínseco del individuo (no del grupo),

de su autonomía y de la libertad que posibilita el ejercicio de la justicia; a veces insistiendo en el peso de la comunidad, en otras ocasiones sobre la autonomía intrínseca del individuo sobre los grupos y cuyo valor de tolerancia es esencial en las instituciones políticas de Estado.

En suma, el liberalismo comparte la idea de que la concepción de los derechos individuales, de la autonomía y de la libertad están contruidos de manera social como lo plantea el comunitarismo, pero que no es necesario en el espacio de lo público las subordinaciones de lo colectivo sobre lo individual, porque a final de cuentas se llegará a la misma idea de lo justo o, al menos, al mismo contenido de justicia como cimiento de las sociedades, sea de manera concatenada individualmente o desde el influjo de la comunidad sobre los individuos. Por su parte, el comunitarismo defiende “la cultura de la libertad” para el buen desarrollo del individuo liberal, es decir, aboga por el mismo objetivo de las políticas de reconocimiento multiculturales, incluso aquellas cercanas a las propuestas del liberalismo, aunque siempre insistiendo en el peso de la comunidad sobre el ejercicio de la libertad y la justicia de los individuos. Tanto liberales como comunitaristas comparten la idea de que el Estado debe llevar a todos sus miembros al bienestar (unos a través de la justicia, otros a través de la igualdad). Las dos propuestas hacen de los derechos individuales el factor indispensable para la supervivencia y viabilidad de las sociedades occidentales. La comunidad no es un obstáculo para reconocer los derechos individuales, pues forma parte de la sociedad occidental. Así, comparten el valor moral o dignidad del ser humano de manera individual, creen en la autonomía individual y en la libertad (necesaria para la autonomía), aunque en el caso del comunitarismo se trata de un individuo *en y dentro* determinado por su contexto social, cultural e histórico. Las dos reconocen y valoran el conjunto de instituciones liberales compren-

didadas bajo lo que comúnmente se denomina el “Estado de derecho”. Las posturas liberales y comunitaristas son tan amplias como el cristianismo en el ámbito religioso y el capitalismo en el de la economía. A lo largo del debate, en lo teórico y en lo práctico, las dos posturas han ido incorporando aspectos centrales de las críticas que se les han hecho. El mismo Rawls se ha autocrítico a partir de los planteamientos comunitaristas, otorgando importancia a la idea de comunidad en la dinámica liberal. Con todo ello, tenemos dos posturas que han acaparado las discusiones sobre las políticas de la gestión de la diversidad cultural. Se trata de posturas de pensamiento diferentes, contrapuestas, encontradas, bajo el referente de una misma tradición filosófica liberal que postula la idea de la existencia de un individuo indeleble. Se trata de posturas que contienen, a pesar de sus matices diferenciados, una tradición con las mismas raíces de pensamiento liberal de más de 2,000 años de existencia. Las dos nos permiten pensar el tema del multiculturalismo: la primera facilita el aspecto heurístico, la segunda el aspecto epistemológico, aunque las dos abarcan la dimensión política. Unos proponen hablar de un individualismo liberal integral o radical, otros de un comunitarismo liberal o individuo determinado.³⁸ Sus supuestas oposiciones han obnubilado la reflexión sobre otras formas completamente distanciadas de dicha tradición filosófica y que apelan al derecho del diálogo y al derecho a la diferencia desde lo colectivo, en donde el individuo no existe, sino más bien el particular, es decir, la persona capaz de expresar sus particularidades, sin denegar su esencia como persona y sus pertenencias colectivas, sean estas imaginadas o concretas, conscientes o inconscientes. Y este interaccionismo es lo que justamente nos da cuenta de los desafíos a los que se

³⁸Avineri y De-Shalit, 1992.

enfrentan las tecnologías de gobierno, como la laicidad y/o el multiculturalismo en la actualidad. El siguiente cuadro quizá nos permita entender las reflexiones y definiciones a las que hacemos referencia con respecto al individuo.

La problemática que busca visibilizar la siguiente gráfica tiene que ver principalmente con una interrogante epistemológica, es decir, con la manera en la cual se genera conocimiento sobre nuestras propias sociedades y sobre nosotros mismos a partir de la definición, concepción, interpretación y representación del ser humano en sociedad, en este caso el individuo. Como lo mencionamos al inicio de esta reflexión, la consideración de que el ser humano es un individuo, y de que la agregación de muchos de ellos hace sociedad, tiene implicaciones mayores en las teorías de la sociedad que advienen y sus posteriores propuestas de organización política, social y económica de la sociedad (políticas públicas). Ello supone, en efecto, la existencia de una serie de respuestas y formas de ver el mundo aparentemente generales por parte de los grupos humanos y, por lo tanto, con características posibles de gestionar mediante ciertas formas de organización.

En términos esquemáticos, pensar en la autonomía del individuo significa definirlo a partir de sus intereses, objetivos y fines. A partir de esta “epistemología” del ser humano, se establecen teorías de la acción social, que suponen potenciar dicho supuesto comportamiento del ser humano, que en este caso se llama contrato social, de manera que finalmente se establecen tecnologías de gobierno como las del multiculturalismo o de la laicidad para gestionar dichos comportamientos. El problema es que no estamos seguros de que los seres humanos puedan definirse sólo como individuos con objetivos e intereses particulares, sino también como personas que conviven e interactúan entre ellas, y de esa

interacción, conformar significados sociales que les proporcionan sentido a sus acciones y formas de acción en consecuencia. Entender tal interacción nos permitiría dar cuenta de que los intereses y acciones de las personas no son fijos ni perennes, sino que más bien dependen de la complejidad de los intercambios presentes.

En este sentido, cuando se aplican políticas multiculturales o basadas en los principios de la laicidad, sin duda encontramos una consideración del ser humano diverso, plural y exponencialmente diferenciado (proceso de secularización), en donde se aboga por reconocerlo y respetarlo (tolerancia), y con ello encontrar el espacio más justo y/o igualitario posible. Con estas políticas heredadas del contrato social, se garantizan, en el mejor de los casos, la autonomía del individuo y sus derechos por encima de determinismos colectivos o imposiciones indignantes para ellos. Curiosamente, es en el marco de dichos reconocimientos y políticas multiculturales que más relativismos culturales e intransigencias entre culturas se han encontrado y generado en la historia cultural de las sociedades. En los últimos 50 años, no se ha logrado evitar muchos genocidios, racismos, discriminaciones y violencias de origen cultural. Muchos han explicado esta situación subrayando que las técnicas de convivencia no han sido perfeccionadas (Habermas). Sin embargo, no es más que un argumento que va en la sempiterna cuestión de que las condiciones no se han dado para que se hagan efectivas las tecnologías de gobierno propuestas, cuando lo que parece comprender estos fenómenos es que las personas actúan a partir de significados sociales que se generan en la constante interacción. Este enfoque supera cualquier forma de tolerancia que quiera potenciarse; de hecho, no tiene nada que ver con la tolerancia y con que un encuentro termine forzosamente en intolerancias mortíferas, pues se trata de otra dimensión de análisis en donde se juegan factores de in-

interpretación que se vuelven sagrados o intocables para las personas involucradas, sea desde una reivindicación colectiva o desde una demanda personal. Y si ello no se comprende desde todas sus manifestaciones posibles, puede terminar en relativismos culturales violentos. Por ello, más allá del tema de las tolerancias, que sin duda son necesarias e ineluctables en la gestión de la pluralidad cultural, sobre todo si tiene que ver con la dimensión del Estado, la producción de conocimiento de lo que es sagrado para un grupo, y no para otro, de lo que genera sentido y significados sociales para un grupo y lo que no para otro, constituye el desafío actual de las tecnologías de gobierno, como la laicidad y el multiculturalismo. Y lo anterior no tiene el objetivo de buscar o encontrar un mundo feliz en donde haya “un régimen de convivencia armoniosa”, léase pacífica, sino una dimensión comprensiva del *otro*, una dimensión informativa del otro acerca de sus espacios de sacralidad, con el fin de ir más allá de la tolerancia para llegar a un espacio de conocimiento de los marcos interpretativos e identitarios de los otros. No es suficiente reconocer y respetar la importancia cultural de los siks y dejarlos portar su cuchillo en las instancias escolares como emblema sagrado cultural como sucede en Canadá si afuera del espacio educativo la tolerancia ya no es respetada; no es suficiente respetar la diversidad sexual en el espacio público institucional del Estado si afuera de éste encontramos homofobias mortíferas; no es suficiente reconocer la medicina tradicional en el seno de las instituciones hospitalarias si en su dinámica diaria no hay intercambio de saberes entre médicos hipocráticos y tradicionales en espacios de mutuo conocimiento donde el cuidado del cuerpo y la salud rigen la ética de convivencia; no basta con tener políticas migratorias si se desconocen los elementos simbólicos de la cultura acogida y terminan por ser discriminados como “bárbaros” por los locales, como el caso de los malís en

Estados Unidos; no se resuelven antiguas querellas culturales como las de Oriente y Occidente con tener políticas de igualitarismo político institucional si las discriminaciones para el acceso laboral por cuestiones de apariencia cultural existen, terminando en pugnas violentas como lo acontecido en los suburbios de París en el 2005; no se desaparecen desigualdades sociales pensando que las cuotas universitarias paliarán dichas brechas si éstas terminan con más discriminación y marginalización por parte de las comunidades en el seno de las universidades y de los miembros de las comunidades que no se vieron beneficiados, como sucede frecuentemente con las acciones afirmativas en las universidades de Estados Unidos, o con las políticas de oportunidades en las comunidades mal llamadas indígenas de la República Mexicana. La tolerancia encuentra su límite cuando periódicos o cineastas de países occidentales no dan la misma sacralidad a símbolos de Mahoma o de la religión musulmana que algunos grupos fundamentalistas, y hacen mofa o profanan la imagen de dicha religión, empujando a las masas a linchamientos sin sentido por supuestas agresiones a su cultura. La definición del individuo, de su contrato social, del ejercicio de la tolerancia para llegar a la justicia, no nos permite entender por qué la gente se mata o se ama por símbolos o elementos considerados sagrados o por qué se destruyen o se ayudan por sentimientos colectivos, más allá de su autonomía o libertad individuales. Políticas de migración, de cuotas en educación, laborales, o políticas de cuotas de acceso a oportunidades económicas igualitarias con base en ideas ontológicas del ser humano como el individualismo liberal (radical o determinado-liberalista o comunitarista) no son suficientes para generar convivencias pacíficas entre grupos humanos, pues la convivencia está más cercana de los significados sociales que se comparten de manera colectiva, sea consciente o inconsciente, imaginada, virtual o concreta,

que aquello que supuestamente se constituye a partir del individuo, o a través de determinantes de la comunidad hacia el individuo.

Por ello, aunque se tengan las mejores intenciones sobre la gestión de la diversidad cultural, no puede resumirse en una discusión entre liberales y comunitaristas, entre la autonomía del individuo y/o el determinismo de la comunidad sobre éste, sino a partir de una comprensión de los significados sociales que se constituyen en sociedad (a partir de la interacción) y de manera colectiva, y que hacen que la persona exista con un sentido de la acción que le es propio y sagrado. Por ello, la interrogante no sería cómo aplicar una tolerancia extendida (respeto y reconocimiento de las diferencias) para llegar a una justicia deliberativa o compensatoria para todos, sino cómo encontrar, a partir de la interacción entre los diferentes seres humanos, un punto ético donde se comparta la sacralidad de la convivencia. Se trata de conocer las fronteras de dichas sacralidades para a su vez entender los sentidos de la acción de las personas. Asimismo, estamos hablando del tema de la constitución de la infraestructura política, pero sobre todo mental, que puede establecerse alrededor de dicha lógica de interacción. Por ello, una cosa es hablar de la promoción de la tolerancia y del derecho a la diferencia, y otra diferente que realmente estemos preparados para comportarnos de tal manera en la vida cotidiana, sólo porque debemos respetar y reconocer, o incluso que las mismas políticas de desarrollo estén adaptadas a esta nueva perspectiva e intención políticas de ser “guardianes de la pluralidad”. Se trata de desafíos que traen consigo las propuestas políticas del multiculturalismo y la laicidad. Hecho que no deja de llevarnos a replantear nuestras definiciones establecidas sobre lo justo y lo equitativo, y que depende principalmente del proyecto de sociedad que se desee, que predomine, o que mejor se promueva; depende, en suma, de la capacidad de diálogo y del grado de

influencia que pueda tener un grupo sobre otro, desde el ámbito personal hasta en términos del expansionismo cultural.

Aquí se encuentran las dificultades para establecer la infraestructura que seguirá el proyecto de sociedad multicultural y de laicidad, pues si bien el discurso unitario predominante durante la época de la Modernidad se ha desgastado, la herencia que legó —negación de la fuerza y presencia (legítima o no, encubierta o no) de la mezcla, del intercambio plural— sigue presente en el comportamiento del ciudadano y en las concepciones de políticas. Asimismo, el problema es fijar los parámetros necesarios en toda sociedad (leyes y normas) y sus formas de comportamiento, que conforme al proyecto democrático puedan lograrse a través de un común consenso, aunque la historia y el tiempo se han encargado de mostrar que dichos parámetros, reglas, normas y leyes tienden en la mayoría de las veces a beneficiar a largo plazo a una minoría específica.

La tradición liberal ha logrado establecer modos de respeto de los derechos individuales; sin embargo, está preñado de intereses, que a su vez corresponden a las creencias e ideologías que sustentan un proyecto de sociedad particular. Para el caso que nos compete, parece que la definición predominante del multiculturalismo sigue teniendo una visión individualizante del proceso del mestizaje, en donde se concibe una sociedad compuesta por grupos que se suman para formar una sociedad unificada (proyecto del *melting pot* o choque de civilizaciones). Claramente, el multiculturalismo se presenta como una proposición liberal con sus atributos y contradicciones, que plantea el respeto y la tolerancia a la cohabitación entre diferencias de toda índole, tratando de insertarlas en el proyecto progresista de la democracia igualitaria sin difundir las infraestructuras que promuevan no sólo el intercambio, sino también la dinámica misma de la interacción cultural. Para decirlo de manera tajante,

se diría más bien que los desafíos que encuentran hoy las tecnologías de gobierno, como el multiculturalismo y la laicidad, tienen que ver (mas no se resume en) con transformar cuestiones como el respeto de las *diferencias* por el conocimiento de la *diversidad*, pasar del re-conocimiento de los pluralismos culturales a la convivencia en las diversidades; transformación de los derechos del individuo por derechos de la diferencia; paso de la tolerancia en el plano del diálogo; respeto de la vinculación; transición de la integración a la inclusión, de la distribución a la compensación, de la competitividad a la complementariedad, de la igualdad a la equidad, de la neutralidad a la imparcialidad. Como puede verse, no se trata solamente de puntos de vista en oposición, sino de semánticas a partir de las cuales se conciben formas de organización política-económica-social precisas. Así, el reconocimiento de las diferencias ciertamente es una característica fundamental de la identidad y del patrimonio de los ciudadanos y constituye un recurso inestimable para el futuro de un país, por lo que la población debe sensibilizarse a este hecho. Sin embargo, no significa que la población y las políticas promuevan una forma de pensamiento ecosófica, es decir, que plantee la imposibilidad de vivir sin el otro. Si destruyo al otro, tarde o temprano me destruiré a mi comunidad y a mí mismo.

Del mismo modo, promover la participación en conjunto y en equidad de los individuos y de las colectividades de todos los orígenes para la evolución de la nación y el moldeamiento de todos los sectores de la sociedad, y ayudarlos a eliminar todo obstáculo a tal participación, no significa que la forma de organizar el espacio, el tiempo, las relaciones y los intercambios no esté ya preestablecida con antelación a partir de una visión particular de una cultura, que en este caso es la del mundo liberal de la Modernidad. La cuestión con el multiculturalismo a la Klilmlicka

es que algunos dan por sentado que la interacción se hace de manera automática, y además de forma óptima, a partir del reconocimiento de las diferencias, y que la concepción de las reglas de intercambios se cambian por ósmosis. Se supone que la laicidad resuelve esta aspecto al decir que al defender los derechos del otro se garantizan los de cada quien, pero aún así, esto no soluciona la interrogante de la diversidad en convivencia, cuyo diálogo está basado en el conflicto de las interpretaciones diferenciadas. Se trata de plantear el deber-ser de que “escuchar a los otros me permitirá entender mis puntos comunes para socializar con el Otro”.

FUENTES CONSULTADAS

- AVINERI, Shlomo y Avner De-Shalit (eds.) (1992), *Communitarism and Individualisms*, Nueva York, Oxford University Press.
- BAUBÉROT, Jean (2010), *Les laïcités dans le monde*, París, PUF.
- _____ (2005), *Historia de la laicidad francesa*, México, El Colegio Mexiquense.
- _____ y Micheline Milot (2011), *Laïcités sans frontières*, París, Editions du Seuil.
- BAUMAN, Zygmunt (2005), *Ética posmoderna*, Bertha Ruiz de la Concha (trad.), México, Siglo XXI Editores.
- BENTHAM, Jeremy (2012) [1780], *The Principles of Morals and Legislation*, Londres, T. Payne.
- BLANCARTE, Roberto, Caro Nelly y Daniel Gutiérrez Martínez (coords.) (2012), “Relación Estado-Iglesias. Notas para su reflexión”, en *Laicidad: estudios introductorios*, México, El Colegio Mexiquense.
- BOBBIO, Norberto (1996), *Libéralisme et démocratie*, París, Éditions du Cerf.

- BREÑA, Roberto (1995), “El debate entre el liberalismo y el comunitarismo”, *Política y Gobierno*, vol. II, núm. 2. México, CIDE.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (2006), *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores.
- DWORKIN, Ronald (1989), “Liberal Community”, *California Law Review*, vol. 77, núm. 479, disponible en <http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol77/iss3/2>
- FERGUSON, Adam (1995) [1767], *An Essay on the History of Civil Society*, Londres, Transaction Publishers.
- GALSTON, William (1988), “Liberal Virtues Kantian Cosntructivism in Moral Theory”, *The American Political Science Review*, vol. 82, núm., diciembre, American Political Science Association, pp. 1277-1290.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2003), “Colonialismo interno (una redefinición)”, *Revista Rebeldía*, núm. 12, octubre, disponible en <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (2012a), *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI Editores/El Colegio de México/UNAM.
- (2012b), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas de la diversidad*, México, Siglo XXI Editores/El Colegio de Sonora/El Colegio Mexiquense.
- (coord.) (2010), *Epistemología de las identidades*, México, UNAM.
- HAYEK, Friedrich von (2007), *Droit, législation et liberté*, París, Quadrige.
- (1994), *La constitution de la liberté*, París, Litec.
- (1948), *Individualism & Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press.

- HUIZINGA, Johan (1982) [1919], *El otoño de la edad media*, Madrid, Alianza editorial.
- JEFFREY, Alexander (2006), *The Civil Sphere*, Nueva York, Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press.
- MAFFESOLI, Michel (2004), *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI Editores.
- MISES, Ludwig von (1962), *The Free and Prosperous Commonwealth: An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism*, Princeton, New Jersey.
- MULHALL, Stephen y Adam Swift (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- PARETO, Wilfred (1984), *The Transformation of Democracy*, New Jersey, Transaction Publishers.
- RAWLS, John (1979), *Teoría de la Justicia*, México, FCE.
- RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Nueva York, Oxford University Press.
- SALLES, Vania (2000), “Modernidad”, en Laura Baca *et al.* (comps.), *Léxico de la Política*, México, FLACSO/SEP-Conacyt/Heinrich Böll Stiftung/FCE.
- SANDEL, Michael (1988), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STUART MILL, John (2011) [1859], *On Liberty*, Cambridge, Cambridge Library.

- TAM, Henry (1988), *Communitarianism: A New Agenda for Politics & Citizenship*, Basingstoke, Macmillan.
- WALZER, Michael (1993), *Las esferas de la justicia*, México, FCE.
- WEBER, Max (2003), *op. cit.*

Bibliografía mínima básica

- BELL, Daniel (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BOBBIO, Norberto (1988), *Las ideologías y el poder en crisis: pluralismo, democracia, socialismo, comunismo, tercera vía y tercera fuerza*, Juana Bigozzi (trad.), Barcelona, Ariel.
- BREÑA, Roberto (1995), “El debate entre el liberalismo y el comunitarismo”, *Política y Gobierno*, vol. II, núm. 2. México, CIDE.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (2006), *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores.
- FARREL, Martín Diego (1997), *Utilitarismo, liberalismo y democracia*, México, Fontamara.
- GIDDENS, Anthony (1999), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, España, Taurus.
- _____ (1994), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- GOYARD-FABRE, Simone (1983), *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.
- GUTMAN, Amy (ed.) (1994), *Multiculturalism. Examining the politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

- HABERMAS, Jürgen (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- HUNTINGTON, Samuel (1997), *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós.
- JELIN, Elizabeth (1996), “La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad”, en E. Jelin, *et al.*, *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
- KLEISING-REMPEL, Úrsula (coord.) (1996), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés.
- KYMLICKA, Will (1985), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- MACÍNTYRE, Alasdair (2001), *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.
- MERQUIOR, José G. (1997), *Liberalismo viejo y nuevo*, México, FCE.
- MOUFFE, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía y pluralismo, democracia radical*, España, Paidós.
- MULHALL, Stephen y Adam Swift (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE.
- OLIVÉ, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/ Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- _____ (comp.) (1993), *Ética y diversidad cultural*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/ FCE.
- RAWLS, John (2002), *La justicia como equidad, una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- RIVERA LÓPEZ, Eduardo (1999), *Ensayo sobre liberalismo y comunitarismo*, México, Fontamara.

- SANDEL, Michael J. (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, María Luz Melón (trad.), Barcelona, Gedisa.
- SARTORI, Giovanni (2003), *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, México, Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México.
- STUART MILL, John (1991), *Sobre la libertad*, México, Gernika.
- TAYLOR, Charles (2001), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE.
- TOURAINÉ, Alain (1999), *¿Cómo salir del liberalismo?*, España, Paidós.
- WALZER, Michael (2001), *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós.
- WIEVIORKA, Michel (1998), “Is Multiculturalism the Solution?”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 5, septiembre, Routledge.

LAICIDAD Y LIBERTAD RELIGIOSA
COMPENDIO DE POLÍTICA
ECLESIAÍSTICA LIBERAL

PIERLUIGI CHIASSONI

Every one is Orthodox to himself

J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 1689

*The French constitution hath abolished or renounced Toleration,
and Intolerance also, and hath established universal right of conscience.*

Toleration is not the opposite of Intolerance, but is the counterfeit of it.

Both are despotisms. The one assumes to itself the right of with-holding

Liberty of Conscience, and the other of granting it.

*The one is the pope armed with fire and faggot,
the other is the pope selling or granting indulgences.*

The former is church and state, the other is church and traffic

T. PAINE, *Rights of Man*, 1791

*Ahora el proceso tiene que afectar las religiones y sus sacerdotes,
quienes pretenden hablar tomando inspiración de un saber ficticio*

y de preceptos sacados de libros llenos de falsedades

C. A. VIANO, *Libertà dalla religione*, 2006

INTRODUCCIÓN

“Justicia” y “verdad” son quizá las palabras más importantes de nuestro lenguaje valorativo. Apuntan a cuestiones capitales eternas y universales cuya solución afecta de una manera profunda las vidas de los seres humanos. “Laicidad (del Estado)” y “libertad religiosa”, en cambio, parecen gozar de una importancia limitada: local, en el interior de una cultura particular o, más bien, de una dirección particular del pensamiento práctico dentro de una cultura específica (la cultura occidental). Una impresión semejante debe, no obstante, considerarse equivocada. Los dos términos evocan doctrinas éticas e instituciones jurídicas que, en efecto, pertenecen a un contexto cultural determinado. Genealógicamente, dichas doctrinas e instituciones se sitúan en el marco del pensamiento occidental “moderno”: representan, según una opinión pacífica, dos de los rasgos principales de la modernidad jurídico-política, estrictamente asociados al pensamiento crítico del siglo XVII y a la Ilustración.¹ Sin embargo, si dejamos de lado la historia de las ideas y nos ponemos en la perspectiva de la ética normativa (en tanto conjunto de doctrinas dirigidas en hipótesis a todos los agentes morales de todos los tiempos y los lugares), laicidad y libertad religiosa no son simplemente unas exigencias transitorias de una forma de vida especial, sino que tienen una relevancia práctica universal a la par de la justicia y de la verdad. Según los partidarios de esta idea, aquellos que las menosprecian y que enfatizan el pretendido carácter local y contingente de ellas frente a la “necesidad”

¹Hablo de “pensamiento crítico” para referirme al pensamiento filosófico, filosófico-político y/o teológico de los que, en un contexto general de choque de ortodoxias, tomaron posición a favor de la tolerancia, de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa: Pierre Bayle, John Locke, Baruch Spinoza, Samuel Pufendorf y Roger Williams pertenecen a esta dirección. El origen del pensamiento crítico en materia de religión remonta en última instancia a la reforma protestante y, más precisamente, a los reformadores soci-nianos y arminianos. Véase Ruffini, 1967: 36 ss.

de justicia y de verdad olvidarían que laicidad y libertad religiosa tienen mucho que ver con estos valores sagrados. Sin laicidad y sin libertad religiosa —sugieren ellos, encontrando testimonios en la historia—, “verdad” y “justicia” corren el riesgo de volverse ilusiones retóricas, funcionando como herramientas de propaganda para justificar injusticias, mentiras, hipocresías institucionalizadas, así como la opresión del libre pensamiento y de la libre investigación y la violación de la dignidad de los humanos.

El desafío entre partidarios y adversarios de la laicidad y de la libertad religiosa tiene un alcance más amplio de lo que puede parecer desde una mirada superficial: representa, pues, un desacuerdo radical de actitudes y evaluaciones que atañe a la conformación misma del mundo moral, oponiendo utopías liberales o sinceramente misioneras, y en cada caso no autoritarias, por un lado, a utopías autoritarias e imperialistas, a menudo disfrazadas de misioneras, por el otro.² Se trata además, como fácilmente puede constatarse, de un desafío que se ha vuelto capital para el futuro de los derechos humanos, frente a los fundamentalismos religiosos, que hoy en día afectan a casi toda parte del mundo.³

A continuación, me propongo proporcionar un compendio de la doctrina liberal de la laicidad del Estado y de la libertad religiosa que comprenda una doctrina de las garantías jurídicas, en aras de sugerir que ésta tendría que ser aceptada por cualquier agente moral, creyente o no cre-

²Esta tipología de las utopías se encuentra en Nozick, 1974: 319-320. En las primeras páginas de *A Letter Concerning Toleration*, John Locke distingue claramente, sin denominarlas así, la concepción imperialista de la religión cristiana —que considera falsa y fruto de las ambiciones mundanas de sus partidarios— de la concepción misionera, que correspondería, en cambio, a la *True Christian Religion* según el ejemplo del “Prince of Peace, who sent out his Soldiers to the subduing of Nations, and gathering them into his Church, not armed with the Sword, or other Instruments of Force, but prepared with the Gospel of Peace, and with the Exemplary Holiness of their Conversation” (Locke, 2010: 11).

³Véase, por ejemplo, los análisis de Viano, 2008; Zagrebelsky, 2008; Nussbaum, 2012: 1-58.

yente, que comparta una ética genuinamente respetuosa de la dignidad de cada ser humano. La tarea requiere, antes que todo, arrojar luz sobre los términos clave de la doctrina: “libertad religiosa”, “laicidad”, “Estado laico” y otros que, como veremos, están estrictamente conectados a ellos. La lucha a favor o en contra de la laicidad del Estado y de la libertad religiosa, cabe observar, asume a menudo formas insidiosas. Hoy en día, en las sociedades occidentales, (casi) nadie se declara lisa y llanamente enemigo de ambas. La batalla se da, más sutilmente, oponiendo la “verdadera” (y “sana”) laicidad y la “verdadera” (y “sana”) libertad religiosa, a formas de laicidad y de libertad religiosa que serían, en cambio, falsas y peligrosas. En la disputa, algunos (entre los cuales hay quienes suelen vestir túnicas de varios colores: negras, purpúreas, blancas) llegan hasta el punto de contraponer la laicidad del Estado a la libertad religiosa, como si fuesen las banderas de dos ejércitos enemigos.⁴ Toda la región aparece encubierta por la niebla espesa de una guerrilla ideológica cuyo intento es confundir y ocultar los verdaderos rasgos de la doctrina liberal, proporcionando de ella una imagen pervertida y desviadora. Asimismo, uno de los fines de la presente reconstrucción será también el de disolver las nieblas, de forma que las líneas de la doctrina liberal y de su política eclesial aparezcán en toda pureza.

“LIBERTAD RELIGIOSA”: CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Hay maneras muy diferentes de entender qué es libertad religiosa. Ninguna de ellas puede tener la pretensión de representar “la” concepción “verdadera” de “la” libertad religiosa en el mundo moral, sino que, por

⁴Véase, por ejemplo, el discurso recién pronunciado por el arzobispo de Milán, cardenal Angelo Scola, en ocasión de la fiesta patronal de Santo Ambrosio (Dazzi, 2012: 27).

supuesto, se presentan como estrategias retóricas que buscan ser aceptadas, apelando más a la fuerza de la sugestión que en consideración de sus conexiones con valores últimos o de sus consecuencias prácticas. Dicho esto, es una verdad histórica indudable, aunque frecuentemente pasada por alto, que la idea de “libertad religiosa” más antigua entre las que compiten en el debate ético-normativo actual surge dentro del pensamiento moderno, en los siglos XVII y XVIII, y se consolida y se precisa en los siglos XIX y XX como rasgo esencial de una postura caracterizada por un individualismo deontológico marcado, que suele llamarse “liberalismo”.

Los principios básicos del liberalismo son dos: el de igual soberanía individual y el del daño. El primer principio considera a cada individuo, en tanto agente moral autónomo y responsable, en “soberano” frente a las formaciones sociales en las que se encuentra fatalmente involucrado en las diferentes estaciones y circunstancias de su vida. Rechazando el milenario “modelo aristotélico” con su holismo (el todo vale más que cada una de sus partes) y organicismo (el organismo social vale más que cada uno de sus órganos), el primer principio afirma la supremacía axiológica del individuo sobre la familia, la sociedad, las comunidades y el Estado, rebajándolos a instituciones dotadas de un valor puramente instrumental, las cuales tienen que respetar a cada individuo y su autonomía moral. El segundo principio atribuye a cada individuo el derecho de actuar conforme sus decisiones autónomas, a condición de que su conducta no cause daño a otros individuos (en forma de lesiones a la vida, la salud, la integridad física, los bienes, el honor). Las conductas dañosas deben ser prohibidas en derecho y justifican moralmente la intervención

sancionadora y, si es necesario, el uso de la fuerza por parte del Estado.⁵ Según el liberalismo, dentro de los límites del principio del daño —y, cabe añadir, de un deber general de solidaridad social que cada agente moral libre y racional asumiría en condiciones ideales de elección—, la soberanía individual requiere que los individuos sean titulares de derechos (humanos, fundamentales, constitucionales) de libertad frente al Estado y la sociedad. Uno de tales derechos es el derecho de (a la) libertad religiosa.

La fisonomía de este derecho en el pensamiento liberal no siempre es dibujada de forma tajante. Desde una perspectiva de reconstrucción razonable, la identidad de la libertad religiosa puede ser precisada mediante una doble caracterización, negativa y positiva. En negativo, la libertad religiosa es algo diferente tanto de la libertad de pensamiento (la libertad en materia de investigación filosófica y científica, la libertad del espíritu individual frente a los vínculos impuestos por la búsqueda de la verdad por los dogmas y prejuicios respaldados por potencias temporales u espirituales), como de la libertad eclesiástica (el derecho de una confesión religiosa determinada a imponer el cumplimiento de sus propios preceptos morales y rituales, en una o más sociedades en todas las dimensiones de la vida de los individuos).⁶ En positivo, la libertad religiosa presenta conexiones íntimas con la libertad de conciencia: es, como veremos pronto, una especificación de la libertad de conciencia en materia religiosa. Desafortunadamente, la noción de “libertad de conciencia” no es, a su vez, ni unívoca ni determinada. En efecto, existen concepciones diferentes, que

⁵En la sumaria caracterización del liberalismo proporcionada en el texto, he considerado básicamente dos fuentes: Mill, 1991, y Rawls, 1996 y 1999. Del “modelo aristotélico”, en oposición al “modelo iusnaturalista”, trata N. Bobbio, 1979.

⁶F. Ruffini, 1967: 5-8.

tienen consecuencias prácticas diversas. Asimismo, un análisis que permita destacar claramente la libertad religiosa liberal, en su conexión con la libertad de conciencia liberal, de otras concepciones de la libertad religiosa y de conciencia: en particular, de la concepción eclesiástica, todavía influyente en los países latinos, profesada por los altos mandos de la Iglesia católica.

CONCIENCIA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

El término “conciencia” comparece con frecuencia en expresiones utilizadas en los discursos cotidianos. Además de referencias directas (“Mi conciencia prohíbe hacer esto”), se habla, por ejemplo, de los “dictámenes de la conciencia” (“Me apegaré a los dictámenes de mi conciencia”) y de la “voz de la conciencia” (“La voz de la conciencia me dice que debo tener una postura neutral”). En tales usos, “conciencia” se refiere, *grosso modo*, al conjunto de los preceptos y convicciones morales fundamentales de un individuo.⁷

Los términos “dictámenes” y “voz”, sin embargo, son el signo indudable de una manera de pensar arcaica, caracterizada por un animismo primordial inclinado hacia las prosopopeyas, que erige la conciencia en un “ser” en el interior de cada individuo, el cual gozaría de una vida propia (“la vida de la conciencia”) frente a la de su huésped. Este modo de ver lleva consigo algunas imágenes que todos nosotros conocemos bien, pero que merecen ser brevemente traídas a colación.

⁷La “conciencia” es a menudo concebida también como una “facultad”: la facultad, presente en todos los seres humanos, que sirve, si ellos lo quieren, para perseguir la búsqueda del “fin” o “sentido último” de la vida (Nussbaum, 2008: 19). La conciencia-facultad (conciencia-actividad), sea lo que sea, se destaca de la conciencia-normas morales fundamentales (conciencia-producto). Para una breve historia de “conciencia” véase, por ejemplo, Viano, 2011: 16 ss.

Una primera imagen es la del individuo como un ser que vive *bajo la vigilancia*, dentro de sí mismo, de una entidad (un órgano) que lo espía de manera incesante (“la conciencia nunca se duerme”), la cual *habla* recordando lo que en cada ocasión debe o no debe hacerse.

Una segunda imagen es la del individuo como un ser que está *dominado*, en el interior de sí mismo, por una entidad (un órgano) que, como un sargento instructor inflexible, ordena la manera en la cual conducirse en toda ocasión.

Una tercera imagen es la del individuo como un ser que se encuentra *empujado*, dentro de sí mismo, por una entidad (un órgano) que, como un pastor sabio, lo conduce hacia el bien y lo desvía del mal (“las picaduras de la conciencia”).

Una cuarta imagen, en fin, es la del individuo como un ser *afligido por tormentos* de los cuales no puede escapar, ya que, en el interior de sí mismo, una entidad (un órgano) lo persigue cada vez que haya pasado por alto sus dictámenes, haya ignorado sus órdenes y no haya percibido sus picaduras (“los tormentos de la conciencia”, “las mordeduras de la conciencia”).

A estas imágenes del pensamiento arcaico se acompaña la idea según la cual la conciencia habla con voz verdadera: sus dictámenes, lejos de ser arbitrarios, casuales o caprichosos, reflejarían preceptos morales *objetivos* (no subjetivos), *absolutos* (no relativos), *vinculantes* (no opcionales). Por lo tanto, la conciencia, según esta personificación, se revela como el órgano de *heterodirección* del individuo: un *microchip* ético-normativo subcutáneo que funciona como un vehículo de condicionamientos externos (a la manera de lo que pasó al protagonista de la película *The Manchu-*

rian Candidate).⁸ Siguiendo la voz de la conciencia, actuando conforme a sus dictámenes, cada individuo cumple con normas no producidas por él mismo, ni por otro ser humano: normas inmanentes en la naturaleza de las cosas, normas trascendentes que proceden de la razón y/o voluntad de uno o más seres trascendentes.

El análisis de la idea de conciencia desarrollado hasta aquí sería gravemente incompleto sin considerar un aspecto ulterior, de importancia capital. En la visión de los clérigos de las morales institucionales (por ejemplo, de los ministros de algunas morales religiosas), los dictámenes de la conciencia, su voz, no llegan *directamente y personalmente* a cada individuo, sin la obra de intermediarios. Ellos llegan —y *tienen que* llegar— por medio de la institución: en otras palabras, compete sólo a la institución misma —y, más precisamente, a sus dignatarios— establecer en última instancia, actuando de intérprete infalible e inapelable, *cuáles* son los dictámenes de la conciencia, *qué* tiene que decir su voz para ser *verdadera*. Sobre esta base, la conciencia se presenta no sólo como órgano de *heterodirección*, sino además de heterodirección *autoritaria* de la conducta de los individuos.

En la historia de la cultura filosófico-jurídica y filosófico-política occidental, la concepción heterónoma y autoritaria de la conciencia caracteriza la cultura cristiana medieval. La modernidad generó la transición de la conciencia heterónoma y autoritaria a la idea de una conciencia *autónoma*. En el proceso hace falta destacar dos etapas.

La primera etapa ve la afirmación de una concepción todavía heterónoma pero antiautoritaria e individualista de la conciencia. La conciencia

⁸Un ejemplo más noble se encuentra en algunos versos de John Milton, *Paradise Lost*: “And I [God, N. de R.] will place *within* them [men, N. de R.] *as a guide/My Umpire Conscience*” (citado por Walzer, 1970: 121, cursivas mías).

mantiene la función de órgano de heterodirección de los individuos. Sin embargo, cada individuo deviene ahora él solo intérprete autorizado de sus dictámenes: el único agente competente, en última instancia, para conocer lo que la conciencia requiere; el único agente competente para formar su conciencia, rechazando la interferencia de sedicentes intermediarios terrenos.⁹ De forma que, también en este contexto de heterodirección trascendente, cada individuo adquiere el valor de *sujeto* moral: un agente en última instancia responsable del conocimiento, de la interpretación y aplicación de las normas morales fundamentales que deben regir su vida. El conocimiento de lo bueno y de lo malo, sea dicho de paso, lleva consigo la asunción automática del deber de actuar en forma moralmente correcta, según un modo de pensar antiquísimo, y muy problemático, que en la metaética contemporánea se encuentra bajo el rótulo de “internalismo”.

En la segunda etapa, en cambio, la conciencia deviene el espejo de la *libertad moral* (negativa) y de la *autonomía moral* (“libertad moral positiva”, poder normativo moral) de cada individuo. Ya sea que se trate de conocerlos o de elaborarlos creativamente después de una cuidadosa reflexión, los preceptos y las convicciones morales fundamentales que constituyen la conciencia de un individuo, *valen* para él, *si y sólo si*, éste, ejercitando su autonomía, los haya “impuesto” a (y para) sí mismo: los

⁹La concepción heterónoma antiautoritaria comparece, por ejemplo, en las palabras pronunciadas por Martín Lutero, frente a la Dieta de Worms, el 18 de abril de 1521: “Nisi convictus fuero testimoniis Scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque Conciliis solis credo, cum constet eos errare saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei: revocare neque possum neque volo quidquam, cum contra conscientiam agere neque tutum sit, neque integrum. Hier stehe ich. Ich kan nicht anders. Gott helff mir. Amen” (citado por Passerin D’Entrèves, 1973a: 46, nota 9). En otro pasaje saliente, Lutero afirma: “En las conciencias Dios quiere ser solo y quiere que su palabra sola reine” (citado por Ruffini, 1967: 37).

haya aceptado, mediante una elección libre, como preceptos y convicciones fundamentales o estrellas para *su* navegación en el mar de la praxis.

A las dos concepciones de la conciencia, hasta ahora, someramente evocadas —la concepción heterónoma autoritaria de la premodernidad y la concepción de la modernidad centrada en el valor de la autonomía individual— corresponden dos concepciones diferentes del derecho (moral y eventualmente jurídico-positivo) a la libertad de conciencia: una concepción *autoritaria* y una concepción *libertaria*. La primera considera la libertad de conciencia como el derecho de cada individuo de actuar conforme a los preceptos de la recta conciencia heterónoma-autoritaria.¹⁰ La segunda, en cambio, considera la libertad de conciencia como el derecho de cada individuo de actuar conforme a los preceptos de su conciencia autónoma-libertaria.¹¹

La libertad de conciencia heterónoma-autoritaria conlleva problemas de conservación de la paz social, ya sea dentro de un Estado o en el ámbito internacional. Esto ocurre por varios motivos, entre los cuales destacan los siguientes. Las conciencias heterónomas-autoritarias son morales sustanciales compuestas típicamente por *normas imperativas* (que mandan o prohíben conductas) que conllevan una pretensión intrínseca de *validez universal*: que son, en otros términos, obligatorias y vinculantes también para los que no las acepten (*contra nolentes*).¹² Desde esta pretensión, las conciencias heterónomas-autoritarias son conciencias

¹⁰Un análisis ejemplar del concepto de libertad normativa, y más precisamente de lo que quiere decir “tener la libertad de”, se encuentra en J. Rawls, 1999: 176 ss.

¹¹Según Ruffini, 1967: 11, la libertad de conciencia “suele definirse como la facultad del individuo de creer en lo que más le gusta, o bien de no creer en nada, si le gusta más”, pero hace falta considerar que ella cae en el campo de lo jurídico, no ya en sí misma ni en su dimensión “interior”, sino en su dimensión “exterior”, es decir, en tanto “da origen a manifestaciones exteriores y, por lo tanto, jurídicamente relevantes”.

¹²Los partidarios de conciencias heterónomas-autoritarias se contentan, a veces, con una sumisión formal y pública a los preceptos de su moral y asumen al mismo tiempo una postura de tolerancia frente a las conductas heterodoxas, hasta que éstas sean privadas y encubiertas. Lo que a menudo les interesa es humillar

imperialistas: representan la carta moral fundamental de utopías imperialistas, aunque, por exigencias estratégicas, éstas suelen presentarse disfrazadas de utopías misioneras. La norma fundamental de las conciencias heterónomas-autoritarias puede ser una simple norma de conducta o bien una norma “doble”, de competencia y de conducta. En el primer caso, ella reza más o menos así: “Debes actuar según los preceptos de la justa moral y hacer que ellos sean observados por todos los demás hombres y mujeres”. En el segundo caso, la norma fundamental dicta algo así: “Debes actuar según los preceptos morales que la divinidad, en su sabiduría y voluntad inescrutables, ha promulgado y/o promulgará, y hacer que ellos sean observados por todos los demás hombres y mujeres”. Las conciencias heterónomas-autoritarias son en fin, estructuralmente, conciencias *antiindividualistas*, que consideran al individuo como un súbdito en un estado de minoría perenne. Como consecuencia de tales rasgos —imperativismo, imperialismo, antiindividualismo—, las conciencias heterónomas-autoritarias son conciencias cuyos adeptos soportan mal las formas de vida no homologadas a la suya. Pueden tolerarlas; pero, si lo hacen, siempre se trata de concesiones temporáneas, sugeridas por razones de oportunidad, de forma que ellas pueden ser, y a menudo son, revocadas, cuando el viento de la historia deviene favorable. Las conciencias heterónomas-autoritarias se inclinan hacia la intolerancia (“Puesto que Dios existe, y está con nosotros, todo nos es permitido”) y el paternalismo (“Los que no comprenden, o no quieren comprender, tienen que ser ayudados y hasta constreñidos a comprender, en aras de su propio y verdadero bien”). Adoradas por masas de fanáticos oportunamente instigados por clérigos a su vez fanáticos o sin escrúpulos —lo que pasó muchas

la dignidad individual, empujando las conductas que ellos consideran desagradables en la ciénaga de los ilícitos arbitrariamente tolerados y del chantaje.

veces en la historia, también reciente, y puede todavía ocurrir—, las conciencias heterónomas-autoritarias son fuentes de violencia, eversión, guerra civil, terrorismo interno e internacional.¹³

Pasando a la libertad de conciencia libertaria, esta última presenta en cambio problemas de coordinación de las acciones de individuos que son —y tienen que ser considerados y respetados como— agentes morales libres e iguales. Hace falta poner de relieve unos rasgos de las conciencias autónomas protegidas por el derecho de libertad de conciencia libertaria. Cada agente moral (que se considere) autónomo es celoso no sólo de su autonomía, sino también de los demás, pues la considera un bien merecedor de protección universal; el respeto y la defensa de la autonomía moral de *cada* individuo son partes integrantes de su concepción del universo y de la vida moral. Así pues, la concepción autonómica de la conciencia es radicalmente *individualista* (sólo hay individuos, con sus conciencias autónomas) y *antiimperialista* (ningún individuo puede ser constreñido a vivir según normas morales elegidas por otros, ni siquiera si las normas provienen de un supremo creador infinitamente sabio, aunque sea para su bien, porque sólo el individuo mismo debe ser el juez inapelable acerca de lo que está bien o mal para sí). Esta postura se refleja en una norma fundamental de la autonomía de la conciencia, que es una norma

¹³Una manifestación tajante del espíritu de eversión que caracteriza las concepciones heterónomas-autoritarias de la conciencia ocurrió en Italia hace unos años en conexión con el “caso Englaro” (la joven mujer que después de un accidente automovilístico vivió durante 18 años en estado de coma vegetativo, para la cual el padre pidió la posibilidad de terminar con los tratamientos médicos que la mantenían con vida). Frente a una autorización judicial, el gobierno intentó prevenir su ejecución mediante un decreto-ley. El presidente de la República hizo saber que nunca habría firmado tal decreto, siendo él manifiestamente inconstitucional. Algunos de los altos mandos de la Iglesia católica gritaron entonces que la ejecución de la autorización judicial tenía que ser bloqueada a cualquier costo, incluso el de vulnerar la Constitución. Otras manifestaciones son los recién episodios de “caza al cristiano” en la África ecuatorial, por manos de fundamentalistas islámicos, y en India, por manos de extremistas hindús, o bien de “caza al idólatra” en la África sahariana, por manos de fundamentalistas islámicos.

de competencia que se acerca a lo siguiente: “Puedes darte las normas morales que consideres y, bajo tu propia responsabilidad, puedes actuar conforme a ellas, hasta y a condición de que tu conducta no comprometa la igual autonomía moral de los otros individuos”.

La concepción autonomista y libertaria de la conciencia requiere que la libertad de conciencia individual sea protegida por el derecho mediante la adscripción de oportunos derechos fundamentales (constitucionales). Los Estados de derecho constitucionales y democráticos parecen entonces proporcionar el contexto institucional ideal, mientras que la concepción heterónoma-autoritaria encuentra su forma jurídico-política óptima en los Estados éticos (teocráticos, [neo]confesionales, absolutos, totalitarios, autoritarios). Hay más. La libertad de conciencia protegida por el Estado constitucional no puede ser sino la libertad de conciencia libertaria: en efecto, si él protegiera la libertad de conciencia heterónoma-autoritaria, ésta sería necesariamente la libertad de conciencia según *una* concepción heterónoma-autoritaria *determinada*; el pluralismo moral sería por lo tanto eliminado y el Estado constitucional se volvería un Estado ético. La libertad de conciencia libertaria, cabe observar, protege también la libertad de cada individuo de ponerse bajo la dirección de autoridades morales externas, sean ellas terrenas o trascendentes. Con un límite insuperable: la libertad de cada individuo de vincularse a sí mismo no puede implicar el derecho de constreñir con el mismo vínculo a los demás que no quieran ser vinculados. Cada individuo es libre —dentro de algunos límites— de ser el servidor de castas sacerdotales, de funcionarios de partidos, de jefes carismáticos, de profetisas, magos, encanta-

dores, etcétera. No es “libre” —no tiene el derecho, ni moral, ni jurídico— de pretender que los demás también sean servidores si no lo desean.¹⁴

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

En la historia del pensamiento y de las instituciones occidentales, (el derecho a) la libertad de conciencia libertaria se precisa y se afirma en conexión con (el derecho a) la libertad religiosa. La pieza que hace falta considerar a continuación atañe a las relaciones entre libertad de conciencia y libertad religiosa. Éstas están lejos de ser claras, pues hay una tendencia evidente a confundirlas: ya sea hablando de “libertad de conciencia y libertad religiosa” como si fueran dos cosas inextricablemente conectadas entre sí, que tienen que ser manejadas juntas; ya sea disolviendo sin más la libertad de conciencia en la libertad religiosa. En aras de clarificación, he afirmado antes, también sobre la base del análisis todavía valioso de Francesco Ruffini, que la libertad religiosa de la doctrina liberal no es otra cosa sino la

¹⁴Esta diferencia entre la ética libertaria —y la concepción libertaria de la conciencia individual— y las éticas heterónomas y autoritarias es a menudo desconocida por sus adversarios. Éstos suelen reprochar la “contradicción” de ser encubiertamente imperialista, de querer imponerse a los demás, aun si no lo quieren. Por ejemplo, en un escrito reciente, una renombrada intelectual católica, hablando del mundo laico y liberal, afirmaba: “Se trata además de un mundo libre sólo en apariencia, porque la tolerancia de todas las opiniones, aunque sea tan predicada, es en realidad concedida a condición y en la medida en que ellas respeten los criterios de la cultura de la Ilustración y se subordinen a ellos” (Scaraffia, 2010: 41). El carácter mistificador del entero pasaje aparece en un análisis poco menos que superficial. En primer lugar, el Estado constitucional liberal no se limita a “tolerar” la diferencia de opiniones en materia moral, política, filosófica o religiosa, sino que la protege adscribiendo a cada individuo *derechos* fundamentales y estableciendo garantías. En segundo lugar, el Estado constitucional liberal ofrece habitualmente una protección bastante eficaz de dichos derechos. Creo que Scaraffia, y los otros que piensan como ella, tendrían que admitir que hay cierta diferencia entre la protección de la libertad de conciencia y la de la libertad religiosa en Estados Unidos, Francia e Italia, por un lado, y la protección de que tales derechos gozan en Arabia Saudita, Irán o bien en la República Popular de China, por el otro. No obstante, los adversarios del liberalismo continúan negando las ventajas *para todos* que salen del Estado constitucional liberal, siguiendo con sus argumentos falaces. Quizá porque, en efecto, no tienen argumentos, sino sólo prejuicios animados por un persistente *odium theologicum* (todavía no se han acostumbrado a la pérdida por su Iglesia del dominio absoluto sobre almas y cuerpos; todavía los molesta la libertad de los otros), y, por supuesto, un cajón de trucos verbales *bons à tout faire*.

especificación de la libertad de conciencia (libertaria) en materia de religión. La libertad de conciencia tiene que ser concebida como el género dentro del cual se sitúa la especie libertad religiosa. Es la libertad, para cada individuo, de elegir, adoptar, crear y modificar las pautas que rigen su vida en todas sus dimensiones prácticas, observándolas en sus acciones cotidianas; mientras que la libertad religiosa sólo atañe a la dimensión religiosa de la vida individual —también la dimensión religiosa es en efecto una dimensión práctica de la vida de cada individuo, pues “religión” incluye la idea de vinculación y atadura—. Dicho esto, pueden destacarse dos nociones de libertad religiosa en el interior de la doctrina liberal: una noción amplia y una noción estrecha. A las dos se opone una tercera noción que, empero, no pertenece a la tradición liberal, siendo en cambio de corte autoritaria. Se trata de la ya mencionada idea de libertad religiosa como *libertad eclesiástica*: el derecho de una religión de dominar —mediante sus dignatarios y sus adeptos— las almas y los cuerpos de todos los miembros de una sociedad.

Libertad religiosa: la noción amplia

En sentido amplio, la “libertad religiosa” de la tradición liberal es libertad *en materia de religión*.

La *materia de religión* se refiere a cosas como: 1) la existencia y las propiedades de seres sobrenaturales (dioses, demonios, ninfas, espíritus de los bosques, seres supremos, almas de los antecesores, etcétera); 2) las relaciones entre los seres sobrenaturales (sus voluntades, sus intenciones, sus acciones) por un lado, y la naturaleza de los seres humanos, su existencia sobre la tierra y/o después de la muerte, por el otro; 3) las relaciones entre los seres sobrenaturales (sus voluntades, sus intenciones,

sus acciones) y las conductas de los seres humanos frente a sí mismos, a los demás hombres, a los otros animales, al medio ambiente y, *last but not least*, a los seres sobrenaturales; 4) la adopción de formas de vida (con sus reglas y fines) propuestas por maestros espirituales tales como Buda y Confucio; 5) la invención de una forma de vida, con sus reglas y fines, actuando como maestro espiritual.

En dicha concepción de libertad de conciencia en materia de religión, hace falta destacar dos dimensiones: la dimensión interna (libertad *in foro interno*) y la dimensión externa (libertad *in foro externo*).

En su dimensión interna, la libertad de conciencia en materia religiosa es la libertad para cada individuo, de tener, no tener, modificar o rechazar creencias de naturaleza religiosa; ser, según su propio juicio, creyente de una determinada confesión teística, o bien secuaz de cualquier religión no teística, o bien agnóstico o ateo; cambiar sus creencias en materia religiosa, pasando, por ejemplo, de ateo a creyente, o al revés; interpretar y modificar los principios de la religión en hipótesis adoptada; forjar nuevos principios de una nueva religión, etcétera.

Todo esto, por definición, sucede dentro de cada individuo: pertenece a la vida de la mente, y no tiene necesariamente que ser manifestado mediante palabras, escritos o conductas de cualquier tipo. Queda claro que la protección jurídica de la *sola* libertad interior en materia de religión es algo ocioso —por supuesto, menos que en relación con el uso de medios de invasión y condicionamiento de la psique— y puede hasta formar parte de una broma cruel por parte del poder político. Asimismo, podría carecer de cualquier garantía a favor de las manifestaciones de la libertad religiosa interior y, además, estar acompañada de normas que prohíban y sancionen ciertas manifestaciones de creencias en materia religiosa e, incluso, autoricen en contra de ellas actos de represión “es-

pontáneos” por “los ciudadanos honestos justamente indignados” (siempre hay, en cada sociedad, este género de ciudadanos).

La protección de la libertad interior requiere, por lo tanto, la protección de la libertad exterior, es decir, de la libertad para cada individuo de manifestar sus creencias en materia de religión. Esta igual libertad de conciencia en materia religiosa incluye típicamente: 1) el derecho de manifestar (o abstenerse de manifestar) la adhesión a una determinada confesión teística, a una religión no teística, al agnosticismo, al ateísmo, individualmente o bien en asociación con otros, en privado o en lugares públicos, mediante actos de culto, la observancia y la práctica de preceptos (incluso, concernientes a la alimentación y al vestuario), la enseñanza y la propaganda; 2) el derecho de manifestar (o abstenerse de manifestar) los cambios de creencias en materia religiosa, que abarca el derecho de apostasía, de herejía y de cisma; 3) el derecho a no ser discriminado por razones de creencias en materia religiosa —por ejemplo, mediante normas de incapacitación (a devenir abogado, oficial del ejército, público funcionario, etcétera).¹⁵

La libertad de conciencia en materia religiosa presenta no sólo las dos dimensiones apenas mencionadas (la interior y la exterior), sino también,

¹⁵Las dos libertades están protegidas indistintamente, junto a la libertad de conciencia, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (1966), y en el ámbito regional, en la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (1950). El artículo 18 de la Declaración Universal, en su texto inglés, reza: “Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion; this right include freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance”. Tanto el Pacto Internacional como la Convención Europea contienen también cláusulas acerca de los límites de tales derechos, en consideración de los derechos de los demás y de otras exigencias de la colectividad. Por ejemplo, el artículo 9, línea 2, de la Convención Europea, precisa: “Freedom to manifest one’s religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others”. Para una síntesis de la disciplina internacional del derecho de libertad religiosa véase, por ejemplo, Taylor, 2005.

en cada una de ellas, una “doble cara”: por un lado, es libertad *de religión* (la libertad de tener, manifestar, hacer propaganda para, ejercer el culto de, educar e instruir en, una religión determinada); por el otro, es libertad *frente a* las religiones (la libertad de vivir *sin padecer* las imposiciones rituales, institucionales y/o morales procedentes de cualquier confesión religiosa). Esta cara de la libertad religiosa protege a los individuos de las influencias e interferencias de confesiones religiosas. Durante el siglo XIX, la garantía de la libertad de cada individuo frente a la religión fue realizada en muchas partes del mundo occidental mediante medidas que forman parte todavía de la concepción liberal del Estado y, hasta podríamos decir, contribuyeron en manera determinante a la construcción del paisaje institucional moderno. Tales medidas incluyen la avocación de los registros del Estado civil a la autoridad pública, la fundación de escuelas públicas no confesionales, la institución del matrimonio civil, la transformación o abolición del juramento político o judicial, la secularización de la asistencia pública y la creación de cementerios comunales.¹⁶

Libertad religiosa: la noción estrecha

A veces en la doctrina liberal, “libertad religiosa” es utilizada también en un sentido más estrecho que el anterior. En este sentido, el sintagma se refiere a la *libertad de religión* y designa, por lo tanto, el conjunto de derechos (pretensiones, inmunidades, libertades) reconocido y garantizado, sobre un plan de igualdad, a los creyentes de toda confesión religiosa dentro de una sociedad, como el derecho de manifestar, hacer

¹⁶Estos logros en la protección de la libertad frente a la religión son enumerados por Ruffini, 1967: 13-14. Quien no tenga idea de la oportunidad ofrecida por el instituto del matrimonio civil puede pensar en la situación de los no creyentes que viven en países donde sólo hay formas de matrimonios religiosos. Para solucionar este problema, por ejemplo, los jueces israelíes han introducido el *common law marriage*.

propaganda, enseñar, practicar y observar los ritos. La libertad de religión abarca típicamente la *libertad de culto*.

Consideraciones de ciencia de la legislación

El análisis conceptual que precede tiene inmediata relevancia para la ciencia de la legislación y el *legal drafting*. A la luz de ello, una hipotética ley “sobre la libertad religiosa”, como la que se invoca a menudo en ciertos lugares del mundo (y que, en Italia, hace casi 30 años se intenta aprobar, pero sin éxito), tendría que distinguir cuidadosamente entre libertad en materia de religión, en sus dos caras de libertad de religión y la libertad frente a la religión; y libertad de religión, que representa un componente de la primera. Desde el punto de vista de la técnica de redacción, sería entonces oportuno: 1) que el título de la ley no fuera “Libertad religiosa”, ni “Libertad de religión”, sino “Libertad en materia de religión”; 2) evitar formulaciones como “La República garantiza a todos *la libertad de religión* como derecho fundamental de la persona”, utilizando en cambio algo como “La República garantiza a todos *la libertad en materia de religión como conjunto de derechos fundamentales del individuo*”; 3) evitar las caracterizaciones complejas (como: “La libertad de religión *comprende y presupone* la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento en la materia religiosa”), favoreciendo en cambio formulaciones más lineales (“Los derechos de libertad en materia de religión incluyen la libertad de religión así como la libertad frente a las religiones; estos derechos comprenden para cada individuo, a título de ejemplificación, la libertad de tener una religión o de no tener ninguna; la libertad de manifestar sus creencias o no creencias en materia religiosa. individualmente o en forma asociada, en privado o en público; el derecho de

observar los ritos y practicar el culto de su confesión religiosa; la libertad de actuar conforme a los preceptos de la moral que el individuo haya elegido desde su conciencia, sin padecer la imposición de morales religiosas”).

ESTADO LAICO: LA TEORÍA LIBERAL

En la teoría liberal, la laicidad es una propiedad contingente de los Estados. El Estado que atribuye y garantiza a cada individuo el derecho de libertad de conciencia (libertaria) y el derecho de libertad en materia de religión (derecho de libertad religiosa en sentido amplio) es un Estado laico. El Estado laico, cabe subrayar, atribuye y garantiza a cada individuo una *igual* libertad de conciencia y una *igual* libertad en materia de religión, pues tiene como presupuesto ético, como hemos visto, una concepción de los individuos como agentes morales “soberanos”, libres e iguales en dignidad y derechos. La atención para la igual libertad de conciencia y la igual libertad religiosa de los individuos lleva al Estado liberal a asumir una posición de *neutralidad vigilante* frente a las diferentes creencias, formas de vida y religiones: ninguna puede lícitamente aspirar a adquirir una posición de privilegio jurídicamente conferido y protegido en la vida cultural, moral y política de una sociedad. Todas tienen que ser *igualmente* libres frente al Estado. Los intentos de cualquier confesión de adquirir posiciones de privilegio jurídicamente protegidas deben fracasar frente a límites constitucionales insuperables.

Bajo el perfil de la ingeniería constitucional, hay formas diferentes de Estado laico. Una primera distinción atañe al valor (o “fuerza”) de la Constitución en la jerarquía de las fuentes. Una cosa es proteger la igual libertad de conciencia (libertaria) y la igual libertad en materia de religión mediante derechos consagrados dentro de una Constitución rígida

y garantizada por un control judicial de constitucionalidad; otra es protegerlas mencionándolas en una Constitución flexible, sujeta a la voluntad de mayorías políticas momentáneas. Una segunda distinción atañe, más específicamente, a los principios básicos de la política religiosa del Estado liberal. El medio que la doctrina liberal considera apropiado al objetivo de la neutralidad vigilante es la *separación* entre el Estado, por un lado, y las confesiones religiosas presentes en su territorio, por el otro (se habla a menudo de “principio de separación entre Estado e Iglesia(s)” y “principio de separación entre Estado y religión”).¹⁷ La de “separación” entre Estado y religión (Estado e Iglesia) es claramente una idea metafórica, forjada en el contexto de la política revolucionaria entre el final del siglo XVIII y la mitad del siglo XIX, y susceptible de ser entendida y realizada de maneras diferentes. La historia de las instituciones liberales nos proporciona dos grandes modelos separatistas: el americano y el francés. El modelo americano tiene su fundamento en el *First Amendment* a la Constitución federal (1791) y, más precisamente, en la *No establishment clause* que prohíbe al Congreso dictar leyes que atañen a “un establecimiento de religión” (“*Congress shall make no law respecting an establishment of religion*”). Sobre esta cláusula, los interpretes liberales han edificado, en las palabras de Thomas Jefferson, “un muro de separación entre Iglesia y Estado”. El muro limita poderosamente la política religiosa (en sentido amplio) no sólo del Estado federal, sino también de cada uno de los estados federados, conforme a la tesis de la “incorporación” según la cual el *First Amendment* vale, después de la Guerra Civil, tam-

¹⁷La política de los liberales del siglo XIX, sin embargo, fue informada también por el diferente principio del “regalismo (o *giurisdizionalismo*) liberal”, que combina el objetivo de la libertad religiosa con la conservación de un penetrante control sobre las Iglesias nacionales por parte del Estado, mediante un sistema de los *iura regiae maiestatis circa sacra*. Ruffini, 1974: 94 ss.

bién para ellos.¹⁸ El Estado federal y los estados federados no pueden fundar una Iglesia; no pueden dictar leyes de ayuda o promoción a favor ni de una religión ni de todas ellas; no pueden dictar leyes que prefieran una religión frente otras ni que prefieran la religión a la no religión; no pueden imponer de ninguna forma a una persona la adhesión ni la no adhesión a una iglesia, ni imponer la adopción o la no adopción de una creencia religiosa cualquiera; no pueden sancionar la participación ni la no participación a cultos, incluso los cultos “públicos” como el saludo a la bandera nacional;¹⁹ no pueden imponer actos que incluyan referencias a “Dios” si tales referencias no tienen un significado objetivamente secular;²⁰ no pueden imponer tributos a favor de instituciones y actividades religiosas; no pueden colocar los símbolos de una religión en el interior de espacios públicos (escuelas, tribunales);²¹ no pueden participar, pública o secretamente, en los asuntos de grupos u organizaciones religiosas, ni permitir que ellas participen a su vez en los asuntos del Estado federal o de cualquier estado federado;²² no pueden dictar leyes que incorporen los preceptos morales específicos de una religión determinada, imponiéndolos a todos los demás.²³ La separación entre Estado y religión, impuesta por la *No establishment clause*, se combina en el modelo americano de Estado laico con la protección de la igual libertad de conciencia y libertad reli-

¹⁸Corte Suprema de Estados Unidos, *Torcaso v. Watkins*, 367 U.S. 488 (1961), citada por Nussbaum, 2008: p. 7, nota 6. La tesis de la incorporación fue contestada por el juez Clarence Thomas en *Elk Grove Unified School District vs. Newdon*, 542 U.S. 1, 49-54 (2004).

¹⁹Corte Suprema de Estados Unidos, *West Virginia Board of Education vs. Barnett*, 319 U.S. 624 (1942), citada por *ibidem*: 212-214.

²⁰Corte Suprema de Estados Unidos, *Elk Grove Unified School District vs. Newdon*, 542 U.S. 1 (2004), opinión del juez Sandra D. O' Connor, citada por Nussbaum, *ibidem*: 10, 15, 270-272, 311-315.

²¹Corte Suprema de Estados Unidos, *County of Allegheny vs. ACLU*, 492 U.S. 573 (1989), citada por *ibidem*: 17-18; véase también 256 ss.

²²Corte Suprema de Estados Unidos, *Everson vs. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947), opinión del juez Hugo Black (citada por *ibidem*: 283).

²³*Ibidem*: 334 ss, donde el tema es abordado desde el problema del *same-sex marriage*.

giosa, garantizada por la *Free exercise clause* (“*Congress shall make no law [...] prohibiting the free exercise there of*”, es decir, el libre ejercicio de religión por parte de cada individuo).²⁴ Según los intérpretes liberales, la *Free exercise clause* tiene que ser interpretada en sentido amplio, a fin de proporcionar a cada individuo la máxima protección posible en contra de las interferencias del Estado en su vida religiosa. Se funda sobre esta cláusula el “principio de derogación” (*Accomodation Principle*), que justifica de manera general la concesión de tratamientos privilegiados y exenciones por razones de religión y de conciencia (por ejemplo, la exención del servicio militar para los *Quakers*, *Mennonites* y *Moravians*, que remonta a la fundación de Estados Unidos, o bien para los que adopten creencias morales pacifistas, aunque no religiosas, a partir de los años sesenta). Se funda sobre esta cláusula, en fin, la tesis de la inconstitucionalidad de leyes que prohíban a los adeptos de una religión vestirse según sus reglas o llevar consigo símbolos religiosos en espacios públicos (por ejemplo, las aulas de las escuelas públicas).

El modelo francés tiene su núcleo axiológico y, si se quiere, su peculiaridad, en la idea de que la garantía de la libertad de conciencia y de la libertad en materia religiosa (primeramente proclamada en el artículo 10 de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de 1789) es compatible con la propagación, por parte del Estado, de los valores de una moral secular (que incluye las máximas morales comunes a las grandes religiones y a la ética humanística del mundo greco-romano, la tolerancia, el amor para la patria, el respeto para las instituciones republicanas y la democracia, el respeto para los derechos civiles), mediante la escuela pública y la institución y conservación de un espacio público libre de la in-

²⁴Sobre el modelo americano, *idem*.

fluencia de cualquier religión. Este intento justificaría tanto la exclusión de los símbolos religiosos en los lugares y establecimientos públicos, como la prohibición, para los estudiantes de las escuelas públicas, de exhibir símbolos religiosos o vestirse conforme a las reglas de su religión.²⁵

El Estado liberal, en cuanto Estado laico en el sentido y las formas ahora esclarecidos, se diferencia de tres otras formas de Estado: el confesional, el teocrático y el ateo.

El Estado confesional, en su conformación ideal-típica, presenta tres rasgos básicos: 1) al igual que cualquier individuo, el Estado profesa su adhesión a una confesión religiosa determinada, que se vuelve la religión del Estado; 2) garantiza a los adeptos de la religión del Estado la libertad eclesiástica, dentro de los límites fijados por su jurisdicción originaria y soberana sobre los asuntos espirituales (régimen jurisdiccional), o bien por las cláusulas de una convención estipulada con los representantes de la confesión religiosa elevada a religión del Estado (régimen concordatario); 3) concede a los adeptos de religiones diferentes de la religión del Estado un régimen de “tolerancia”, cuya amplitud y persistencia varían según conveniencia (*salus rei publicae suprema lex*). En

²⁵Sobre el modelo francés, véase, por ejemplo, Troper, 2000: 1267-1284, y 2009: 2561-2574; Kintzler, 2008. El principio de laicidad es consagrado en el artículo 2 de la Constitución de la V República: “*La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale*”, que se reitera en el artículo 1º de la Constitución de 1946. El otro pilar del Estado laico francés es representado por la “Ley de separación” (*Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l’État*), cuyo intento era garantizar la libertad de conciencia (artículo 1), prohibiendo la posición de símbolos religiosos en espacios y monumentos públicos (artículo 28), poniendo la instrucción religiosa fuera de las horas de clase en la escuelas públicas (artículo 30), sancionando cualquier intento de constreñir a alguien a adoptar o no adoptar un culto (artículo 31) y dictando otras reglas inspiradas en materia de asociaciones religiosas y policía de los cultos. La prohibición de símbolos religiosos en la escuelas publicas se debe a una ley del 15 de marzo 2004 (*Loi 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*). Según la interpretación oficial, están prohibidos símbolos como el velo islámico, la kippa o cruces de tamaño manifiestamente excesivo. La prohibición del *burka*, en cambio, introducida por una ley de 2010, no fue justificada sobre la base del principio de laicidad, sino de exigencias de orden público y, de tal manera, ha superado las censuras de inconstitucionalidad. El principio de laicidad constituye un principio implícito, pero supremo, de la Constitución de la República italiana de 1948. Véase, por ejemplo, Caretti, 2011: 761-777.

el Estado confesional no hay ni igual libertad de conciencia ni igual libertad en materia religiosa. Por el contrario, si bien el Estado es algo diferente de su religión (con sus dignatarios, clérigos e instituciones), la vida moral y religiosa del país está informada de discriminación (en contra de los que no profesan la religión del Estado) y de privilegio (en favor de los que sí la profesan).

El Estado teocrático se caracteriza, en cambio, por la confusión entre jerarquía estatal y jerarquía eclesiástica —hasta el punto de que el jefe de la religión es, al mismo tiempo y por tal razón, también el jefe del Estado. Tampoco aquí hay espacio para la libertad de conciencia y la libertad en materia de religión. Sólo hay libertad eclesiástica —la cual, para el simple creyente, consiste básicamente en la aceptación pasiva de los dogmas proclamados por los dignatarios y en la obediencia, *perinde ac cadaver*, a los preceptos de la moral religiosa. Los que no comparten la religión al poder son condenados a gozar de una tolerancia inestable, o bien a padecer la intolerancia, ya sea organizada o espontánea, por parte de los creyentes que consideran la diferencia de creencias religiosas como una lesión intolerable. El ateísmo representa, en fin, una posición cuya manifestación está normalmente prohibida y sancionada.

El Estado ateo presenta rasgos en común con el Estado teocrático: la tolerancia inestable hacia las confesiones religiosas y sus adeptos, que puede volverse en intolerancia según conveniencia; la ausencia total de libertad de conciencia y de libertad en materia religiosa. Se trata, en efecto, de un Estado en el cual existe una religión de Estado: el ateísmo, como religión de la no religión.

El mapa apenas considerado fue trazado a partir de la doctrina liberal del Estado laico. Pretende proporcionar una representación la más acertada posible de los principales tipos ideales de Estado, desde el punto de vista de la política que los caracteriza en relación con la libertad de con-

ciencia y con la libertad en materia religiosa. No se trata, sin embargo, del único mapa en circulación hoy en día.

POSTSECULARISMO, ESTADO Y RELIGIÓN

Desde el final del siglo XX, el término “postsecularismo” se ha vuelto una de las palabras clave en el debate filosófico-político acerca de las relaciones entre Estados, sociedades, Iglesias y religiones. Los que sostienen que estamos en esta nueva época sugieren que las formas de pensamiento e instituciones que acompañaron el nacimiento y las transformaciones del Estado liberal ya pertenecen al pasado. No sólo representaría un pasado social y culturalmente lejos, sino que, desde una perspectiva estrictamente cronológica, habría perdido cualquier autoridad sobre el presente y, por ende, el porvenir. El Estado liberal, se añade, pertenece a la edad del secularismo y de la secularización: representa el agente primario en el proceso, que tuvo lugar durante los siglos XIX y XX en las “naciones civiles”, de purificación de la vida social, cultural e institucional de todas las influencias religiosas. Sin embargo, el secularismo ya no es una ideología vital. Al proceso de secularización se opone ahora en todas partes del mundo, y en el interior mismo de las sociedades occidentales secularizadas, un movimiento que, frente al fracaso moral y existencial indudable de la secularización, reclama más religión, más fe, más misterio, más trascendencia y, por consecuencia, menos razón, menos empirismo, menos análisis, menos lógica, menos materialismo y menos libertad individual.²⁶

²⁶Según Wikipedia: “Postsecularism is a theoretical concept whose central idea is that Western Secularism may have come to an end”. Para una panorámica de los problemas y posturas que caracterizan la cultura del postsecularismo, véase por ejemplo, Barbato y Kratochwil, 2009: 317-340; Habermas, 2008.

En este contexto “postsecular” —que no se sabe si realmente existe o si es producto ideológico del *wishful thinking* autorrealizador de sus cantores— se sitúa otro mapa de las formas de Estado desde el punto de vista de la religión. Se trata de un mapa muy influyente en el debate actual en los países de tradición católica, pues procede de la doctrina política (“social”) de la Iglesia de Roma (IdR). Según este mapa, existen hoy en día dos modelos de Estado entre los cuales una democracia moderna puede y debe optar. Por un lado, el *Estado laicista*, que se caracteriza por una fuerte negatividad ético-normativa. Por el otro, el *Estado justamente laico* que, en cambio, está informado por los principios de la “justa laicidad” (según las palabras del papa Juan Pablo II)²⁷ y es por lo tanto un modelo éticamente correcto, pues representaría la única forma de Estado conforme a la “verdad y justicia”.

EL ESTADO LAICISTA

Según la caracterización de la IdR, el Estado laicista sugiere una orientación ideológica fundamental profundamente irreligiosa y antirreligiosa, que tiene su eje en la idea de que el fenómeno religioso posee una naturaleza estrictamente privada, tanto en su dimensión individual como en su dimensión asociada. Un partidario del Estado laicista es quien sostiene, más precisamente, que las creencias religiosas deben ser consideradas como un hecho privado, que pertenece a la esfera personal de cada individuo, de la misma manera que sus preferencias culinarias, literarias, sexuales, profesionales, estéticas, vacacionales, etcétera; y, además, que las organizaciones religiosas que persiguen finalidad de culto sin fines de

²⁷ Citadas en Bianchi, 2006: 11.

lucro (y que, entonces, no son sociedades mercantiles) deben ser consideradas como asociaciones privadas, como cualquier otra asociación privada (círculos deportivos, asociaciones culturales, clubs de los amantes de la música clásica, etcétera).

El carácter integralmente privado del fenómeno religioso impone al Estado laicista adoptar rigurosos principios concernientes a la no intervención del Estado en la dimensión religiosa de la vida de los individuos, la separación entre Estado y religión y, además, la protección de la libertad individual en asuntos de conciencia. Entre estos principios, destacan, para su papel fundamental, los siguientes:

1. el principio de neutralidad negativa del Estado (principio de no intervención negativa), que impone la garantía de una igual libertad religiosa a individuos y asociaciones, e implica también la incompetencia de las leyes de prohibir actos de culto, individuales o de grupo, dentro de los límites impuestos por las “buenas costumbres” y/o el “orden público”;
2. el principio de neutralidad positiva del Estado (principio de no intervención positiva), que impone al Estado omitir cualquier forma de ayuda o subvención, directa o indirecta, a favor de las religiones y sus organizaciones, con independencia de la relevancia de su historia y del nivel de radicación en la cultura de un pueblo;
3. el principio de la libertad de apostasía y de la libertad de (frente a) la religión (y de las religiones), que garantiza la igual dignidad jurídica del ateísmo;
4. el principio de neutralidad de las leyes civiles frente a las normas de las morales religiosas, que impone la separación de principio entre el derecho positivo y las éticas normativas religiosas.

Ahora bien, el Estado laicista — sostiene la doctrina católica — es una forma de organización política fuertemente censurable desde un punto de vista ético, por dos razones. En primer lugar, el Estado laicista quiere lograr una innatural esterilización de la vida política con respecto a la religiosidad de sus ciudadanos, ignorando unas de sus exigencias básicas. En segundo lugar, favorece la licencia más desenfadada en lo que concierne a la vida individual porque, como bien es sabido, el Estado laicista *no* tiene *su* propia moral, y esto tiene a su vez consecuencias negativas indudables sobre la textura y la cohesión misma de la sociedad, que se ve, de esta manera, amenazada en su propia existencia.

Asimismo, el Estado laicista se resuelve en la utopía — que puede devenir trágicamente real — del “relativismo”, del “nihilismo”, de la “anarquía moral”, del “libertinaje” y del “materialismo” absolutos y fines en sí mismos. El relativismo nihilista del Estado laicista — sostiene la IdR — explica típicamente su negatividad moral respecto de cuatro dimensiones de la vida humana que considera particularmente importantes: el “dominio de la vida”; la moral sexual y familiar; la investigación científica y la asistencia social.

Respecto al control sobre la vida (“el dominio de la vida”), el Estado laicista es notablemente favorable al aborto y la eutanasia, que están prohibidos por el quinto precepto de la ley mosaica (“No matar”), siendo actos “gravemente contrarios a la ley moral”, junto con el homicidio voluntario y el suicidio. Mientras que, en cambio, el Estado laicista parece en principio contrario a la pena de muerte, la cual no incurre en una prohibición absoluta por la moral católica.²⁸

²⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2005: §§ 469-470.

En lo que concierne a la moral sexual y familiar, el Estado laicista es favorable a la protección jurídica de formas innaturales de familia (favoreciendo formas de *same-sex marriage*), a la procreación (favoreciendo también la fecundación heteróloga y fuera del matrimonio) y a la adopción de menores (también por parejas del mismo sexo o por individuos solos), todas prohibidas por el sexto precepto de la ley mosaica (“No cometer adulterio”).²⁹

Respecto la investigación científica, el Estado laicista es favorable a investigaciones casi sin límites, promoviendo asimismo el “dominio de la técnica sobre el origen y el destino de la persona humana”.³⁰

Por último, en lo que concierne a la asistencia social, el Estado laicista es favorable a formas de intervención que, lejos de limitarse a ser subsidiarias de las tradicionales formas de caridad privada, son fuertemente intervencionistas y en competición con esas últimas, se desbordan de su justo confín:

No hay algún orden estatal justo que pueda hacer superfluo el servicio del amor [...] El Estado que quiere proveer a todo, que todo absorbe en sí mismo, deviene finalmente una instancia burocrática que no puede asegurar el esencial de que el hombre sufriente —cada hombre— necesita: la dedición personal amorosa. No necesitamos de un Estado que todo regule y todo domine, sino de un Estado que generosamente reconozca y sostenga, en la línea del principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de las diferentes fuerzas sociales y combinan espontaneidad y proximidad a los hombres que necesiten de ayuda. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas.³¹

²⁹ *Ibidem*: §§ 492 ss; Pontificio Consiglio per la Famiglia, 2000; Congregazione per la Dottrina della Fede, 2003b.

³⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Compendio, 2005: § 499.

³¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2005: §§ 403-405; Benedetto XVI, 2006a: 62-63.

Hay en fin, un último rasgo del Estado laicista —según el retrato dibujado por la IdR— que merece ser destacado. El Estado laicista es a menudo acreditado por sus partidarios como el defensor de la autonomía moral y de la libertad jurídica de los individuos. Pero —sugiere la IdR— hace falta analizar cuidadosamente esta pretensión. De esta forma, puede verse que la autonomía que el Estado laicista pretende garantizar no es la “*justa autonomía*” (“la justa libertad”), sino una corrupción de ella. La justa autonomía sólo se desenvuelve dentro de los límites naturales “del bien común y del justo orden público”.³² Ahora bien, en tiempos donde el regreso al viejo y virtuoso Estado confesional o teocrático no es desafortunadamente posible, la realización de la justa autonomía individual tiene necesariamente que estar a cargo de un Estado justamente laico.

EL ESTADO JUSTAMENTE LAICO

Según la doctrina de la IdR, el Estado justamente laico, a diferencia del Estado laicista, se caracteriza por tener una orientación ideológica fundamental que consiste en creer que el fenómeno religioso tiene un elevado valor positivo para la sociedad. El Estado justamente laico considera, en otras palabras, que cualquier sociedad necesita las aportaciones de las religiones: y, dentro de ellas, del soporte de la verdadera religión. Porque, a pesar de las frecuentes manifestaciones de fraternidad interreligiosa, un punto queda necesariamente firme: desde cada religión, siempre hay una única verdadera verdad y una única verdadera religión —en nuestro caso: la de la IdR—. Como escribió John Locke, “cada uno es ortodoxo a sí mismo”.

³² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2005: § 365.

Esta orientación básica implica a su vez una manera diferente de entender tanto la naturaleza del fenómeno religioso, como, en consecuencia, la separación entre Estado y religión. Respecto del primer punto, el partidario de un Estado justamente laico sostiene que el fenómeno religioso no debe ser confinado en la esfera privada de los individuos y asociaciones, sino que hay que reconocerle una dimensión y una relevancia *pública*. Respecto del segundo punto, el partidario de un Estado justamente laico sostiene que la separación entre Estado y religión (entre Estado e Iglesia) sólo debe atañer a la organización y gestión de los actos de culto: el Estado debe en principio abstenerse de regular las formas de los ritos y la estructura de las organizaciones religiosas, renunciando también a imponer a *todos* los ciudadanos la participación en los ritos de una particular religión. Por lo tanto, la separación entre Estado y religión —y, especialmente, entre Estado e IdR— no puede, ni debe, existir en el campo de la *moral*. Porque, si se niega esto, se negaría precisamente lo que se asumía antes, es decir, el valor *público* del fenómeno religioso:

Para la doctrina moral católica la laicidad entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesial —*pero no de la esfera moral* [cursivo en el texto, *ndr*]— es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia y pertenece al patrimonio de civilización al que hemos llegado [...] Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesiones de fe, cumplimiento de actos de culto y de los sacramentos, doctrinas teológicas, comunicaciones recíprocas entre autoridades religiosas y fieles, etcétera) quedan fuera de las competencias del Estado, que no debe entrometerse, ni puede de alguna manera exigirlos o imponerlos, sino por exigencias fundadas de orden público.³³

³³ Congregazione per la Dottrina della Fede, 2003a: 29-30.

Si —también a la luz de las críticas de la IdR al Estado laicista que hemos visto antes (§ 7)— nos preguntamos cuáles son los principios fundamentales de un Estado justamente laico, cabe concluir que aparentemente tal Estado se caracteriza por la adhesión a principios que son fruto de la atenuación o bien, por lo menos en un caso notable, de una total elisión de los correspondientes principios del Estado laicista.

1. Permanece también aquí el compromiso a favor de una igual libertad religiosa para los individuos y las asociaciones, que se combina con la incompetencia de las leyes a prohibir actos de culto, individuales o asociados, con el límite de las buenas costumbres o del orden público. En un Estado justamente laico, sin embargo, el principio de no intervención negativa no debe ser entendido como un patrón riguroso, sino como un principio que puede padecer de algunas restricciones, además de las tradicionalmente aceptadas en la doctrina de los derechos humanos. Esto es así porque, al lado de cultos que deben ser prohibidos sin más, por razones de buenas costumbres o de orden público (como las sectas satánicas violentas y similares), hay otros que son extranjeros y fuera de la tradición religiosa de un pueblo, cuya práctica debería tal vez ser autorizada bajo el cumplimiento de condiciones. Por ejemplo, una condición de reciprocidad en cuanto a la posibilidad, para las religiones locales, de organizarse y obrar en los países de origen de los cultos extranjeros.³⁴

³⁴Sobre este punto son ejemplares las posiciones defendidas por miembros de la IdR, localmente, en el asunto de la mezquita de Génova. Algunos curas pidieron al alcalde no autorizar la transformación en mezquita de un edificio adquirido por la comunidad islámica, guiando manifestaciones de protesta. Estos hechos remontan a los años 2006-2007. Los creyentes islámicos siguen sin tener una mezquita en Génova.

2. En un Estado justamente laico, el principio de no intervención positiva —que prohíbe cualquier forma de ayuda, directa o indirecta, a las religiones y a sus organizaciones— debe también ser entendido de una manera no rigurosa. Se sostiene en efecto que es perfectamente compatible con la justa laicidad del Estado: *a*) que todas las organizaciones religiosas arraigadas en una sociedad tienen en principio el *derecho* a gozar de intervenciones estatales (ayudas a la propaganda religiosa, subvenciones directas o indirectas a las escuelas religiosas, privilegios de impuestos, etcétera), en contrapartida de los indudables beneficios —espirituales y, en muchos casos, también materiales— que su duradera y ramificada presencia en el territorio ha producido y produce a favor de la sociedad en su conjunto; *b*) que, a la luz del principio de igualdad, las organizaciones religiosas *más* profundamente arraigadas en la conciencia popular, y que, por lo tanto, poseen un mayor número de fieles y de ministros, tienen que tomar, en proporción, una parte mayor de las provisiones estatales; *c*) que los símbolos de la religión histórica y culturalmente dominante pueden ser expuestos en edificios públicos como en las aulas de los tribunales y de las escuelas públicas, como forma de respeto para la sensibilidad religiosa de la mayoría.³⁵

³⁵ Con arreglo al problema de la exposición del crucifijo en las escuelas públicas en Italia, Bertolini, 2010: 8. Este ensayo puede útilmente ser leído, en general, como un resumen y una defensa de las ideas de la IdR acerca del Estado laico. Para una defensa de una posición liberal (y de la solución de “la pared vacía”), después de un examen de las principales alternativas, C. Luzzati, 2007: 125-143; véase también P. Chiassoni, 2012: 421 ss, donde se comentan las dos sentencias de la Corte Europea de Derechos Humanos en la causa *Lautsi vs. Italia*. La señora Lautsi demandó la condena del Estado italiano por violación de su libertad de conciencia y religión (artículo 9 CEDU), de su derecho a no ser discriminada por razones de religión (artículo 14 CEDU), de su derecho a educar a los hijos conforme a sus creencias en materia de religión (artículo 2 del “Primer Protocolo” a la CEDU), y todo esto a causa de la exposición del crucifijo en las aulas de las escuelas públicas frecuentadas por sus hijos. La Corte Europea, en primera instancia, le dio razón, considerando que el crucifijo representa indudablemente el símbolo de una religión determinada, cuya exposición tiene por lo tanto un innegable valor de privilegio (para los cristianos) y exclusión (para los demás), y realiza una inter-

3. La libertad religiosa garantizada por el principio de neutralidad (no intervención) negativa favorece el pluralismo religioso. El Estado laicista, en su absoluto y desesperado relativismo, asume que el pluralismo religioso —la simultánea presencia y recíproca competición de una pluralidad de religiones en el mismo territorio—, además de ser un estado de cosas destinado a permanecer, es un reflejo del inagotable pluralismo de valores y creencias de los humanos,³⁶ una situación moralmente óptima en sí misma (más religiones, un panorama más amplio de creencias e ideas que se contraponen y enriquecen la “sociedad abierta”). En cambio, la clase política de un Estado justamente laico debe considerar el pluralismo religioso como una situación, para su naturaleza, temporánea, pues hay una sola verdad y una sola verdadera religión, la cual tarde o temprano triunfará conquistando el corazón y el alma de todos. Por lo tanto, en un Estado justamente laico, el pluralismo religioso *no debe* ser cultivado como un fin en sí mismo, como un bien público en sí; debe, al contrario, ser garantizado en los límites de lo necesario, con la conciencia de su intrínseca precariedad, como una herramienta, un medio, un estado transitorio, que proporciona la mejor situación para el advenimiento final e inevitable de una situación de monismo religioso, signado por el triunfo de la única y verdadera religión.³⁷

ferencia ilícita en el derecho de los padres sobre la educación de los hijos. La sentencia, sin embargo, fue desestimada por la Grande Chambre, reconociendo al Estado italiano un “margen de apreciación” sobre tal asunto. M. Nussbaum, que escribió antes de las dos sentencias, menciona el caso del crucifijo en los edificios públicos italianos como un caso claro de violación de la *religious fairness* y de la igual libertad de conciencia (Nussbaum, 2008: 13-14).

³⁶Excluyendo así el triunfo definitivo del ateísmo, la derrota del Estado laicista y la instauración de exitosas dictaduras religiosas.

³⁷Del Concilio Vaticano II surgió la directiva que invita a la IdR a renunciar a toda situación de privilegio, a fin de enfrentarse con las demás religiones y doctrinas sobre un plano de paridad jurídica para que su acertada prevalencia final sólo dependa de la bondad y de la fuerza persuasiva de su doctrina, y no de la

4. En un Estado inspirado en los principios de la justa laicidad, la garantía de la libertad individual *frente a la religión* debe, similarmente, ser entendida de una manera no rigurosa. El Estado justamente laico posee, entre sus ideas fundamentales, la creencia en el valor del fenómeno religioso para la sociedad en su conjunto. El ateísmo representa, sin embargo, la radical negación de cualquier valor al fenómeno religioso: no sólo de la religión católica, sino de cualquier otro culto fundado en la creencia en seres invisibles y trascendentes. Por lo tanto, en un Estado justamente laico que quiera ser coherente con su ideal fundamental, la garantía del ateísmo —y de la libertad frente a la religión— debe ser balanceada con la superior exigencia de la libre explicación del fenómeno religioso en todos los campos de la vida individual y asociada, y en todas las formas compatibles con los principios de una democracia moderna.
5. Por último —*last, but not the least*—, en un Estado justamente laico, el principio de neutralidad de las leyes con respecto de las normas de las morales religiosas debe ser rechazado por su laicismo incurable.³⁸ En su lugar, el Estado justamente laico debe establecer un principio que podría llamarse *principio de religiosidad democrática* de las leyes civiles. Si el fenómeno religioso es un valor para la sociedad *en su conjunto*, entonces debe poder influir también en la formación de las leyes,

ayuda de brazos seculares providenciales. No parece, sin embargo, que la IdR, en sus actuales intervenciones en la política italiana, esté orientada a seguir dicha directiva.

³⁸Congregazione per la Dottrina della Fede, 2003a: “el hombre no puede distinguirse de Dios, *ni la política de la moral*” (p. 15); “En las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y evaluadas libremente. Quienes, en el nombre del respeto de la conciencia individual, quisieran ver en el deber moral de los cristianos el de ser coherentes con su propia conciencia un signo para descalificarlos políticamente, negando su legitimidad de actuar en política conforme a las convicciones concernientes al bien común, incurrirían en una forma intolerante de *laicismo*. En esta perspectiva, *se quiere negar no sólo cualquier relevancia política y cultural de la fe cristiana, sino hasta la posibilidad misma de una ética natural*” (p. 32; cursivas mías).

proporcionando a los legisladores los (verdaderos) preceptos morales que tienen que incorporar.³⁹ De modo que, si no actuara según este principio, el Estado justamente laico incurriría en una patente contradicción pragmática.

Hace falta notar que, en la perspectiva de algunos intelectuales católicos, la incorporación en las leyes civiles de preceptos derivados de morales religiosas —y, en particular, de la doctrina moral de la IdR— está moral y políticamente justificada si, y sólo si, se cumplen unas condiciones de justo procedimiento. Por ejemplo, el dominico Ignace Berten, después de haber subrayado los notables “márgenes de indeterminación” y la insuficiencia normativa del “punto de vista de la laicidad”, dibuja un modelo de procedimiento legislativo democrático en materia moral, inspirado en principios (que en parte recuerdan las reglas del discurso práctico racional de Robert Alexy) cuya observancia sería condición suficiente para considerar generalmente vinculantes las leyes fundadas sobre preceptos de la moral católica.⁴⁰ Los principios proporcionados por Berten requieren: 1) que en las cuestiones que atañen a la moral y a las formas de vida (cuestiones moralmente sensibles), siempre se tome en cuenta la pluralidad de posiciones que sean presentes en una sociedad; 2) que el contenido de las leyes sea siempre fruto de un compromiso, aun si no es satisfactorio para alguna parte, y nunca de una imposición unilateral; 3) que las leyes sobre cuestiones morales y formas de vida *a)* sean dictadas para situaciones donde la pre-

³⁹Sobre este punto, *cf.*, por ejemplo, Bianchi, 2006: 30: “sin hacer de su laicidad una ideología laicista, el Estado debe promover [...] una laicidad que sea capaz de respeto para las religiones, sus manifestaciones públicas y sus convicciones, propuestas también a la sociedad en la dialéctica democrática”.

⁴⁰Berten, 2004.

sencia de una ley es preferible a su ausencia, *b*) proporcionen las medidas estrictamente necesarias para los fines perseguidos y *c*) sean el mejor compromiso aceptable “en el respeto de las personas, de la pluralidad de las convicciones y del bien común”; 4) que ninguna de estas leyes pueda ser considerada como definitiva; 5) que se tome en cuenta la “cuestión personal de la objeción de conciencia”. El proyecto de Berten representa una propuesta valiosa, de la cual — como veremos en el último apartado de este texto, previo a las conclusiones) — los defensores de la laicidad del Estado pueden aprovechar. Sin embargo, cabe observar que las intervenciones más o menos recientes en asuntos moralmente sensibles por la IdR (piénsese en lo que pasó y aún sucede en Italia) no parecen inspiradas en el modelo de justo procedimiento de Berten, ni en un modelo parecido, sino en la idea de los “valores no negociables” y en el intento de imponer leyes que incorporen sin más la doctrina católica.

El Estado justamente laico, para llegar al final de esta panorámica, se diferencia del Estado laicista también en las posiciones que *debe* y, conforme al principio de religiosidad democrática de las leyes, *puede legítimamente* asumir en los campos del dominio de la vida, de la moral sexual y familiar, de la investigación científica y de la asistencia social. Por ejemplo, a la luz de los objetivos de política del derecho perseguidos — en algunos casos, con éxito — por la IdR en Italia en años recientes, un Estado justamente laico es uno que debe (y puede legítimamente) proteger únicamente a la familia heterosexual fundada en el matrimonio, asumiendo al máximo una posición de tolerancia pasiva frente a las uniones de hecho (hetero u homosexuales); debe prohibir cualquier forma de eutanasia y descuidar las opciones libres de los individuos acerca de los tratamientos sanitarios sobre *sus* cuerpos; debe prohibir el uso de anticonceptivos; debe disciplinar rigurosamente la procreación artificial,

anteponiendo cuidadosamente la garantía de los embriones al respeto debido a la dignidad de las personas adultas; debe prohibir la investigación científica sobre los embriones; debe favorecer la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas (manteniendo miles de profesores que, al sueldo del Estado, permanecen no obstante sujetos al control de los obispos); debe favorecer a las escuelas católicas y a las asociaciones de caridad privada; debe prohibir el aborto y, si esto no es socialmente posible, debe prohibir el uso de procesos que hagan más fácil abortar; debe permitir la presencia de voluntarios de los “movimientos para la vida” en las estructuras sanitarias públicas, autorizándolos a hablar con las mujeres que tengan la intención de abortar, para persuadirlas de desistir de su propósito.⁴¹

LOS TURBAMIENTOS DE UN LIBERAL CONSISTENTE

Frente a las iniciativas políticas de la IdR, un liberal consistente, que no se deja impresionar por los *de profundis* del pretendido postsecularismo, advierte que hay en ellos una amenaza seria y concreta a la autonomía moral y a las libertades jurídicas de los individuos. El liberal advierte también, sin embargo, que estas iniciativas —en las cuales la IdR reivindica, como hemos visto antes, su *derecho* a participar en el debate público sobre cuestiones morales y, es más, su *derecho* a influir sobre el conteni-

⁴¹Sobre la política familiar de la IdR, véase, por ejemplo, Benedetto XVI, 2006b, donde se hace un resumen completo de las posiciones mencionadas en el texto y se exhorta a las familias cristianas a testimoniar a favor de ellas, porque: “Un testimonio parecido no faltará para estimular a políticos y legisladores a salvaguardar los derechos de la familia. Es sabido que se acreditan soluciones jurídicas para las llamadas ‘uniones de hecho’ las cuales, aun rechazando los deberes del matrimonio, pretenden gozar de derechos equivalentes. A veces, además, se quiere hasta llegar a una nueva definición de matrimonio a fin de legalizar las uniones homosexuales, atribuyéndoles también el derecho a adoptar hijos”. Véase, además, Pontificio Consiglio per la Famiglia, 2006, donde se afirma la urgencia de poner fin “a la eclipsis de cada referencia a Dios en la visión predominante acerca de la procreación responsable”, como refiere O. La Rocca, 2006: 17.

do *moral* de las leyes— no pueden ser rechazadas como interferencias ilegítimas en la vida del Estado, limitándose a levantar gritos de indignación. Esta sería una reacción destinada al fracaso. Para la doctrina del Estado laico y de los derechos humanos de la tradición liberal, las iniciativas políticas de la IdR constituyen un desafío que necesita ser tomado en serio. No sólo con el fin limitado de replicar a la IdR; sino, en un nivel más abstracto, para enriquecer y desarrollar los principios mismos de la teoría del Estado laico.

Una vez asumida esta postura, al liberal consistente le corresponden dos tareas. La primera es una tarea de análisis. Hace falta analizar cuidadosamente el contenido de las pretensiones de la IdR y su estrategia argumentativa.⁴² La segunda es, en cambio, una tarea de ingeniería institucional. La IdR invoca las reglas de la democracia para justificar la imposición, a *todos* los ciudadanos, de formas de vida coherentes con los preceptos de la moral católica —o bien de la llamada “moral natural”, que empero coincide lisa y llanamente con la moral católica—. Hace falta entonces evaluar si tales pretensiones son justificadas y, en cualquier caso, si hay medidas, y cuáles, para defender la autonomía moral y la libertad de conciencia de *todos*: de los no católicos y, en general, de quienes no comparten la religión dominante en una sociedad, pero también de cada creyente en la religión dominante.⁴³

A continuación esbozaré unos ejercicios en las dos direcciones ahora mencionadas, empezando por la tarea de análisis.

⁴²Sobre esta tarea insiste Viano, 2006; véase también Viano, 2008.

⁴³Sobre esta tarea, no puedo dejar de citar unas palabras de Scarpelli, 1998: 36: “L’illuminismo è salute mentale: la salute di chi assiduamente e creativamente opera per migliorare e arricchire la casa dell’uomo, senza distrarsi con domande sul fondamento ultimo, e senza chiedersi con angoscia perché debba esservi l’uomo e avere una casa”.

EL DOBLE DISFRAZ

Si miramos el mundo de las formas de Estados con las gafas de la doctrina social de la IdR, existen dos formas políticas entre las cuales una moderna democracia tendría que elegir: el Estado laicista y el Estado justamente laico. Hace falta preguntarse si las cosas son verdaderamente así. Ahora bien: no parece. Parece en cambio que un liberal consistente podría oponer a la doctrina católica de los dos Estados consideraciones como las siguientes.

1. Contrariamente a lo que sostiene la IdR, no hay *dos*, sino *tres*, formas de Estado *aparentemente* no confesionales (no teocráticas), entre las cuales las democracias modernas podrían elegir: el Estado laicista, el Estado justamente laico y, además, el Estado laico (*sans phrase*).
2. Aun desde una perspectiva superficial, el Estado justamente laico defendido por la IdR es una forma disfrazada de Estado, actual o potencialmente, confesional. Podría quizá hablarse al respecto de un Estado *neoconfesional*. A diferencia del Estado confesional clásico (*antes*, § 5), no proclama tener una religión de Estado y hasta se niega a proclamarlo. Queda claro, sin embargo, que un Estado parecido es proyectado para tener una: en el interior de tal forma estatal, en efecto, la religión dominante⁴⁴ puede lograr imponer su propia moral a la sociedad en su conjunto —aunque sea, como ocurre a menudo, una moral autoritaria compuesta por normas imperativas minuciosas para todas las dimensiones de la vida humana— y está plenamente legitimada a hacerlo, además de gozar de los otros derechos mencio-

⁴⁴Ya sea mayoritaria en sentido estadístico, o bien, en todo caso, por su capacidad superior de movilizar hombres y recursos.

nados antes (§ 8). La IdR podría contrarreplicar que la moral católica posee una dimensión universal, la cual abarca a *todos* los humanos, porque está arraigada en la naturaleza misma del hombre y tiene un origen, como suele decirse, antropológico. Tal defensa, sin embargo, está lejos de ser convincente. Por un lado, la contrarréplica de la IdR se basa sobre ideas en sí mismas profundamente controvertidas: la existencia de un derecho natural y la idea de que la ética es esencialmente una cuestión de conocimiento, y no de elección y de argumentación no demostrativa (cognitivismo metaético).⁴⁵ Por el otro lado, aun si asumimos dentro de un debate moral *de lege ferenda* que, por ejemplo, “hay” un derecho metapositivo (natural) fundamental a la vida, el problema queda precisamente en determinar *cuáles* son sus rasgos esenciales (*quién* es titular de tal derecho, *qué* permite o requiere, etcétera) y, en esa conexión, *cuáles* normas garantizarían su adecuada protección jurídica. En tal debate, la invocación de una doctrina ético-normativa determinada por el carácter universal (“antropológico”, “natural”, etcétera) de *su* propuesta moral no sirve para nada: porque también las otras posiciones hacen pretensiones similares, o bien las rechazan sin más como artificios retóricos. Tampoco sirve invocar a Dios como soporte, pues la noción misma de Dios, si la consideramos de una manera objetiva, sin la reverencia de los creyentes, es profundamente controvertida. Una vez disueltas las nieblas, quedan dos posturas éticas radicalmente diferentes frente al problema de la óptima república, entre las cuales hace falta elegir: la postura individualista, libertaria e igualitaria del liberalismo o la postura paternalista, jerárquica y autoritaria de la IdR.

⁴⁵ Para un catálogo, todavía valioso, de objeciones a las doctrinas del derecho natural desde un punto de vista analítico (“científico”), *cfr.* Kelsen, 1975: parte III.

3. Hay por supuesto, como sostiene la IdR, un Estado laicista. Pero —podría añadir pronto nuestro liberal consistente— éste *no* corresponde al Estado laicista de la doctrina católica. Por una razón muy sencilla. La orientación ideológica fundamental de un Estado laicista *no* es, como sostiene la IdR, la idea de que el fenómeno religioso pertenece, y debe pertenecer, a la esfera privada de la vida de los individuos, donde posee, sin embargo, un valor que merece ser protegido. La orientación ideológica fundamental de un Estado laicista es diferente, y mucho más radical. Descansa en la idea según la cual el fenómeno religioso tiene un *valor negativo*: ya sea para los individuos, o bien para la sociedad en su conjunto, porque perpetúa creencias supersticiosas, formas institucionalizadas de doble verdad (la de los ministros, por un lado, y la de los legos *at large*, por el otro) y una difundida actitud de aceptación acrítica de las autoridades. En un Estado laicista, por lo tanto, el derecho de libertad religiosa *no* es un derecho humano fundamental, pues favorece actitudes y estados de cosas *incompatibles* con el libre pensamiento y la genuina libertad de conciencia. De forma que su reconocimiento y protección por el Estado deben ser entendidos como dependientes de una actitud de tolerancia.⁴⁶

⁴⁶Cfr. Passerin d'Entrèves, 1970: 193 ss; y también las pp. 205-206, donde, después haber citado la caracterización del "cosidetto laicismo" por el papa Pio XI (en la Enciclica Quas primas de 1925), observa: "il laicismo si è talora dimostrato ostile non solo alle pretese temporali della Chiesa, ma allo stesso sentimento religioso di cui il principio di libertà esige l'incondizionato rispetto [...] il laicismo si traduce talora in una specie di religione a rovescio, altrettanto fanatica ed intollerante quanto ha potuto talora dimostrarsi la religione cristiana [...] è perfettamente vero che una piena attuazione di esso di esso può ferire altrettanto profondamente le coscienze quanto l'attuazione integrale del totalitarismo religioso. Non c'è bisogno di addurre ad esempio quanto oggi succede nei paesi comunisti [...] Basta pensare ad esempi meglio noti e più vicini a noi geograficamente e spiritualmente: alla religione dello Stato-Dio degli hegeliani, soprattutto alla famosa "campagne laïque" combattuta in Francia all'inizio del secolo e che segnò il più completo e clamoroso trionfo di questa forma estrema di laicismo". Sobre la distinción entre laicismo moderado (liberal) y laicismo extremo (illiberal, "puro e semplice"), Passerin d'Entrèves distingue, a su vez, entre Estado laico (el Estado

4. De las consideraciones que preceden —podría observar en conclusión el liberal consistente— sigue aparentemente que el Estado laicista de la doctrina católica no es otra cosa que el genuino *Estado laico* del liberalismo. Sin embargo, la propia identidad del Estado laico y, en particular, su diferencia ideológica fundamental con el Estado genuinamente laicista quedan oscurecidas, pues el Estado laico es presentado sin más bajo el rótulo de “Estado laicista”.⁴⁷ Este disfraz del Estado laico por parte de la IdR es quizá el fruto de un malentendido radical. Pero puede ser también un acto deliberado de propaganda: en este caso, la acción de la IdR sería un ejemplo paradigmático de desinformación y de *psychological warfare*. Sea lo que sea, unos datos quedan claros. En sus argumentaciones “sociales”, la IdR reconoce básicamente dos adversarios. De un lado, el marxismo; del otro, el “relativismo” y el “nihilismo”, que constituyen el alma del cuerpo político del Estado laicista. Cualquier distinción entre el plano de la metaética (donde se sitúa el *relativismo metaético*, o subjetivismo, o no cognitivismo, que sí es un presupuesto del liberalismo moral y político) y el de la ética-normativa (donde se sitúa en cambio el *relativismo ético-normativo* o nihilismo, que en cambio el liberalismo moral y político rechaza por su potencial antiindividualista) es pasada por alto. De tal forma, la doctrina social de la IdR llega hasta negar la existencia misma de su adversario más serio: “no ve” al liberalismo

liberal sin más) y Estado laicista (o, según los católicos del tiempo, “laicizado”). Cfr. también, en la literatura más reciente, Mancina, 2006: 5-7, 21 ss, donde se distingue el laicismo militante, republicano, y perfeccionista *à la française*, por un lado, del laicismo liberal y pluralístico *à la americana*, cuyo ideólogo es identificado en el Rawls de *Political Liberalism* (con las ideas de *overlapping consensus* y *public reason*), por el otro, tomando posición a favor del segundo.

⁴⁷Luzzatto, 2005. Luzzatto sostiene, más radicalmente, que el “Estado laico” de los clericales no es otra cosa que el viejo y siniestro Estado ético “preferito da Giovanni Gentile e dall ‘uomo della provvidenza””, que decide “quello che è bene (per esempio, la religione) e quello che è male (per esempio, l’ateismo)”.

laico pero no laicista, metodológicamente antidogmático, que representa en la historia el pilar ideológico fundamental de la doctrina de los derechos humanos y del Estado de derecho democrático-constitucional, proporcionando de ello una visión distorsionada y menospreciante.

DEMOCRACIA, RELIGIONES Y GARANTÍA DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Hemos visto que la IdR invoca las reglas de la democracia —y, en particular, el principio mayoritario— para sostener la plena legitimidad de las leyes que imponen a *todos* los ciudadanos formas de vida coherentes con la moral católica (principio de religiosidad democrática de las leyes civiles: § 8). Un liberal consistente no puede sino considerar que tal principio es peligroso para la autonomía moral de cada individuo y su garantía jurídica, el derecho a la libertad de conciencia.⁴⁸ Cree, sin embargo, que su tarea consiste no solamente en una defensa de sus posiciones en el mundo de las ideas, sino en idear y favorecer adecuadas garantías en el ámbito institucional. Pero, ¿cuáles garantías? Para aproximarse a este problema, hacen falta dos precisiones.

⁴⁸Sobre un plano estrictamente jurídico, la libertad de conciencia, que es protegida por los Estados liberales (Estado de derecho legislativo y Estado de derecho constitucional), puede ser caracterizada como la permisión, para cada individuo, de actuar según las pautas que haya identificado y aceptado en su reflexión sobre asuntos morales. La libertad de conciencia de los liberales es el reflejo jurídico de la idea de la autonomía moral del individuo, y descansa sobre una actitud metaética subjetivista, no objetivista y no cognitivista. La libertad de conciencia de los no liberales (o tradicional), en cambio, es la libertad de actuar según pautas heterónomas, que cada individuo, en su reflexión sobre asuntos morales, ha descubierto o bien ha recibido de una determinada autoridad moral. Sobre estos puntos, *cfr.* Passerin d'Entrèves, 1973a: 41 ss. Una noción más amplia, que incluye la libertad de creencia, la libertad de conocimiento y la libertad de crítica y de autocrítica, es estipulada en Boniolo, 2006: xxvi. La libertad de conocimiento, de crítica y de autocrítica, sin embargo, pertenecen tradicionalmente a la libertad de pensamiento. Véase también antes, §§ 3-4.

La libertad religiosa, en tanto libertad en materia de religión, incluye, como hemos visto, dos derechos: la libertad de religión y la libertad frente a las religiones (§ 4). El derecho de libertad de religión, contrariamente a una opinión difundida, manifestada también por la IdR, *no* protege las *doctrinas morales* conectadas con las religiones, en lo que concierne, en particular, a su propaganda exterior y a su *enforcement* por las leyes civiles. En efecto, tal garantía es proporcionada por los derechos de igual libertad de pensamiento, igual libertad de expresión y, sobre todo, igual libertad de conciencia, dentro de los límites propios de tales derechos. Por lo tanto, la limitación del “alcance social” de las reglas de una moral religiosa no puede ser entendida como una limitación de la libertad *de religión* de sus partidarios, ni como un acto generalmente *antirreligioso* o *irreligioso*, como sostiene en cambio la IdR.

A veces, quienes han reflexionado sobre democracia y religión han formulado propuestas de ingeniería institucional desde el punto de vista de una concepción mayoritaria de la democracia, rechazando así, aun tácitamente, ponerse también desde el punto de vista de una concepción antimayoritaria, es decir, más estrictamente liberal. Las propuestas desarrolladas en el marco de la concepción mayoritaria, sin embargo, pueden también ser aprovechadas por quienes favorecen una concepción antimayoritaria.⁴⁹

⁴⁹Sugiere, por ejemplo, una solución combinada Ceccanti, 2006: 41 ss, donde, después de haber identificado el “bipolarismo ético” entre laicistas y antilaicistas radicales el principal peligro para una democracia liberal, reivindica el papel fundamental, e ineludible, del principio mayoritario, mitigado, sin embargo, tanto por límites institucionales internos y externos, como por los límites “deontológicos” que los parlamentarios y los demás sujetos políticos y sociales tienen que autoimponerse. El resultado esperado es establecer la “*centralità qualitativa* del parlamento”, como condición de la adopción de leyes, en asuntos moralmente sensibles, que gozan de un amplio consenso social y son, por lo tanto, relativamente estables. Agudas reflexiones sobre “Laicidad” y Estado de derecho pueden leerse en los ensayos de Pereda, Salazar Carrión, Salazar Ugarte, Rimoli, 2006; y en Barbera, 2007.

Vamos entonces a considerar algunas propuestas de ingeniería institucional laica, destinadas a garantizar la libertad de conciencia y la autonomía moral de los individuos en una sociedad democrática.

Entre los proyectos de tendencia mayoritaria, la propuesta formulada por Carlo Augusto Viano tiene un valor ejemplar. Según Viano: 1) debe reconocerse el pleno derecho de la IdR —y, por supuesto, de cualquier otra organización religiosa— a participar en el proceso de formación de las leyes en una sociedad democrática, mediante campañas de propaganda y de sensibilización de la pública opinión; 2) el ejercicio de tal derecho, sin embargo, debe estar sujeto a límites rigurosos en lo que concierne tanto a los *lugares* donde la propaganda de las morales religiosas puede lícitamente desarrollarse, como a las *formas* de su desarrollo. Sobre este último punto, Viano aclara que la IdR *puede* (o sea, debe permitírsele) difundir libremente sus posiciones ético-normativas, sin que sea obligatoria la presencia de contradictores que defiendan posiciones diferentes, *cuando esto ocurre en el interior de lugares de culto*; que, en cambio, la IdR *no puede* hacer propaganda a favor de sus posiciones ético-normativas dentro de estructuras destinadas a servicios públicos (como los hospitales y los ambulatorios del servicio sanitario nacional); que la IdR, si quiere hacer propaganda de sus posiciones ético-normativas en los “espacios públicos visitados por todos los ciudadanos”, incluidos los medios de comunicación, tiene la obligación de aceptar el debate contradictorio con los partidarios de diferentes concepciones ético-normativas.⁵⁰

⁵⁰Viano, 2006. De la misma opinión, pero sin llegar a sugerir específicas medidas jurídicas, Flores d'Arcais, 2005: 9 ss. Véase, además, Rusconi, 2000: 6 ss, 133-135, 153-154; y 2006: 47 ss, donde, sobre el supuesto de derechos fundamentales abstractos y básicamente compartidos, se afirma que la legitimidad de las leyes moralmente sensibles debe fundarse sobre las reglas del proceso democrático (“Nel dibattito pubblico democratico le verità non sono altro che le convergenze ragionevoli che si creano tra gli argomenti messi in campo [...] Nel processo democratico si arriva alle norme tramite procedure consensuali lealmente osservate”; Rusconi, 2000: 68).

La propuesta de Viano posee algunas ventajas indudables: es de pronta y no excesivamente costosa aplicabilidad; es conforme al ideal regulativo representado por las ya mencionadas reglas del discurso práctico racional;⁵¹ es coherente con la propuesta del dominico Berten. Sin embargo, su principio inspirador, es decir, el principio del bien-ordenado contradictorio, no parece proporcionar una garantía suficiente de la libertad de conciencia. Por lo menos, si tomamos en serio el principio liberal de soberanía individual: “Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacer, sin violar sus derechos”. El principio —formulado aquí en las palabras bien conocidas de Robert Nozick—⁵² pone en tela de juicio la concepción mayoritaria de la democracia y, por lo que nos interesa ahora, sugiere adoptar otras medidas más de protección del individuo.

El punto de partida común de las propuestas antimayoritarias puede ser identificado, según creo, en dos ideas fundamentales. La primera es la idea de que, en los Estados constitucionales de derecho, hay principios supremos, explícitos o implícitos, que no pueden ser derogados *ni* por leyes constitucionales. La segunda es la idea de que, entre los principios supremos, está el principio de la libertad de conciencia, que es, a su vez, uno de los baluartes de la autonomía moral de cada individuo. Sobre esta base, la protección efectiva de la libertad de conciencia (y por ende de la autonomía moral) de los individuos puede lograrse adoptando, en la práctica de los legisladores y de los tribunales constitucionales, una u otra de las siguientes doctrinas: la doctrina del coto vedado y la doctrina de la objeción de conciencia liberal.

⁵¹Alexy, 1995: 61 ss.

⁵²Nozick, 1974: ix.

La doctrina del coto vedado incluye, en su núcleo, las ideas siguientes: 1) hay materias sobre las cuales las mayorías, por tan amplias y reforzadas que sean, *no pueden* válidamente producir *ni* normas imperativas, que imponen a los individuos deberes de hacer o no hacer algo, *ni* normas de incapacidad o inhabilitación; 2) estas materias incluyen una buena parte de lo que —en las palabras del dominico Berten— atañe a la “ética” y a las “formas de vida”, es decir, al dominio del moralmente sensible; 3) estos límites al poder legislativo de las mayorías, aun cuando no sean explícitos en las cartas constitucionales, deben ser considerados implícitos, en virtud de la naturaleza del Estado de derecho constitucional; 4) es competencia del tribunal constitucional garantizar —en última instancia, y según las formas usuales de la dialéctica institucional— el respeto de tales límites por parte de los legisladores, anulando las leyes sobre materias moralmente sensibles adoptadas en violación de la igual libertad de conciencia.⁵³

La doctrina del coto vedado, en la forma que he expuesto aquí, es una construcción de dogmática jurídica, cuyos principios pueden ser realizados sin necesidad de actos legislativos, mediante una cuidadosa política de interpretación constitucional. No necesita, además, de oraciones (“disposiciones”) precisas en las cartas constitucionales, porque se funda, técnicamente, sobre las ideas de interpretación evolutiva y de sobreinterpretación (*overinterpretation*) de la Constitución. No es, en fin, algo extraño o claramente irrazonable en los Estados constitucionales contemporáneos. La novedad de la doctrina del coto vedado consiste, si se quiere,

⁵³La idea que cada Estado constitucional de derecho deba garantizar un “coto vedado” de “principios y valores vinculados con bienes espirituales y materiales primarios” es notoriamente defendida por Ernesto Garzón Valdés. Véase, por ejemplo, Garzón Valdés, 2004: 43 ss. En el texto asumo que hay un tribunal constitucional. De no ser el caso, la competencia para valorar la constitucionalidad de las leyes bajo el perfil de la libertad de conciencia —y para desaplicarlas cuando sean ilegítimas— pertenece a cada juez común.

en proponer la utilización metódica de algunas ideas que radican ya en la dogmática constitucional (y, por supuesto, en la reflexión ético-normativa), para concretar el derecho —elusivo y hasta aquí un poco descuidado— a la libertad de conciencia. Por supuesto, el éxito de la adopción de esta forma de garantía es, al mismo tiempo, difícil y precario. Depende básicamente de dos factores: por un lado, de la actitud cultural de los operadores jurídicos —la cual tiene que desarrollarse, y permanecer, en sentido genuinamente liberal—; por el otro, de un poderoso trabajo de elaboración doctrinal y jurisprudencial, concerniente a la determinación de las materias que específicamente caen en el alcance del principio de libertad de conciencia.

Pasando ahora a la doctrina de la objeción de conciencia liberal, sus ideas básicas pueden ser formuladas más o menos así: 1) las mayorías políticas *pueden* producir normas imperativas y/o de incapacidad o inhabilitación también en materias moralmente sensibles, siempre que sean respetadas ciertas condiciones de justo procedimiento (como las invocadas por Viano y, entre los intelectuales católicos, por Berten, teniendo en cuenta el modelo del discurso práctico racional); 2) el contenido de las leyes moralmente sensibles *puede* ser sacado también de una determinada moral religiosa; 3) sin embargo, si el contenido (imperativo y/o de inhabilitación) de una ley moralmente sensible es el reflejo de un particular punto de vista moral (por ejemplo, el de la religión dominante) y, además, resulta objeto de una controversia seria en el debate moral, la ley debe contener disposiciones que adscriban un derecho de objeción de conciencia a los que no comparten aquella particular visión moral o forma de vida; 4) si una ley moralmente sensible del tipo considerado en el punto 3) no contiene disposiciones sobre la objeción de conciencia, tal derecho debe, no obstante, ser garantizado a los individuos: ya sea mediante una interpre-

tación constitucionalmente adecuada de sus disposiciones; o bien, si esto no es posible, por medio de decisiones aditivas del tribunal constitucional; 5) el derecho de objeción de conciencia liberal presenta dos variantes, una negativa, tradicionalmente admitida, y una positiva: frente a una norma moralmente sensible imperativa positiva, que impone tener una conducta determinada, la objeción de conciencia consiste en el derecho *de no tener* aquella conducta (piénsese en el derecho de objeción de conciencia al servicio militar); frente a una norma moralmente sensible imperativa negativa, que impone no tener una conducta determinada, la objeción de conciencia consiste en el derecho *de tener* aquella conducta (piénsese en la objeción de conciencia respecto de prohibiciones concernientes a tratamientos relativos a la procreación asistida); frente a una norma moralmente sensible de inhabilitación, que incapacita ciertos actos, la objeción de conciencia consiste, en fin, en el derecho *de cumplir válidamente* aquellos actos (piénsese en la objeción de conciencia respecto a la incapacidad, por parejas del mismo sexo, de contraer matrimonio).⁵⁴

También la doctrina de la objeción de conciencia liberal es una construcción doctrinal, cuyo éxito —o fracaso— depende aparentemente, en cierta medida, de las mismas condiciones mencionadas al respecto de la doctrina del coto vedado.⁵⁵

⁵⁴Sobre las dos variantes del derecho de objeción de conciencia liberal, Chiassoni, 2011: 36-54.

⁵⁵La doctrina requiere, además —cabe advertir—, el desarrollo de la institucionalización de la objeción de conciencia. Por ejemplo: *a*) construyendo, a partir del derecho a la libertad de conciencia un principio constitucional de objeción ponderable en cada caso de ley moralmente sensible con los demás principios constitucionales (entre ellos, el principio de la obediencia a la ley); y *b*) pasando del modelo actual de objeción de conciencia (a los objetores está permitido *no* hacer, lo que todos los demás *deben* hacer: piénsese en la objeción al servicio militar o a efectuar abortos), a un modelo más amplio, en el cual a los objetores les puede ser permitido hacer, aun bajo condiciones, lo que todos los demás no pueden hacer. Sobre la objeción de conciencia, Passerin d'Entrèves, 1969: 223 ss, donde se afirma que: “Una società politicamente organizzata, uno Stato che voglia realmente rispettare quei diritti inviolabili di cui parla la nostra costituzione, dovrebbe a mio avviso, in tutti quei casi che involgono principi, in cui sono in gioco cioè le convinzioni morali più profonde dell'individuo, spingere la tolleranza del dissenso fino all'estremo limite possibile”, y eso compatiblemente con la preservación de la pacífica convivencia en una

Las dos doctrinas, cabe notar, no son necesariamente alternativas: en el sentido de que pueden ser aplicadas, en el mismo contexto institucional, a diferentes cuestiones, o grupos de cuestiones, dentro del dominio de las materias moralmente sensibles. Por supuesto, cuál de las dos doctrinas alternativamente, o cuál combinación de ellas en el mismo contexto, cabe realizar, son cuestiones que sólo pueden ser tratadas en un nivel más concreto, teniendo en cuenta el contexto cultural e institucional, así como consideraciones de estrategia argumentativa.

Frente a la poderosa campaña lanzada por la IdR contra el Estado laico disfrazado de “Estado laicista” (§§ 7, 10), la posición liberal se diferencia de las demás (democráticas y marxistas tardías) no sólo por la fuerza de su postura filosófica y de su método analítico, sino también por su compromiso a favor del Estado constitucional de derecho, cuyo potencial garantista es mucho más fuerte que el de los Estados más cercanos al ideal de una democracia mayoritaria. Parece entonces extraño —y un poco miope— que la IdR se haga partidaria del mayoritarismo. En efecto, la IdR tendría aparentemente todo el interés de defender una concepción antimayoritaria de la democracia, que es el más poderoso baluarte institucional contra todas las tiranías (incluida la tiranía de la mayoría).⁵⁶ ¿Tal vez la IdR aceptaría,

sociedad democrática y en presencia de “buone e valide ragioni” por parte de los objetores. Además, Scheinin, 1989: 391-392: “Thus far, international human rights treaty bodies have afforded meager protection to the individual’s right to act according to his or her conscience with respect to domestic laws imposing irreconcilable legal obligations. In the opinion of the present author, this is largely due to a failure to develop distinguishing criteria between different situations. Although a right to follow one’s conscience can be argued for, this right cannot mean that every individual should have complete freedom to decide the legal obligations he or she wishes to comply with”. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la base para un derecho general de objeción de conciencia puede ser individualizada, a partir del artículo 18, también en el Preámbulo y en el artículo 29 (1) (“Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible”), donde se lee tradicionalmente el perfil de un derecho de resistencia (Opsahl y Dimitrijevic, 1999: 638, y, quizá, en el artículo 28 (“Everyone is entitled to a social [...] order in which the rights and freedoms set forth in this Declaration can be fully realized”).

⁵⁶La misma miopía no afecta, quizá, a un intelectual católico como Scoppola, 2005: 126-127: “condizione essenziale per la pacifica convivenza fra religioni diverse è la laicità dello Stato [...]: non come ideolo-

como perfectamente legítima, una ley, sostenida por una amplia mayoría de los ciudadanos o de sus representantes, con la cual se prohíbe el culto católico en todas sus formas, públicas y privadas?

CONCLUSIONES

Hay básicamente dos concepciones de la libertad religiosa que se oponen en los debates comunes en las democracias occidentales contemporáneas: la concepción liberal y la concepción confesional o eclesiástica.

La concepción liberal descansa sobre una *concepción libertaria* de la conciencia individual, como conjunto de principios y convicciones morales fundamentales que cada individuo, en su propia *autonomía* y *responsabilidad* moral, adopta para sí. La concepción confesional descansa, en cambio, sobre una concepción de la conciencia cual órgano de *heterodirección*, a menudo *autoritaria*, de la conducta individual.

La concepción liberal considera la libertad religiosa como la *especificación de la libertad de conciencia en materia de religión*. Sostiene además que hace falta destacar dos caras: la *libertad frente a las religiones* (libertad de no participar en ninguna práctica o forma de vida religiosa; libertad de las influencias indebidas de las religiones; “distancia” protegida entre cada individuo y el fenómeno religioso) y la *libertad de religión* (libertad de profesar una religión también en forma pública y asociada, libertad de conformar su propia vida de acuerdo con sus preceptos, libertad de hacer propaganda religiosa, etcétera). Las dos caras interactúan: la

gia di Stato alternativa alle fedi religiose ma come neutralità attiva che valorizza cioè, senza far sua alcuna specifica posizione religiosa, la presenza del fattore religioso nella società”: y, poco después, afirma que “un vigoroso apporto di energie morali è difficilmente pensabile senza il contributo di grandi e forti esperienze religiose che in un quadro di laicità garantita svolgano un ruolo fecondo di lievito della vita sociale e di animazione della democrazia” (cursivas mías).

libertad frente a las religiones está dirigida a los individuos que profesan una religión, en forma de protección pública de su decisión eventual de cambiar religión, abarcando otra o bien colocándose afuera de todas las comunidades religiosas existentes.

La concepción confesional reduce la libertad religiosa a *libertad de religión* y, posiblemente, a la *libertad eclesiástica*: la libertad de abarcar y profesar una religión, de hacer proselitismo, de actuar para imponer a todos, mediante las leyes del Estado, la forma de vida propuesta por su propia religión, considerando las limitaciones a estas formas de intervención en el espacio público como lesiones ilegítimas de la libertad religiosa misma.

Según el liberalismo, la *laicidad* es una propiedad contingente de los Estados. El *Estado laico* es el Estado que reconoce y garantiza la igual libertad de conciencia y la igual libertad en materia religiosa de todos los individuos. El Estado laico adopta una política eclesiástica según la idea de *neutralidad vigilante* y el *principio de separación* entre Estado e Iglesias, Estado y religiones. Hay, sin embargo, formas diferentes de entender y realizar el principio de separación. El Estado laico se contrapone al *Estado confesional*, al *Estado teocrático* y al *Estado ateo*.

Según la doctrina social de la Iglesia de Roma (IdR), existen en cambio dos formas entre las cuales las democracias modernas tienen que elegir: el *Estado laicista* y el *Estado justamente laico*. El Estado laicista pretende confinar la religión a la esfera privada, violando así la libertad religiosa de los creyentes. El Estado justamente laico, en cambio, reconoce el valor del fenómeno religioso en la vida pública de una sociedad y considera legítimo que las normas morales propuestas por las confesiones religiosas, y en particular las de la religión dominante, sean impuestas a todos mediante leyes de los parlamentos democráticos (principio de religiosidad democrática de las leyes).

Desde el liberalismo, la doctrina social de la IdR se caracteriza por un *doble disfraz*. Por un lado, ella presenta como *Estado justamente laico* algo que en efecto es un *Estado neoconfesional*. Por el otro, ella presenta el *Estado laico* como si fuese un *Estado laicista*, descuidando que el Estado verdaderamente laicista, lejos de adoptar una postura de neutralidad vigilante frente al fenómeno religioso, adopta en cambio una postura de aversión, considerando la religión como una dimensión axiológicamente negativa de la vida humana.

Frente a la campaña de la IdR contra el Estado laico, la defensa de la igual libertad de conciencia y de la igual libertad religiosa de todos los individuos no puede limitarse a invocar el *principio del bien ordenado contradictorio* y un *proceso democrático* eficaz. Hace falta reforzar las instituciones del *Estado de derecho constitucional*, recurriendo a la doctrina del *coto vedado*, a la doctrina de la *objeción de conciencia liberal*, o bien a una combinación oportuna de las dos.

FUENTES CONSULTADAS

- ALEXY, R. (1995), *Teoría del discurso y derechos humanos*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- BARBATO, M. y F. Kratochwil (2009), "Towards a Post-Secular Political Order?", en *European Political Science Review*, núm. 1, pp. 317-340.
- BARBERA, A. (2007), "Il cammino della laicità", en AA.VV., *Laicità e diritto*, Bologna, Bononia University Press.
- BENEDETTO XVI (2006a), *Deus Caritas Est*, Roma, Libreria Editrice Vaticana.

- _____ (2006b), *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, disponible en www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents
- BERTEN, I. (2004), “Laicità, religione ed etica nell’Unione Europea”, Relación del coloquio “Laicità e religioni in Europa” organizado en el Parlamento Europeo, Bruselas, 7-8 de diciembre, disponible en www.chiesa.espressonline.it/dettaglio.jsp?id=21283
- BERTOLINI, F. (2010), “Principio di laicità ed attitudine dello Stato alla autonoma determinazione di sé”, contribución al debate “Laicità e Stato costituzionale”, Associazione Italiana dei Costituzionalisti, disponible en www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/bertolini.html
- BIANCHI, E. (2006), *La differenza cristiana*, Turín, Einaudi.
- BOBBIO, N. (1979), “Il modello giusnaturalistico”, en N. Bobbio y M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milán, Il Saggiatore.
- _____ (1965), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milán, Comunità.
- BONIOLO, G. (2006), “Introduzione”, en G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. ix-xxvi.
- CARETTI, P. (2011), “Il principio di laicità in trent’anni di giurisprudenza costituzionale”, en *Diritto pubblico*, núm. 3, pp. 761-777.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio* (2005), Roma, Libreria Editrice Vaticana.
- CECCANTI, S. (2006), “Laicità e istituzioni democratiche”, en G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. 27-46.

- CHIASSONI, P. (2012), “Derechos humanos, abogacía, filosofía. A Strategic Golden Braid”, en P. Chiassoni, *Desencantos para abogados realistas*, Bogotá, Externado de Colombia, pp. 405-438.
- _____ (2011), “Obiezione di coscienza: positiva e negativa”, en *Notizie di Politeia*, vol. XXVII, núm. 101, pp. 36-54.
- Congregazione per la Dottrina della Fede (2003a), *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, R. Fisichella (presentación), Roma, Edizioni Paoline.
- _____ (2003b), *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni omosessuali*, Roma, Edizioni Paoline.
- DAZZI, Z. (2012), “Lo Stato laico minaccia la libertà religiosa”, en *La Repubblica*, 7 de diciembre, p. 27.
- FLORES, d’Arcais P. (2005), “Lettera aperta al cardinal Ruini”, en *Micro-mega*, núm. 3.
- GARZÓN, Valdés E. (2004), “Para ir terminando”, en M. Atienza, R. Vázquez y R. Zimmerling (comps.), *El derecho como argumentación, Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2003*, México, Fontamara.
- GASCÓN, Abellán M. (1996), “Lineamenti di un diritto generale alla disobbedienza”, en P. Comanducci, y R. Guastini (comps.), *Analisi e diritto 1996. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Turín, Giappichelli.
- HABERMAS, J. (2008), *Notes on a Post-Secular Society*, 18 de junio de 2008, disponible en <http://print.signandsight.com/features/1714.html>
- KELSEN, H. (1975) [1960], *Il problema della giustizia*, Turín, Einaudi.
- KINTZLER, C. (2008), *Qu’est-ce que la laïcité?*, París, Vrin.
- LA ROCCA, O. (2006), “Pacs e fecondazione, l’eclissi di Dio”, en *La Repubblica*, 7 de junio, p. 17.

- LOCKE, J. (2010) [1689], "A Letter Concerning Toleration", en J. Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, M. Goldie (ed. e introd.), Indianapolis, Liberty Fund.
- LUZZATI, C. (2007), "Lo strano caso del crocifisso", en *Ragion Pratica*, núm. 28, pp. 125-143.
- LUZZATTO, S. (2005), "Lo Stato Etico sgradito ai laici", en *Corriere della sera*, 19 de noviembre.
- MANCINA, C. (2006), "Laicità e politica", en G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. 5-26.
- MILL, J. S. (1991) [1859], *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- NUSSBAUM, M. (2012), *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____ (2008), *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York, Basic Books.
- OPSAHL, T. y V. Dimitrijevic (1999), "Articles 29 and 30", en Alfredsson, A. Eide (comps.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of Achievement*, La Haya-Boston-Londres, Martinus Nijhoff, pp. 633-652.
- PASSERIN D'Entrèves, A. (1973a), "Obbligo politico e libertà di coscienza", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. IV, núm. 50.
- _____ (1973b), "Legittimità e resistenza", en *Studi Sassaresi*, vol. III, Autonomia e diritto di resistenza, 1970-1971.
- _____ (1970) [1959], *Senso e limiti del laicismo*, en A. Passerin D'Entrèves, *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, Milán, Comunità, pp. 193-212.

- _____ (1969), “Obbedienza e resistenza in una società democratica”, en D’Entrèves A. Passerin, *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, pp. 213-231.
- PEREDA, C. (2006), “El laicismo también como actitud”, en *Isonomía*, núm. 24, , pp. 7-23.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia (2006), *Famiglia e procreazione umana*, Roma, Edizioni Paoline.
- _____ (2000), *Famiglia, matrimonio e “unioni di fatto”*, Roma, Edizioni Paoline.
- RAWLS, J. (1999) [1971], *A Theory of Justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (1996), *Political Liberalism*, con una nueva introducción y la “Reply to Habermas”, Nueva York, Columbia University Press.
- RIMOLI, F. (2006), “Estado laico e integración en la perspectiva constitucional”, en *Isonomía*, núm. 24, pp. 51-73.
- RUSCONI, G. E. (2006), “Laicità ed etica pubblica”, en G. Bonioli (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. 47-69.
- _____ (2000), *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Turín, Einaudi.
- RUFFINI, F. (1974), *Relazioni tra stato e chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, F. Margiotta Broglio (ed.), Bolonia, Il Mulino.
- _____ (1967) [1901], *La libertà religiosa. Storia dell’idea*, Milán, Feltrinelli.
- SALAZAR CARRIÓN, L. (2006), “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en *Isonomía*, núm. 24, pp. 25-36.
- SALAZAR UGARTE, P. (2006), “Laicidad y democracia constitucional”, en *Isonomía*, núm. 24, pp. 37-49.

- SCARAFFIA, L. (2010), “Occidente messo alla prova”, en *Il Sole 24 Ore*, 24 de octubre, p. 41.
- SCARPELLI, U. (1998), “Vecchi valori e ‘nuovo illuminismo’”, en U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milán, Baldini & Castoldi.
- SCHEININ, M. (1999), “Article 18”, en G. Alfredsson y A. Eide (comps.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of Achievement*, La Haya-Boston-Londres, Martinus Nijhoff, pp. 379-392.
- _____ (1989), “The Right to Say ‘No’”, en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, núm. 75.
- SCOPPOLA, P. (2005), “Cristianesimo e laicità”, en G. Preterossi (comp.), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, pp. 115-128.
- TAYLOR, P. M. (2005), *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TROPER, M. (2009), “Sovereignty and Laïcité”, en *Cardozo Law Review*, núm. 30, pp. 2561-2574.
- _____ (2000), “French Secularism, or Laïcité”, en *Cardozo Law Review*, núm. 21, pp. 1267-1284.
- VIANO, C. A. (2011), “La coscienza: voci e mistificazioni”, en *Notizie di Politeia*, vol. XXVII, p. 101, , pp. 11-28.
- _____ (2008), *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza.
- _____ (2006), “La libertà dalla religione”, en *Micromega*, núm. 2.
- WALZER, M. (1970), “Conscientious Objection”, en M. Walzer, *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- ZAGREBELSKY, G. (2008), *Contro l’etica della verità*, Roma-Bari, Laterza.

LA LAICIDAD Y LA LIBERTAD RELIGIOSA EN MÉXICO

MIGUEL CARBONELL

INTRODUCCIÓN

El tema de la libertad religiosa ha tenido un papel central en la historia de la lucha por los derechos fundamentales, al grado de que se ha podido afirmar, con razón, que “la libertad religiosa se convirtió en el principal derecho que protegieron las primeras declaraciones de derechos”.¹ Georg Jellinek ha señalado que el origen de los derechos universales del hombre hay que buscarlo justamente en las luchas que se dan para imponer la tolerancia religiosa tanto en Inglaterra como en las colonias americanas.² Recientemente, Habermas explica que no es casual que la libertad religiosa tuviera un papel destacado en los albores del Estado constitucional, puesto que existe “un *nexo conceptual* entre una fundamentación universalista del derecho fundamental de la libertad religiosa, por un lado, y el fundamento normativo de un Estado constitucional, esto es, la democracia y los derechos humanos, por el otro”.³

Aparte de las conexiones conceptuales a las que se refiere Habermas, existen otras de carácter axiológico e histórico entre el Estado constitucional y la libertad religiosa. Lo anterior, en virtud de que la paz es uno de los fundamentos y bases axiológicas de los derechos fundamentales,

¹Celador, 2001: 53.

²*Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, 2000: 115 ss.

³Habermas, 2003: 5.

y para lograrla en los albores del Estado constitucional era una condición indispensable asegurar que, por medio de la implantación de la tolerancia religiosa, las cuestiones vinculadas con la creencias no siguieran siendo la causa de las guerras que habían caracterizado al Antiguo Régimen y que, desde los inicios de la Edad Media, habían causado millones de muertos en muchas partes del mundo.⁴ La tolerancia, pues, se instituye como un cimiento esencial de todo el edificio constitucional desde sus primeros pasos.⁵ Al respecto, Luis Prieto y Jerónimo Betegón escriben lo siguiente:

Tolerancia religiosa: éste comenzará a ser el lema de una Europa desgarrada por las guerras de religión y por la represión interna de los disidentes. Al principio una pequeña minoría cultivada en el espíritu del humanismo y más tarde un vasto movimiento político defenderán la tolerancia como una necesidad de supervivencia del hombre europeo en el contexto de unos Estados absolutos y rígidamente confesionales; y también como una necesidad de la expansión económica y cultural constreñida por prejuicios religiosos y amenazada por la guerra. Éste habrá de ser uno de los orígenes principales, no ya de la libertad religiosa, sino de los derechos fundamentales en general y del propio Estado constitucional.⁶

En particular sobre la vinculación entre libertad religiosa y libertad de conciencia, hay que recordar que, como señala Dionisio Llamazares, históricamente:

⁴Cfr. las observaciones de Valadés, 2000: 300 ss.

⁵Quizá sea útil tener presente, en este punto, las palabras de Luigi Ferrajoli sobre el concepto de tolerancia; para este autor, “La tolerancia puede ser definida como la atribución de idéntico valor a cada persona; mientras, la *intolerancia* es el desvalor asociado a alguna persona por su particular identidad” (Ferrajoli, 2009: 906).

⁶Locke, 1999: xvi.

libertad religiosa y libertad ideológica se nos muestran como inseparables; no pueden ser la una sin la otra. Esto explica que donde primero se consigue la estabilidad del pluralismo democrático como sistema de convivencia política, sea justamente en aquellos países en los que más tempranamente, junto al derecho de libertad ideológica, se ha reconocido el derecho a la libertad religiosa de sus ciudadanos, eliminando primero las discriminaciones por razones religiosas entre ellos como individuos y proyectando más tarde ese trato de paridad a los colectivos religiosos (confesiones) en los que los ciudadanos se integran. El reconocimiento de la libertad religiosa va por delante del reconocimiento de la libertad ideológica: la primera es la precursora de la segunda. Las cosas fueron bien distintas donde los acontecimientos siguieron derroteros diferentes: países en los que no triunfa la Reforma. La libertad religiosa y la libertad ideológica no describen entre ellas un proceso paralelo y simultáneo; la libertad religiosa va siempre por detrás de la ideológica; algo que ha tenido, en no pocos casos, consecuencias nefastas para la convivencia, al ser la intolerancia religiosa germen y fermento de duros enfrentamientos políticos y que siempre han supuesto un freno y una dificultad añadida para la estabilidad del pluralismo democrático y de la convivencia pacífica basada en el mutuo respeto.⁷

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LAS PRIMERAS DECLARACIONES DE DERECHOS

No deja de resultar curioso que también en el tema de la libertad religiosa se encuentren importantes convergencias entre los procesos históricos

⁷Llamazares, 1991: 16; véase también las observaciones de Peces-Barba y Prieto, 1998: 265 ss.

de Estados Unidos y de Francia. Tal parece que algunas ideas hubieran recorrido casi al mismo tiempo los dos extremos del océano Atlántico. En parte puede ser que esto haya ocurrido, pero también puede deberse lo anterior al hecho de que tanto la Revolución francesa como el proceso de independencia de Estados Unidos se tienen que enfrentar a un fondo común de problemas.⁸

En este sentido y en relación con el tema que nos ocupa, es obvio que tanto en Francia como en Inglaterra existió durante buena parte del Antiguo Régimen una relación muy estrecha entre poder político y poder religioso, y que entre ambos ejercían un poderoso dominio sobre las libertades de sus habitantes. Por eso las colonias norteamericanas ponen un gran énfasis en proclamar la libertad religiosa como un aspecto de la libertad del individuo, así como la separación entre el Estado y las Iglesias como una forma de organización colectiva de aquella incipiente sociedad.⁹

Es importante destacar el doble carácter, a la vez individual y colectivo, de la libertad religiosa; individualidad y colectividad como características que se entrelazan y que son mutuamente dependientes, ya que no sería posible entender la *individual* libertad de elegir una creencia religiosa si no existiera la *colectiva* decisión de mantener separado el poder religioso del poder político. Como escriben Luis Prieto e Iván C. Ibán:

el principio de libertad religiosa impide al Estado erigirse en sujeto del acto de fe, sustituyendo al individuo o concurriendo con él, y le obliga asimismo a definir su política religiosa atendiendo, no al carácter positivo o negativo de los postulados de las confesiones, sino a una consideración

⁸Carbonell, 2005: caps. III y IV.

⁹Véase al respecto, de entre lo mucho que se ha escrito, Greenawalt, 2006 y 2008; Irons, 2007. También ofrece un panorama muy completo la exposición que hace Vázquez Alonso, 2012: cap. I.

de la decisión religiosa individual, cualquiera que ésta sea, como un acto valioso y digno de recibir protección jurídica.¹⁰

Como enseguida se verá con algún detalle, en los primeros pasos del Estado constitucional ya se intuía de forma muy clara el sentido de lo que se acaba de decir. Si se quisiera hacer un recorrido histórico,¹¹ del todo simplificado, podría decirse que la primera estación de la tolerancia religiosa se daría con la separación Iglesia-Estado; la segunda etapa estaría marcada por la paridad de trato entre las diversas confesiones, de forma que el Estado no solamente no estableciera una religión oficial, sino que tampoco pudiera beneficiar en particular a una confesión determinada (por ejemplo, mediante el traslado de una parte de sus ingresos tributarios a fin de sostener las actividades de una religión o por medio de la imposición de trabajo obligatorio en favor de la construcción de templos o lugares de culto, aspectos que fueron la regla de muchos regímenes políticos durante siglos); una tercera estación estaría marcada ya concretamente por la libertad religiosa con las implicaciones que enseguida se verán.

Esto se encuentra reflejado, desde el punto de vista jurídico, en las primeras declaraciones de derechos que se dan las colonias y los estados de la Confederación en Estados Unidos.¹² En todos los estados se recogió, ya sea en sus Constituciones o en sus declaraciones de derechos, la libertad religiosa. En varios de ellos, esta libertad se acompañó con una prohibición de discriminar por motivos religiosos en el acceso a un cargo público, a ser testigo o a jurar. En una primera etapa, no existieron pro-

¹⁰Ibán y Prieto, 1990: 139.

¹¹Sigo las ideas de Starck, 1996: 3 ss.

¹²Sigo la exposición de Celador, 2001: 55 ss.

hibiciones para que se diera financiación estatal a las confesiones religiosas, aunque sí fue protegida la libertad individual para no contribuir económicamente a una religión que no se profesaba. También se estableció el principio de igualdad entre las confesiones religiosas, de forma que el Estado solamente podía beneficiar una determinada Iglesia si hacía lo propio con las demás. Así, por ejemplo, la Constitución de Carolina del Norte de 1776 estableció que:

No existirá establecimiento de ninguna confesión religiosa en este Estado en preferencia de otra. Ninguna persona podrá ser obligada a asistir a un acto de culto contra su voluntad o sus creencias religiosas, nadie podrá ser obligado a pagar un impuesto o a financiar la construcción o el mantenimiento de un lugar de culto, o a sostener a un ministro de culto contra su voluntad (artículo XXXIV).

La Constitución de Nueva Jersey del mismo año de 1776 dispuso que “Ninguna persona será nunca, dentro de esta colonia, privada de su privilegio a rendir culto a su Dios de la forma que lo estime conveniente de acuerdo con los dictados de su conciencia”. En la Constitución del Estado de Nueva York de 1777, el tema de la libertad religiosa alcanza el rango de una declaración de principio sobre la forma de proteger el valor de la tolerancia al señalar que: “Estamos obligados, como consecuencia del principio de libertad racional, no sólo a expulsar a la tiranía civil, sino también a configurarnos como los guardianes y los defensores contra la opresión espiritual y la intolerancia” (artículo 38).

Como se sabe, uno de los textos más importantes de aquella época fundacional en Estados Unidos fue la Declaración de Derechos de Virginia, del 12 de junio de 1776. Sobre su contenido tuvieron una influencia

decisiva Thomas Jefferson y James Madison,¹³ que también reflejaron sus ideas (sobre todo Madison) en el texto de la Constitución Federal de Estados Unidos. En esa Declaración de Virginia se dispuso que:

la religión, o la obligación de adorar a nuestro creador, así como la manera de llevarla a cabo sólo puede ser dirigida por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y de esta manera, todos los hombres están igualmente legitimados para el libre ejercicio de la religión de acuerdo con los dictados de su conciencia; y es la obligación recíproca de todo cristiano practicar la paciencia, el amor y la caridad con los demás (artículo 16).

En el mismo Estado de Virginia, se aprobó en junio de 1786 el llamado *Bill for Establishing Religious Freedom*, que había sido propuesto por Jefferson en 1779. En su texto se afirma, en relación con la obligación de financiar una determinada confesión, lo siguiente: “obligar a un individuo a financiar el fomento de creencias que no comparte es pecaminoso y tiránico”. En el ámbito federal, la libertad de religión se recoge en Estados Unidos en el texto de la Primera Enmienda de la Constitución, a propuesta precisamente de Madison. El hecho de que sea el tema que abre el *Bill of Rights* es muy sintomático de la importancia que tenía en esa época. El texto es contundente y breve, por lo que a lo largo del tiempo ha ameritado de continuas intervenciones interpretativas de la Suprema Corte de Estados Unidos:¹⁴ “El Congreso no hará ley ninguna que adopte el establecimiento de religión del Estado o prohíba practicarla libremente”.

¹³Jefferson trata el tema religioso en su libro “Notas sobre Virginia”, que fue la única obra larga que escribió en vida; véase, por ejemplo, Jefferson, 1987: 279-285; y 1984: 283-287. Madison trata del tema religioso en varios de sus escritos. Véase, por ejemplo, Madison, 1999 y 2005.

¹⁴Algunas de sus sentencias más relevantes sobre los alcances de la libertad religiosa se estudian *infra*, dentro del apartado sobre la regulación de esta libertad en el Derecho constitucional comparado.

En el caso francés, aunque aparecen elementos coincidentes con el norteamericano, el debate sobre la libertad religiosa es acompañado por un clima intelectual mucho más favorable y por un debate público más intenso, puesto que los pensadores de la Ilustración eran, en buena medida, contrarios a los excesos que se habían visto en aquellos años por parte de la Iglesia católica y del Estado confesional. De hecho, el ideal de la tolerancia y la secularización del Estado fueron dos grandes banderas de los revolucionarios franceses. En su *Tratado de la Tolerancia*, Voltaire escribía, abogando por la libertad de conciencia, que:

es una pasión muy terrible el orgullo que quiere forzar a los hombres a pensar como nosotros; pero ¿no es una gran locura creer que se los trae a nuestros dogmas haciéndoles que se revelen continuamente por las calumnias más atroces, persiguiéndoles, llevándolos a galeras, a la horca, al potro y a la hoguera? [...] ¿No es la más peligrosa de las perversiones la de aborrecer al prójimo por sus creencias?

Mirabeu fue más allá de lo sostenido por Voltaire y durante los debates para aprobar la Declaración francesa de derechos de 1789 afirmó lo siguiente: “No vengo a predicar la tolerancia; la libertad más ilimitada en materia de religión es, a mis ojos, un derecho tan sagrado, que la palabra tolerancia, que quisiera expresarla, me parecería de algún modo tiránica, pues la existencia de la autoridad, que tiene el poder de tolerar, atenta contra la libertad de pensamiento, por lo mismo que tolera podría no tolerar”.¹⁵

¹⁵Algo parecido expresó también J. W. Goethe cuando sostuvo que “La tolerancia debería ser, en realidad, sólo una actitud pasajera; tiene que conducir al reconocimiento. Tolerar significa ofender”.

El artículo 10 de la Declaración de 1789 estableció que “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”.¹⁶

LA LIBERTAD IDEOLÓGICA

La libertad ideológica consiste en la posibilidad de que toda persona tenga su propia cosmovisión y entienda de la forma que quiera su papel en el mundo, su misión —si es que considera que tiene alguna— en la vida y el lugar de los seres humanos en el universo. Por supuesto, no se trata de una dimensión puramente interna del sujeto, sino que la libertad ideológica protege las manifestaciones externas de los ideales que se forjan, como no podría ser de otra manera, en el fuero interno de cada persona. El valor que sostiene en parte a la libertad ideológica es la tolerancia, la cual exige que respetemos al otro aunque no estemos de acuerdo con su conducta y la misma nos parezca (moralmente) reprochable.¹⁷

La libertad ideológica tiene un componente individual y un componente colectivo.¹⁸ El primero se desprende del principio de dignidad de la persona y es una consecuencia de la autodeterminación de la misma; el componente colectivo o institucional, por su parte, cobra sentido en la medida en la que las personas buscan y necesitan comunicar sus creencias, compartirlas con otras personas e integrarse en grupos que mantenen-

¹⁶Carbonell, 2005: 131-133. Cabe recordar que, en el siglo xviii, uno de los autores más importantes en materia de tolerancia religiosa fue John Locke, quien en su *Carta sobre la tolerancia* de 1688 conjuntó una serie de importantes argumentos sobre el tema que nos ocupa. *Cfr.* Locke, 1999.

¹⁷Como señala Habermas: “Debemos respetar en el otro también al conciudadano aun cuando consideremos *falsos* tanto su fe como su pensamiento y *mala* la correspondiente conducta vital. La tolerancia protege a una sociedad pluralista de ser desagarrada como comunidad política por conflictos entre cosmovisiones rivales” (Habermas, 2003: 7).

¹⁸Xiol Ríos, 2001: 19-22.

gan una ideología afín a la suya. Desde luego, el componente colectivo puede surgir de forma más o menos voluntaria, según que la persona busque integrarse en un grupo o colectividad afín de forma espontánea o bien que esa misma persona pertenezca de forma involuntaria y por las razones que sean a un grupo o comunidad (tal sería el caso de las minorías étnicas o culturales). En cualquier caso, la dimensión colectiva de la libertad ideológica es una base mínima para generar la convivencia pacífica dentro de las sociedades democráticas contemporáneas, que presentan acentuados rasgos de pluralismo y multiculturalidad.¹⁹

Las manifestaciones externas que conforman el ámbito protegido de la libertad ideológica son, al menos, las siguientes:²⁰

- a) La libre tenencia de opiniones y creencias. Es decir, la posibilidad de que cada persona tenga o deje de tener unas u otras convicciones y que esas convicciones sean inmunes frente a cualquier forma de intervención, coacción o prohibición, en tanto que no transgredan algún tipo de límite constitucional, si es que se manifiestan por medio de determinadas acciones;
- b) Derecho a pertenecer a grupos y asociaciones orientados por convicciones y creencias. Se trata de la dimensión colectiva de la libertad mencionada en el inciso anterior. En este sentido, es de particular importancia subrayar que la libertad ideológica permite, en principio, que toda persona pueda integrarse en cualquier tipo de minoría, por heterodoxa o peculiar que le parezca a la mayoría, así como la posibilidad de dejar de pertenecer en cualquier momento a esa minoría.

¹⁹Sobre la tolerancia en las sociedades plurales, Martínez de Pisón, 2001.

²⁰Cfr. Xiol Ríos, 2001: 29 ss.

- c) Derecho a no declarar sobre la propia ideología o sobre las creencias personales. Esta manifestación de la libertad religiosa es muy importante para evitar fenómenos de discriminación.²¹ De la prohibición de discriminación en general y de la libertad ideológica en particular puede desprenderse el derecho a mantener en secreto nuestras creencias y nuestras preferencias, de forma que ninguna autoridad y ningún particular puedan obligarnos a hacer pública nuestra religión, nuestras preferencias sexuales o la opinión que tenemos sobre algún tema.
- c) Libre conformación de opiniones, convicciones y creencias. La libertad ideológica no solamente busca proteger la mera “tenencia” de creencias, sino que también protege la búsqueda de los elementos necesarios para conformarlas, lo cual se concreta de muchas maneras (por ejemplo, mediante la libertad de educación, a través del derecho a recibir información veraz o por medio del derecho de los padres a elegir el mejor modelo educativo y formativo para sus hijos).
- d) Libertad de comunicación de ideas y opiniones. Éste es un aspecto que guarda íntima relación con la libertad de expresión y abarca incluso la libertad de cátedra (que también encuentra sustento, como es obvio, en la libertad).
- e) Libertad para arreglar la propia conducta a las creencias u opiniones que se tengan. Esto supone la libertad de practicar los cultos religiosos en los que se crea, así como la posibilidad de manifestar una objeción de conciencia para no cumplir con alguna obligación que sea contraria a nuestras creencias. También este aspecto de la libertad ideológica supone, con algunas excepciones, la posibilidad de defen-

²¹Como se sabe, la Constitución mexicana prohíbe la discriminación por motivo de “opiniones” o “preferencias sexuales”. He analizado el tema en Carbonell, 2012: 183 ss.

sa de los individuos frente a tratamientos médicos que sean contrarios a sus creencias. Las excepciones pueden darse cuando se trate de menores de edad, cuando la persona no tenga la posibilidad de manifestar con claridad su pensamiento o cuando se acredite un estado de necesidad que ponga en peligro un bien protegido constitucionalmente (como puede serlo la vida).

Antes de terminar este apartado, hay que resaltar el hecho de que libertad ideológica es la matriz a partir de la cual pueden desarrollarse otros derechos. El más obvio es el derecho a la libertad religiosa. Pero también de la libertad ideológica se han desprendido los derechos multiculturales, que permiten a individuos, grupos y comunidades establecer sus propias formas de vida e impiden que el derecho aprobado por la mayoría dentro de un territorio pueda hacérselas cambiar en favor de modelos más “evolucionados” o más ortodoxos. La tolerancia que sostiene en parte a la libertad ideológica, exige que se eliminen los prejuicios, que en tantos momentos de nuestra historia han generado enormes fenómenos de discriminación contra las minorías.

Finalmente, es también a partir de la libertad ideológica como pueden entenderse varios derechos de participación política, pues tales suponen la posibilidad de tener y defender diferentes ideologías en el terreno de lo público, a partir de las cuales puede intentarse conformar un gobierno para modificar la orientación política de un Estado o integrar un partido político para sostener ciertos puntos de vista sobre determinados temas, entre otras cuestiones. En suma, la libertad ideológica se encuentra en el principio mismo del Estado constitucional, pero se proyecta también a lo largo de varias de sus principales líneas evolutivas, reforzando su carác-

ter dinámico y potenciando desarrollos futuros que todavía están por ser explorados.

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN MÉXICO

La libertad religiosa se crea para garantizar que toda persona tendrá la libertad suficiente para asumir la creencia y prácticas religiosas que le parezcan más adecuadas. De esta forma, las personas podrán mantener, si es que creen en ella, una comunicación libre con la divinidad y profesar una correspondiente fe religiosa. De ello pueden derivar una serie de obligaciones religiosas para conducirse conforme a los mandatos que les dicte su creencia, lo cual está protegido, por regla general y con las limitaciones que enseguida se comentarán, por el derecho de libertad religiosa. La libertad religiosa en México ha estado marcada, históricamente, por un doble ejercicio de intolerancia o, mejor dicho, de intolerancias, en plural.²² Durante buena parte del siglo XIX, los textos constitucionales entonces vigentes no la permitían e imponían como posible una sola religión: la católica. Un ejemplo paradigmático de este tipo de disposiciones se encuentra en el artículo 12 de la Constitución de Cádiz, cuyo texto establecía que: “La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”.

También en el periodo independiente de México se observan disposiciones parecidas; así, por ejemplo, el Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana, sancionado en Apatzingán el 22 de octubre de 1814, dispuso desde su artículo 1: “La religión católica, apos-

²²Para un primer acercamiento a la historia de las relaciones entre el Estado y las Iglesias en México, *cfr.* Soberanes Fernández, 2001: 17 ss., así como González, 1994: 113 ss.

tólica y romana es la única que se debe profesar en el Estado”. Esta disposición se completaba con el contenido del artículo 15 de la misma Constitución de acuerdo con el cual “la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación”. Un hereje (como se escribe hoy en día), de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, es quien “niega alguno de los dogmas establecidos por una religión”; según el mismo diccionario, un apóstata es quien niega “la fe de Jesucristo recibida en el bautismo”.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta las trascendentales reformas constitucionales de 1992, la intolerancia estuvo en el otro extremo: los textos constitucionales negaban la personalidad jurídica de las Iglesias y de las agrupaciones religiosas, con lo cual, en los hechos, el Estado mexicano estaba restringiendo severamente las posibilidades de ejercicio de las creencias religiosas de muchas personas, así como limitando la posibilidad de realizar actos jurídicos por las mencionadas Iglesias. Por supuesto, en lo que hace a este segundo momento histórico, las disposiciones constitucionales (como en tantos otros casos que podrían mencionarse) no se cumplían a cabalidad; la autoridad se hacía de la vista gorda para no sancionar patentes violaciones a las disposiciones que prohibían a las Iglesias impartir educación o realizar manifestaciones de culto fuera de los templos. Por su lado, las Iglesias acudían a todos los mecanismos de fraude a la ley y de simulación para burlar la regulación que restringía su ámbito de actuación.

Los rasgos que derivaron del texto original de la Constitución de 1917 en materia de libertad religiosa han sido sintetizados con acierto por José Luis Soberanes en los siguientes términos:²³ Educación laica y, entre

²³Soberanes, 2001: 35-36.

los años 1934 y 1946, educación “socialista”; prohibición a las corporaciones religiosas y a los ministros de culto de establecer y dirigir escuelas primarias; prohibición de realizar votos religiosos y de establecer órdenes monásticas; el culto público solamente podía realizarse dentro de los templos, los cuales estarían bajo vigilancia de la autoridad;²⁴ prohibición para las asociaciones religiosas de adquirir, poseer o administrar bienes raíces, incluidos los templos, que pasaron a ser propiedad de la Nación; desconocimiento de la personalidad jurídica de las agrupaciones religiosas llamadas Iglesias; reserva para los mexicanos por nacimiento del ejercicio del ministerio de culto (excluyendo en consecuencia a los extranjeros o a los mexicanos por naturalización de tal ejercicio).

Como quiera que sea, adoptando una perspectiva histórica amplia, que no se refiera simplemente a lo que sucedió en el desarrollo del Estado mexicano, es evidente que, como acreditan los casos de Francia y Estados Unidos a finales del siglo XVIII, tiene sentido hablar de libertad religiosa solamente cuando el poder político logra desvincularse del poder eclesiástico. Mientras los dos poderes se confunden, el tema de la libertad religiosa no tiene sentido, puesto que el Estado y la fe religiosa son uno mismo. Es por consiguiente a partir del proceso de secularización del Estado cuando puede comenzar a desarrollarse la libertad religiosa; y particularmente a partir del surgimiento de las modernas repúblicas democráticas,²⁵ en cuyo seno se ha podido debatir pacíficamente sobre una serie de cuestiones por las que hace unos siglos llevaban a las

²⁴Una perspectiva integral del régimen jurídico de los lugares de culto religioso en el derecho español, que es interesante para suscitar algunas cuestiones aún no resueltas en México, puede verse en Rodríguez Blanco, 2000; también, de forma más general, en Vázquez Alonso, 2012: 332 ss.

²⁵Uno de los principios que se encuentran en los ideales republicanos es el de la laicidad del Estado, como lo recuerda Cabo, 1997: 84. Este mismo autor subraya el binomio histórico entre “trono-altar” y “república-laicismo”.

personas a la hoguera. Como afirma José Luis Soberanes, la mayor parte de la doctrina que ha estudiado el tema de la libertad religiosa ha considerado más útil analizar su contenido que proporcionar una definición.²⁶ Me parece acertada dicha postura, pues el despliegue de los efectos prácticos de la libertad religiosa se dará a partir de lo que se considere su contenido, que es el que va a marcar los alcances de la protección constitucional.

En consecuencia, a partir del texto constitucional vigente de los artículos 24 y 130 en México, vale la pena preguntar cuáles son en particular las libertades que permiten ejercer esos preceptos o, dicho en otras palabras: ¿qué conductas concretas pueden lícitamente desprenderse del derecho de libertad religiosa? Un texto que puede ser muy orientativo al respecto es el artículo 6 de la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*, adoptada ésta por la Asamblea General de la ONU el 25 de noviembre de 1981.²⁷ Conforme a ese precepto, la libertad religiosa comprende las libertades siguientes:

- i) La de practicar el culto o celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines (inciso a).
- ii) La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas (inciso b).
- iii) La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materias necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción (inciso c);

²⁶Soberanes, 2001: 45.

²⁷Consultable en Carbonell, 2004: 79 ss.

- iv) La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas (inciso d).
- v) La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines (inciso e).
- vi) La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones (inciso f). En este punto, también pueden señalarse algunos elementos de duda: ¿entre las “instituciones” que menciona la Declaración se encuentra también el Estado?, es decir, ¿las instituciones estatales podrían contribuir por medio de donativos o subsidios al mantenimiento de una determinada religión? Estas preguntas no son ociosas para el presente de muchos países (por ejemplo, Italia y España), en los que los contribuyentes, al hacer su declaración anual del impuesto sobre la renta, pueden disponer que una parte de los recursos que entregan al Estado sean transferidos a la Iglesia católica.
- vii) La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción (inciso g). Esto supone, como en cualquier otra organización, la libertad para autoorganizarse, lo cual a su vez implica la posibilidad de nombrar a sus dirigentes.
- viii) La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción (inciso h). Este punto pone de manifiesto como ningún otro la falta de neutralidad de muchos Estados occidentales en relación con el fenómeno religioso; la cuestión es bien sencilla: ¿cuál es el día que las leyes laborales señalan como festivo dentro de cada semana? El domingo, como lo señala el libro sagrado de los católicos. ¿Cuáles son las principales festividades escolares y días

festivos durante el año? Varios de ellos tienen que ver con el comienzo del año católico o con la celebración de la Semana Santa católica. En este contexto y con fundamento en el derecho de libertad religiosa, ¿podrían reclamar derechos diferentes quienes profesan una religión distinta de la católica? ¿Por ejemplo, tendrían derecho a no trabajar en sábado o a cambiar su calendario escolar para respetar sus propias festividades religiosas? La cuestión permanece como un debate abierto en varios países del mundo occidental.

- ix) La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional (inciso i). Esta libertad es muy importante, ya que la mayoría de comunidades religiosas tienen alcances supranacionales y los centros en los que residen sus respectivas jerarquías o en los que se encuentran sus lugares santos pueden estar más allá de las fronteras del Estado al que pertenece una persona. Por eso es muy relevante que toda persona que se encuentre en ese supuesto pueda mantener comunicación por todas las vías y en todas las formas posibles con esos centros y con esas jerarquías.

Muy parecido al precepto que se acaba de citar es el artículo 2 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 15 de junio de 1992, el cual especifica que el contenido del derecho de libertad religiosa comprende lo siguiente en favor de todo individuo:

- i) Tener o adoptar la creencia religiosa que más le agrade y practicar, en forma individual o colectiva, los actos de culto y ritos de su preferencia.

- ii) No profesar creencias religiosas, abstenerse de practicar actos y ritos religiosos y no pertenecer a una asociación religiosa.
- iii) No ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causa de sus creencias religiosas, ni ser obligado a declarar sobre las mismas; en esa virtud, la ley dispone que no podrán alegarse motivos religiosos para impedir a alguien el ejercicio de cualquier trabajo o actividad, salvo en los casos previstos en la misma ley.
- iv) No ser obligado a prestar servicios personales ni a contribuir con dinero o en especie al sostenimiento de una asociación, Iglesia o cualquier otra agrupación religiosa, ni a participar o contribuir de la misma manera en ritos, ceremonias, festividades, servicios o actos de culto religioso.
- v) No ser objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa por la manifestación de ideas religiosas.
- vi) Asociarse o reunirse pacíficamente con fines religiosos.

LÍMITES A LA LIBERTAD RELIGIOSA

Como sucede con casi todos los derechos, también la libertad religiosa tiene límites. Su exposición, en el derecho constitucional mexicano, reviste un interés especial, puesto que una parte muy relevante de la doctrina nacional sostiene que las reformas constitucionales de 1992 se quedaron cortas y que todavía hace falta remover algunos límites para poder tener una libertad religiosa plena en el país.²⁸ En el ámbito internacional, debe mencionarse que la citada Declaración de la ONU para eliminar las discriminaciones en materia de intolerancia religiosa señala,

²⁸Sobre el tema, Soberanes, 2001: 59 ss.

en su artículo 1.3: “La libertad de manifestar la propia religión o las propias convicciones estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás”.

En México, es el artículo 130 el que establece varias limitaciones a la libertad religiosa como derecho, así como a las personas que forman parte activa de las asociaciones religiosas. Las limitaciones a las que hace referencia el artículo 130 son las siguientes:

- i) Los ministros de culto no podrán ocupar cargos públicos, a menos que dejen de serlo con la anticipación que, en su caso, señalen las leyes.
- ii) Los ministros de culto no tendrán, como una de las posibles consecuencias de lo anterior, el derecho de sufragio pasivo, es decir, no podrán ser votados. Esta disposición del artículo 130 se refuerza con algunas otras disposiciones constitucionales, referidas a los requisitos que una persona debe reunir para poder acceder a los principales cargos públicos del país. Así, por ejemplo, el artículo 82 establece como requisito para ser presidente de la República, “no pertenecer al estado eclesiástico ni ser ministro de algún culto” (fracción iv); de la misma forma, los artículos 55 y 58 de la Constitución disponen como requisito para ser diputado o senador en el Congreso de la Unión “no ser ministro de algún culto religioso”.
- iii) Los ministros de culto no podrán ejercer el derecho de asociación en materia política, ni hacer proselitismo en favor o en contra de algún candidato, partido o asociación política.

- iv) Los ministros de culto no podrán, en alguna reunión pública, en actos de culto o de propaganda religiosa, o en publicaciones que tengan ese carácter, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.
- v) Las formaciones políticas no pueden tener en su denominación palabra o indicación alguna que las vincule con alguna confesión religiosa.
- vi) No pueden celebrarse en los templos reuniones de carácter político.
- vii) Los ministros de culto, algunos de sus familiares y las asociaciones religiosas no tienen capacidad para recibir herencias por testamento de las personas a las que hayan auxiliado espiritualmente, a menos que sean familiares suyos dentro del cuarto grado.

Como puede apreciarse, el artículo 130 utiliza algunos términos que deben interpretarse muy restrictivamente para preservar el contenido esencial de la libertad religiosa. Así, por ejemplo, cuando hace referencia a reuniones políticas, debe interpretarse como reuniones de carácter electoral o reuniones que tengan por objetivo realizar proselitismo en favor o en contra de un partido o de un candidato, pues el concepto de lo político es muy amplio y puede llegar a abarcar casi cualquier actividad social. Las prohibiciones en materia política tienen por objeto impedir que se manipulen los sentimientos religiosos del pueblo con fines electorales o partidistas,²⁹ así como mantener separadas las esferas pública y privada, como ámbito propio del Estado y de las Iglesias, respectivamente.

También restrictivamente debe interpretarse la última parte del párrafo primero del artículo 24 constitucional, cuando señala que la libertad

²⁹*Ibidem*: 58.

religiosa puede ejercerse siempre que no constituyan “delitos o faltas penados por la ley”. Queda claro que la libertad religiosa no puede amparar la comisión de delitos, pero en cuanto a las “faltas”, parece que la mención que hace el texto constitucional no es muy afortunada, ya que deja al libre arbitrio de las autoridades administrativas (que son las que determinan qué conductas son faltas, cosa que no sucede con los delitos, que solamente pueden ser establecidos a través de un mandato del Poder Legislativo) la determinación de los alcances de la libertad religiosa.³⁰

La jurisprudencia nacional sobre libertad religiosa no es muy abundante; de entre los escasos criterios jurisprudenciales sobre el tema, conviene citar el siguiente:

COLEGIOS DE PROFESIONISTAS. EL ARTÍCULO 48 DE LA LEY REGLAMENTARIA DEL ARTÍCULO 5° CONSTITUCIONAL, RELATIVO AL EJERCICIO DE LAS PROFESIONES EN EL DISTRITO FEDERAL QUE ORDENA QUE AQUÉLLOS SE MANTENGAN AJENOS A TODA DOCTRINA O ACTIVIDAD RELIGIOSA, NO VIOLA EL ARTÍCULO 24 DE LA CONSTITUCIÓN FEDERAL. El artículo 48 de la Ley Reglamentaria del artículo 5° constitucional, relativo al ejercicio de las profesiones en el Distrito Federal, al ordenar que los colegios de profesionistas serán ajenos a toda actividad de carácter político o religioso, quedándoles prohibido tratar asuntos de tal naturaleza en sus asambleas, no vulnera la garantía de libertad de cultos. Lo anterior, en virtud de que los referidos colegios adquieren con motivo de su registro ante la autoridad competente una serie de derechos y obligaciones que son de interés público y, en virtud de esa peculiaridad, deben quedar sujetos a los principios que rigen el actuar de toda entidad pública en nuestro sistema, entre ellos, el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias, recogido en el primer párrafo

³⁰Agradezco a Jorge Adame haberme hecho reparar sobre esta parte del artículo 24 constitucional y sobre sus implicaciones.

del artículo 130 constitucional y reiterado en la fracción I del artículo 3° de la propia Constitución, conforme al cual, la actuación de las personas morales que, por disposición legal, realizan funciones que son de interés público debe mantenerse ajena a toda doctrina o actividad religiosa, sin que ello se traduzca en una limitación a la referida garantía que consagra el artículo 24 de la Carta Magna en favor de las personas que asociándose han constituido dichos colegios, pues cada una de ellas, en lo individual, puede ejercer su derecho constitucional; y si desean incursionar en actividades de esa naturaleza, pueden hacerlo siguiendo las formas y cauces pertinentes, esto es, constituyéndose como una asociación religiosa, en los términos establecidos en el mencionado artículo 130 y en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Amparo en revisión 295/99. Colegio Mexicano de Licenciados en Administración, A.C. 8 de mayo de 2000. Unanimidad de diez votos. Ausente: José Vicente Aguinaco Alemán. Ponente: José de Jesús Gudiño Pelayo. Secretario: Miguel Ángel Ramírez González. Novena época. Instancia: Pleno. Fuente: Semanario Judicial de la Federación y su *Gaceta*, tomo: XII, septiembre de 2000, tesis: P. CXXXVI/2000, página: 14.

Sobre la inelegibilidad de los ministros de culto para ejercer cargos públicos electivos y, aun antes, para ser candidatos a esos cargos, el Tribunal Electoral ha sostenido un extraño criterio, en el que se asienta que dicha inelegibilidad se configura incluso en el caso en el que la Iglesia de la que sean ministros de culto los interesados no esté registrada legalmente. Se trata de la siguiente tesis:

MINISTROS DE CULTO RELIGIOSO. SON INELEGIBLES, AUNQUE LA AGRUPACIÓN O IGLESIA A LA QUE PERTENEZCAN NO ESTÉ REGISTRADA LEGALMENTE. De una interpretación sistemática del artículo 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y de los artículos 6°, 9° y 10 de la

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, se arriba a la conclusión de que el hecho de que las Iglesias o agrupaciones religiosas adquieran personalidad jurídica como asociaciones religiosas, una vez que han sido registradas ante la autoridad competente, en modo alguno significa que las que no han obtenido su registro constitutivo no existan en la realidad, como unidades sociológicas. Lo cierto es que tales entes sí tienen existencia en la práctica, lo cual, incluso, se encuentra reconocido en la ley, por ejemplo, en el artículo 10 en relación con el artículo 9º, fracción III, de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que prevén la posibilidad de que esos entes realicen actos de culto público religioso, aun cuando no tienen la personalidad jurídica con la que cuentan las asociaciones religiosas. Ante esta situación, es claro que para la demostración de la calidad de ministro de culto religioso de una persona, no es necesario acreditar que la Iglesia o agrupación religiosa a que pertenece se encuentre constituida legalmente como asociación religiosa, puesto que de acuerdo a lo anterior, alguien puede ser ministro de culto de una agrupación religiosa o Iglesia que no esté registrada en términos de ley, y ello evidentemente basta para hacerlo inelegible para contender a un cargo de elección popular. *Sala Superior, tesis s3EL 104/2002. Juicio de revisión constitucional electoral. SUP-JRC-114/99.- Coalición formada por los partidos Acción Nacional, de la Revolución Democrática, del Trabajo y Verde Ecologista de México.- 25 de agosto de 1999.- Unanimidad de votos.- Ponente: Mauro Miguel Reyes Zapata.- Secretario: Eliseo Puga Cervantes.*

Decimos que se trata de una tesis un tanto extraña fundamentalmente por las siguientes consideraciones:

En primer lugar, porque parecería legítimo poder sostener que, de acuerdo con el sistema de reglas establecido en el artículo 130 constitucional y en la ley que lo desarrolla, las Iglesias y agrupaciones religiosas

tendrían condicionada su existencia (y por lo tanto su protección y límites constitucionales) al hecho de que se registraran como tales, de forma que si tal registro no se diera, las agrupaciones jurídicamente no tendrían existencia ni, consecuentemente, podrían ser consideradas como tales. Hay que recordar que el artículo 130 en su inciso A claramente señala que “Las Iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro”;³¹ y, en segundo lugar, habría que recordar que una de las reglas de interpretación en materia de derechos fundamentales es el principio *pro persona* (recogido en el artículo 1 párrafo segundo de la Constitución y en el artículo 29 de la Convención Americana de Derechos Humanos), lo que significa, entre otras cuestiones, que siempre que a una disposición jurídica puedan dársele dos o más interpretaciones, deberá de preferirse la que proteja de forma más amplia los derechos fundamentales de la persona afectada. La misma regla se aplica en materia jurisdiccional, lo que supone que ante dos posibles soluciones en un conflicto jurisdiccional, el juez o tribunal que esté conociendo del caso debe resolver eligiendo la solución que más proteja los derechos fundamentales. De lo que se alcanza a entender de la tesis, parece que el Tribunal Electoral adoptó una posición restrictiva y no tuvo en cuenta los dos factores que se acaban de mencionar.

Una sentencia relevante para el tema que estamos analizando es la del amparo en revisión 1595/2006. Esta sentencia tiene mucho interés, pues a partir de su emisión contamos con importantes definiciones de la Primera Sala de la SCJN sobre el tema. Además, la sentencia mencionada es interesante también por cuestiones de orden formal, pues se trata de una

³¹Véase también el artículo 6 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

resolución modélica, tanto por la forma tan pulcra en la que se desarrolla la argumentación, como por la brevedad de su texto, que apenas supera las 30 páginas.

El amparo en revisión 1595/2006 se refería a la posible inconstitucionalidad del Bando Municipal de la ciudad de Toluca, que en una de las fracciones de su artículo 123 disponía una sanción de multa para la persona que “sin permiso, pegue, cuelgue, distribuya o pinte propaganda de carácter comercial o de cualquier otro tipo en edificios públicos, portales, postes de alumbrado público”. Stephen Orla Searfoss, quien figura como quejoso en el expediente, distribuyó dos folletos en una calle de la ciudad de Toluca; en uno de ellos se invitaba a un concierto gratuito y en el otro se contenían fragmentos del libro sagrado de una determinada confesión religiosa, la cual tiene registro legal como Iglesia en México, de acuerdo con lo que exige el artículo 130 de la Constitución y su ley reglamentaria.

El quejoso argumentaba que la previsión del bando municipal violaba su derecho de libertad de expresión, de libertad de imprenta y de libertad religiosa, los cuales están contenidos en los artículos 6º, 7º y 24, todos de la Constitución mexicana. La sentencia construye su línea argumental a partir de tres distintos niveles de análisis: primero hace una reconstrucción conceptual de los derechos involucrados en el caso concreto y de su alcance respectivo; luego establece los requisitos que deben cumplir las normas infraconstitucionales que los desarrollen para ser congruentes con lo que dispone la Carta Magna; finalmente se analiza el precepto del bando municipal impugnado para ver si es consistente o no con las anteriores bases analíticas.

La sentencia anuncia desde el principio que la norma en cuestión no es compatible con el texto constitucional, ya que la forma en la que está redactada permite sancionar actividades que en algunos aspectos están

protegidas por normas de derechos fundamentales. En primer lugar, la Corte considera inconstitucional el requisito consistente en tener que solicitar permiso para ejercer actividades protegidas por un derecho fundamental; en virtud de que los derechos en cuestión son las libertades de expresión e imprenta, dicho requisito se constituye como una especie de “censura previa”, la cual desde luego está prohibida no sólo por las normas constitucionales mexicanas, sino también por diversos tratados internacionales de derechos humanos. Este argumento es completamente cierto: las normas infraconstitucionales no pueden exigir, sin más, permiso de tipo alguno para ejercer los derechos fundamentales, pues ese requisito puede constituirse como un elemento inhibitorio para que los particulares ejerzan a plenitud y sin cortapisas sus derechos. La exigencia de un permiso podrá darse solamente cuando se trate de una forma de lograr la compatibilización entre derechos fundamentales o cuando existan elementos empíricos suficientes para permitirnos concluir que el permiso puede ser un instrumento adecuado de carácter preventivo para evitar la violación de un derecho (por ejemplo, el derecho al medio ambiente, cuando pueda objetivamente ser afectado por el ejercicio del derecho de propiedad o por el de la libertad de trabajo).

La Corte es precisa al señalar que la prohibición de censura previa “implica que el Estado no puede someter las actividades expresivas o comunicativas de los particulares a la necesidad de solicitar previamente un permiso a la autoridad”. Esta afirmación es muy importante. Cabría preguntarse si la lógica en que se sustenta podría aplicarse a derechos distintos a la libertad de expresión o a la libertad de imprenta. Por ejemplo, ¿viola también la Constitución una norma reglamentaria o legislativa que obliga a los particulares a pedir permiso previo antes de poder ejercer en cualquiera de sus manifestaciones la libertad de profesión, oficio o

industria prevista en el artículo 5° constitucional? Además, la Sala argumenta que el bando municipal no establece lineamiento alguno para guiar el criterio de la autoridad administrativa competente para imponer la multa, lo que puede generar actividades administrativas arbitrarias. Lo que señala la Sala es, en efecto, sumamente grave, pero lo es todavía más si se toma en cuenta que la norma en cuestión es de rango reglamentario, no legislativo. Las autoridades emisoras de normas infralegales no deben tener tan abiertos los márgenes de regulación, sobre todo cuando tal regulación puede tener incidencia en la esfera de ejercicio de los derechos fundamentales.

Respecto de los derechos en juego, la sentencia comienza enunciando el alcance de la libertad de expresión, para cuyo efecto cita el artículo 6° de la Constitución mexicana y el artículo 13 de la Convención Americana de Derechos Humanos. La Corte concluye de su análisis que la libertad de expresión no es solamente importante en sí misma, sino también en virtud de que es una herramienta para poder ejercer otros derechos, como el de asociación y reunión, el de petición y los derechos de participación política. Este carácter instrumental de la libertad de expresión supone un elemento esencial “en la dinámica de una democracia representativa”, dice la sentencia. Agrega la Sala que cuando un tribunal resuelve un caso de libertad de expresión o de libertad de imprenta, no solamente afecta al caso concreto que se ventila, sino que su decisión se proyecta al conjunto del país, en tanto el criterio judicial contribuye a determinar el grado en el que quedará asegurada la circulación de noticias, ideas y opiniones, así como el acceso a la información de toda la sociedad.³²

³²Las palabras de la sentencia son las siguientes: “cada vez que un tribunal decide un caso de libertad de expresión o imprenta, está afectando no solamente las pretensiones de las partes en un litigio concreto, sino también el grado al que en un país quedará asegurada la libre circulación de noticias, ideas y opiniones,

Respecto de la libertad religiosa, la Corte señala que tal libertad tiene dos dimensiones: una interna y otra externa. La primera la asocian los ministros con la libertad ideológica, la cual es considerada inexistente por algunos teóricos.³³ La vertiente interna de la libertad religiosa es prácticamente ilimitada, señala la sentencia, ya que el Estado no puede intervenir en lo que se desarrolla en el ámbito íntimo de cada individuo: su pensamiento. La misma vertiente faculta a toda persona para desarrollar las creencias religiosas o ideológicas que considere oportuno, pero protege también la posibilidad de que no se adhiera a ninguna confesión religiosa. Sucede lo mismo con otros derechos de libertad, en los que el titular puede decidir ejercerlos o no. La propia Corte ha señalado desde hace unos años que, por poner un ejemplo, la libertad de asociación comporta tanto la posibilidad de ingresar en una asociación, la de salir de ella o la de nunca formar parte de la misma. Las tres dimensiones estarían protegidas por la libertad asociativa, sin que un particular pueda ser obligado (en términos generales) a ejercer o llevar a cabo alguna de ellas. En efecto, al estudiar la constitucionalidad del artículo 5° de la Ley de las Cámaras de Comercio y de las de Industria que preveía la afiliación obligatoria para cierto género de comerciantes, la Corte afirmó que la esfera de protección derivada del artículo 9° constitucional puede operar en tres posibles direcciones:

así como el más amplio acceso a la información por parte de la sociedad en su conjunto, todo ello condición indispensable para el adecuado funcionamiento de la democracia representativa”. Expresiones semejantes se encuentran en el voto particular de los ministros Cossío y Silva Meza en la sentencia del amparo promovido por Sergio H. Witz sobre el alcance la libertad de expresión en el caso del delito de ultrajes a los símbolos nacionales.

³³Para la Corte, “La dimensión o la faceta *interna* de la libertad religiosa se relaciona íntimamente con la libertad ideológica, y aunque es difícil de definir de un modo que sea general y a la vez útil, atiende a la capacidad de los individuos para desarrollar y actuar de conformidad con una particular visión del mundo en la que quede definida la relación del hombre con lo divino”.

1° Derecho de asociarse formando una organización o incorporándose a una ya existente; 2° derecho a permanecer en la asociación o a renunciar a ella; y 3° derecho de no asociarse. Correlativamente, la autoridad no podrá prohibir que el particular se asocie; no podrá restringir su derecho a permanecer en la asociación o a renunciar a ella, ni, tampoco, podrá obligarlo a asociarse. Consecuentemente, el artículo 5° de la Ley de las Cámaras de Comercio y de las de Industria, al imponer la obligación a los comerciantes e industriales a afiliarse a la Cámara correspondiente, viola la libertad de asociación establecida por el artículo 9° constitucional.³⁴

La libertad religiosa tiene también una proyección exterior, que se expresa en una multitud de posibilidades, entre las que se encuentran el desarrollo de actos de culto público, como los ritos, ceremonias y reuniones propias de la creencia religiosa que se profese.³⁵ Pero no todos los actos protegidos por la libertad religiosa prevista en el artículo 24 constitucional son actos de culto público, ya que existen otros que también están cubiertos por la previsión constitucional. Para la Corte, tal es el caso de la actividad realizada por Stephen Orla, consistente en la distribución de impresos dirigidos a dar a conocer la doctrina religiosa de una determinada Iglesia. Al confrontar las anteriores consideraciones de carácter general respecto de los derechos fundamentales relevantes para el caso concreto con el artículo 123 del bando municipal, la Corte afirma que alguna de las prohibiciones establecidas por la norma en cuestión abarca actividades permitidas y protegidas por normas de derecho fundamental. La norma municipal es “sobreinclusiva” en su regulación, abar-

³⁴*Semanario Judicial de la Federación*, 1995: 5.

³⁵La sentencia define los actos de culto público como los que están “específicamente orientados a desarrollar de manera colectiva los ritos, ceremonias y conductas que las diferentes religiones reconocen como manifestaciones institucionalizadas o formalizadas de su fe religiosa, definidas y gobernadas por reglas preestablecidas por ellas”.

cando actos cuyo ejercicio debería quedar exento de cualquier sanción, del tipo que sea.

Las actividades prohibidas por la norma municipal son muy heterogéneas y no pueden ser agrupadas en una misma regulación, a riesgo de incluir actividades que deben ser permitidas, pues son objeto de tutela constitucional. La Corte señala que no es lo mismo pegar publicidad en el mobiliario urbano que circular por una calle y distribuir escritos de promoción religiosa. En un caso puede haber una afectación objetiva a bienes públicos; en el otro no se da dicha afectación, más allá de la natural ocupación temporal de la calle en cuestión, sin que esa ocupación impida por la misma calle la circulación de otras personas, las cuales pueden hacer un uso idéntico de la calle.³⁶ Aunque no lo dice expresamente, puede concluirse que la Corte admite implícitamente que hay algunos tipos de expresiones que tienen más valor que otros. Por ejemplo, las expresiones comerciales podrían ser objeto de una regulación más intensa que las expresiones religiosas o políticas. Esto es algo que aceptan pacíficamente tanto la jurisprudencia comparada en materia de libertad de expresión como los mejores teóricos que han estudiado el tema.³⁷ Las expresiones religiosas o políticas comportan la protección de valores esenciales para el Estado democrático, en tanto suponen el ejercicio no solamente de la libertad de expresión, sino (instrumentalmente) de otros

³⁶Las palabras de la sentencia son: “Ninguna analogía puede trazarse entre las actividades de pegar o colgar documentos, o pintar, en bienes de dominio público, y la muy distinta actividad de circular o pasear por la calle y repartir a la ciudadanía un texto que contiene un documento religioso y una invitación a asistir a un concierto. Las primeras implican efectivamente el uso de superficies de uso público, y un uso que no sólo implica un desgaste y envejecimiento de las mismas, sino también una limitación a la posibilidad de que otros ciudadanos puedan hacer de ellas un uso idéntico; de manera que la acción coordinadora y eventualmente proscriptora o sancionadora que el Estado pueda desplegar no puede ser, de entrada, descartada”.

³⁷Véase, por ejemplo, Sunstein, 1995. El tratamiento de este tipo de asuntos en la Suprema Corte de Estados Unidos comienza en 1942, con el caso *Valentine v. Chrestensen*, al que siguen un buen número de sentencias sobre el tema.

derechos; por esta razón es que merecen ser protegidas con mayor energía, superior a la que se destina a la tutela de las expresiones de contenido comercial (por ejemplo, las vinculadas por la publicidad).³⁸

TEMAS PENDIENTES EN MÉXICO EN MATERIA DE LIBERTAD RELIGIOSA

Conforme a la idea de mantener separados el poder civil y el poder eclesiástico, el Estado mexicano debe mantenerse neutral con respecto a cualquier religión, tolerando toda manifestación de culto religioso que no vaya en contra de los derechos fundamentales o de las leyes penales. Así parece reconocerlo el artículo 3° de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, al señalar que:

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 las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de los derechos de terceros. El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco en favor o en contra de ninguna Iglesia o agrupación religiosa. Los documentos

³⁸ En materia de derechos fundamentales, la SCJN ha cometido importantes pifias. Por ello ha sido objeto de críticas en los medios de comunicación y en las publicaciones especializadas en materia jurídica. La mayoría de tales críticas (en tanto se dirigen a criterios judiciales públicos y, como tales, absolutamente discutibles) han sido muy merecidas y necesarias. Sin embargo, sin demérito de lo anterior, también resulta necesario reconocer que, en algunas ocasiones, la Corte emite buenas sentencias. Es el caso de la sentencia del amparo en revisión 1595/2006. El pronunciamiento judicial referido es impecable en el fondo y en la forma. Original en sus planteamientos, pulcro desde el punto de vista lingüístico, progresista en su análisis de fondo de los derechos de libertad de expresión, de imprenta y de libertad religiosa. Desde luego, puestos a buscarle defectos, podrían señalársele algunos menores, sin que ello empañe sus virtudes. Por ejemplo, la débil fundamentación normativa de la libertad religiosa, puesto que el análisis de la Corte únicamente se basa en el artículo 24 constitucional, habiendo una multiplicidad de normas internacionales (incluida jurisprudencia) que protegen dicha libertad. También podrían haberse añadido algunas notas de Derecho comparado, por ejemplo, en libertad de expresión y de nuevo en el tema de la libertad religiosa.

oficiales de identificación no contendrán mención sobre las creencias religiosas del individuo.

Ahora bien, el hecho de que se reconozca y defienda la neutralidad del Estado y la necesidad de que México se mantenga en consecuencia como un Estado laico tal como lo señala el artículo 40 de la Constitución mexicana no significa que no existan temas que se encuentran en la frontera de discusión sobre el significado de la laicidad en el Estado contemporáneo y que tienen que ver, en opinión de algunos, con el contenido de la libertad religiosa. Una democracia madura debe tener la capacidad suficiente para discutir con libertad todos los temas, por difíciles que puedan ser. En este contexto es que debemos afrontar los temas pendientes en materia de libertad religiosa. A continuación, siguiendo el punto de vista de José Luis Soberanes,³⁹ nos detenemos en el análisis de dos importantes cuestiones.

Un tema pendiente de resolver en México, sobre el que ha llamado la atención la doctrina, es el de la objeción de conciencia.⁴⁰ La objeción de conciencia, para decirlo sintéticamente, tiene por objeto eximir del cumplimiento de ciertos deberes u obligaciones impuestos por la ley, en virtud de que dichos deberes pueden afectar la libertad de conciencia o la libertad religiosa de algunas personas. En muchos países la objeción de conciencia se ha aplicado, por ejemplo, para eximir a ciertas personas del cumplimiento del servicio militar.⁴¹

La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público parece tomar una postura contraria a la objeción de conciencia, al señalar en su artículo 1

³⁹Soberanes, 2001: 60 ss.

⁴⁰Como introducción al tema, puede verse vv. AA., 1998.

⁴¹Véase, por ejemplo, Cámara Villar, 1991.

que “las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas por las leyes”. Este texto parece un poco simplista y además, bajo determinadas circunstancias, puede resultar inconstitucional, por ejemplo, si un deber legal afecta o restringe el contenido de la libertad consagrada en el artículo 24 constitucional.

La objeción de conciencia pone de manifiesto uno de los problemas fundamentales de la filosofía del derecho: el de la obediencia al derecho. La pregunta fundamental es: ¿debemos cumplir una ley que nos obliga a dejar a un lado nuestras creencias filosóficas o religiosas más profundas? Desde luego, es obvio que el derecho fundamental de libertad de conciencia y de religión no puede alcanzar para eximir a alguna persona de cumplir con un deber que le impone la misma Constitución, pero ¿qué sucede con los deberes que impone un ordenamiento subconstitucional? No hay respuestas fáciles a estas preguntas, cuya relevancia y profundidad requerirían sin duda un tratamiento muy detenido y extenso, que sobrepasa con creces las posibilidades de este ensayo. Sin embargo, hay en México un caso concreto que ha puesto a prueba la extensión de la libertad religiosa y que ha arrojado bastante luz acerca de la necesidad de regular la objeción de conciencia: se trata del caso de los Testigos de Jehová en relación con los honores que deben rendirse a la bandera nacional. Vale la pena analizarlo con algún detenimiento.⁴²

El artículo 15 de la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales dispone que en las instituciones de enseñanza elemental, media y superior se rindan honores a la bandera nacional al inicio y fin de curso,

⁴²En lo que sigue me basaré fundamentalmente en el excelente trabajo de Martínez Torrón, 2000: 7 ss.

así como todos los lunes del periodo lectivo. La obligación de rendir culto a los símbolos patrios está prohibida por las creencias religiosas de los Testigos de Jehová, puesto que la entienden como una idolatría a un símbolo político y mundano, lo cual resulta inaceptable para ellos. Como respuesta a la falta de participación de niños que pertenecían a los Testigos de Jehová en las ceremonias que indica el artículo 15 de la Ley sobre el Escudo ya mencionado, se suscitaron a partir de los años noventa del siglo pasado expulsiones de esos menores de diversas escuelas primarias públicas en todo el país. Los datos demuestran la dimensión del problema. Entre 1990 y 1991 se interpusieron 72 amparos contra expulsiones escolares decretadas por el motivo que se acaba de apuntar; en esos años sufrieron esa medida poco más de 3,700 alumnos. Gracias a la intervención de jueces federales y de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), las expulsiones fueron bajando sensiblemente en los años siguientes, pero todavía se producen en al menos 12 estados de la República.⁴³ Originalmente, el Poder Judicial federal consideró que no había violaciones constitucionales en la expulsión de los Testigos de Jehová, por ejemplo, en la tesis siguiente:

ESCUDO, LA BANDERA Y EL HIMNO NACIONALES, LEY SOBRE EL. NO SE VIOLAN GARANTÍAS CONSTITUCIONALES AL SEPARAR A UN ALUMNO DE SU ESCUELA POR INCUMPLIRLA. Los acuerdos que las autoridades educativas adopten para separar a los alumnos con base en la Ley del Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales no violan garantías en su perjuicio porque si por imperativos concernientes a su convicción de conciencia de una fe religiosa se permitiera a los que la profesan apartarse de las normas jurídicas

⁴³En el ciclo escolar 1999-2000, todavía se adoptaron medidas sancionadoras por este tema, mismas que afectaron a más de 200 niños. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos recibió desde junio de 1991 hasta marzo de 2003 1,110 quejas sobre el tema. *Cfr. ibidem*: 8.

que regulan el comportamiento de toda la sociedad, equivaldría someter la vigencia de esas normas a la aprobación del individuo, lo que a su vez pugnaría con el acto de creación del derecho por parte de la comunidad. Así, tales acuerdos apoyados en que el alumno, so pretexto de pertenecer a los “Testigos de Jehová”, omite rendir honores a los símbolos patrios contemplados en la invocada Ley, no trasgreden los artículos 3º, 14 y 24 constitucionales. El 3º, porque no se está impidiendo en forma absoluta el ingreso a las instituciones educativas, sino que únicamente se trata de preservar el espíritu de ese precepto derivado de la titularidad que se confiere al Estado para la conducción de la tarea educativa; el 14, porque si la educación como garantía individual de los mexicanos está al margen de toda creencia, dogma o doctrina religiosa, no rige el principio de previa audiencia para que los alumnos sean separados de las escuelas, pues de escucharlos implicaría el absurdo de darles oportunidad de oponerse a las disposiciones reguladoras de la disciplina interna del plantel, bajo argumento de su fe de la secta denominada “Testigos de Jehová”; el 24, porque de conformidad con este artículo, las ceremonias o devociones del culto religioso se circunscriben a los templos o domicilios particulares, de modo que no es admisible que se traduzcan en prácticas externas que trasciendan en el ámbito social del individuo. *Tesis aislada. Semanario Judicial de la Federación*, tomo V, segunda parte-1, enero a junio de 1990. Octava época. Tribunales Colegiados de Circuito, p. 209.

En decisiones posteriores, los jueces federales han matizado el anterior criterio, llegando a sostener la inconstitucionalidad de las expulsiones,⁴⁴ aunque sobre el tema no se ha pronunciado todavía la Suprema Corte. Pero en 1992 la CNDH realizó un estudio y concluyó que las expulsiones de menores en escuelas públicas eran contrarias a la Constitución. Curio-

⁴⁴Soberanes, 2001: 69-70.

samente, sin embargo, la CNDH no utilizó el argumento de la libertad religiosa ni consideró la posibilidad de reconocer una legítima objeción de conciencia por parte de los Testigos de Jehová, sino que se apoyó en el derecho a la educación reconocido por el artículo 3º, así como en el carácter obligatorio de la educación básica.⁴⁵ Luego de ese estudio de la CNDH, varias comisiones estatales de derechos humanos emitieron recomendaciones en el mismo sentido, aportando algunas de ellas sus propios matices,⁴⁶ entre los que se incluye un mayor protagonismo del artículo 24 para fundamentar la inconstitucionalidad de las expulsiones.⁴⁷ También han aceptado el criterio de la CNDH las autoridades educativas, las cuales han considerado improcedente la expulsión del alumno, pero han decidido aplicar sanciones en forma de disminución de calificaciones en las materias de conducta o civismo.⁴⁸

A mediados de 2003, la CNDH emitió una muy relevante Recomendación General, la número 5/2003, cuyo tema principal es “la discriminación en las escuelas por motivos religiosos”. La recomendación está dirigida a los gobernadores de las entidades federativas y al secretario de Educación Pública del gobierno federal. En esta Recomendación General, la CNDH precisa de forma muy acertada que no solamente la expulsión de la escuela es una sanción contraria a los derechos fundamentales de los menores, sino que también lo es cualquier otro tipo de sanción, puesto que vulnera el principio de no discriminación por razones religiosas del artículo 1º, párrafo 3º de la Constitución; el artículo 3º constitucional que recoge el derecho a la educación y la obligatoriedad de la educación preescolar, primaria y secundaria; el artículo 16 de la Carta Magna porque

⁴⁵Martínez Torrón, 2000: 57.

⁴⁶*Ibidem*: 59 ss.

⁴⁷*Ibidem*: p. 61.

⁴⁸*Ibidem*: 62.

las sanciones no tienen fundamento jurídico alguno y el artículo 24 del mismo ordenamiento porque con ellas de hecho se está impidiendo la libertad de creencias. En el texto de su Recomendación General, la CNDH afirma que:

La diferencia que presenta el credo de los alumnos Testigos de Jehová debe ser respetada por toda la comunidad escolar, porque en la medida en que sus miembros acepten y comprendan al otro, los centros educativos del país formarán individuos preparados para insertarse en una sociedad plural y cambiante, que debe tener como valor principal el respeto a la dignidad humana. Los criterios que rigen la educación que imparte el Estado no pueden desarrollarse en un entorno donde se discrimina y se sanciona a los individuos por sus creencias religiosas.

Más adelante, dentro del mismo texto se afirma que: “tratar de manera desigual a los educandos por una creencia originada en una diferencia cultural resulta poco pedagógico y refleja incapacidad para entender y aceptar una realidad cada vez más compleja de la sociedad mexicana. Así, castigar la diversidad puede ser el camino más corto para convertir la diferencia en un conflicto político o social”.

Un problema distinto al que se acaba de narrar es el que se ha presentado cuando los Testigos de Jehová son los maestros y no los alumnos. En ese caso, algunos profesores se han negado a participar en los honores a la bandera y han recibido como sanción la rescisión unilateral de la relación laboral. Sobre este último caso, sí ha tenido oportunidad de pronunciarse la Suprema Corte al resolver una contradicción de tesis entre dos tribunales colegiados. En el criterio de la Corte, los profesores no pueden dejar de cumplir con el deber legal de fomentar en sus alumnos la costumbre de rendir honores a la bandera y el amor a la patria, y si lo

hicieran alegando su pertenencia a los Testigos de Jehová incurrirían en varias hipótesis de las que permite la Ley Federal de los Trabajadores al Servicios del Estado para ser cesados.⁴⁹

La Recomendación General número 5/2003 aborda de manera muy sucinta el caso de los profesores, aunque concluye que también para ellos deben tomarse medidas que protejan su libertad religiosa; en opinión de la CNDH, los docentes tampoco pueden ser sancionados por no participar en las ceremonias cívicas y por no rendir honores a los símbolos patrios. La CNDH considera que si por esa razón se le aplicaran sanciones a algún docente, se violarían además de los preceptos que ya se han señalado en el caso de los alumnos, el artículo 5° que establece la libertad de trabajo. Desde mi punto de vista, el criterio de la CNDH comprende de mejor manera el sentido y alcance de la libertad religiosa que el expuesto por la Suprema Corte, la cual debería de tomar en cuenta el contenido de la Recomendación General 5/2003 para modificar su criterio tan pronto como le sea posible.⁵⁰

El caso de los Testigos de Jehová es especialmente notable y ha detonado en buena medida el debate sobre la cuestión de la objeción de conciencia, pero la reflexión sobre el tema debe tener un carácter más amplio, incluso para ser encuadrado no solamente como una parte de la libertad religiosa, sino también y sobre todo como una manifestación concreta de la libertad ideológica. Pensemos, por ejemplo, en el caso del aborto. Si un médico que trabaja para un hospital público tiene como una de sus creencias más íntimas el que la vida debe protegerse desde el momento de la concepción, ¿podríamos sancionarlo por no querer llevar a cabo una

⁴⁹Soberanes, 2001: 70-71.

⁵⁰Sobre las alternativas concretas por medio de las que podría darse este reconocimiento, Martínez Torrón, 2000: 76 ss.

interrupción del embarazo permitida por la ley? O si otra persona considera como profundamente inhumanas las acciones bélicas, ¿podríamos obligarlo a prestar el servicio militar y a capacitarse para desempeñar una tarea que considera del todo negativa? Pensemos también en el caso de un estudiante de medicina o de un empleado de un laboratorio médico que se oponen a realizar prácticas de experimentación que consistan en la vivisección de animales, o en operaciones de manipulación genética: ¿sería legítimo imponerles una sanción (de orden laboral o administrativo, por ejemplo) por negarse a participar en actividades que afectan sus creencias y la representación axiológica que tienen del mundo y de la vida?

Para demostrar las dificultades que genera este tema, conviene plantear las preguntas que sostiene Dieter Grimm —citado por Habermas— y que guardan estrecha relación con la libertad religiosa y sus límites:

¿Puede llevar turbante un motociclista *sij* apelando a su deber religioso y quedar así exento de la obligación general de llevar casco? ¿Se le tiene que servir comida *kosher* a un preso judío? ¿Tiene derecho un trabajador musulmán a interrumpir su jornada laboral para realizar sus oraciones? ¿Puede ser despedido un trabajador por ausentarse del trabajo en las fiestas mayores de su comunidad religiosa? [...] ¿Tiene derecho una alumna musulmana a ser eximida de las clases de educación física porque a ella no le está permitido mostrarse ante los otros alumnos en traje de deporte? ¿Puede llevar pañuelo en la escuela una alumna musulmana? [...] ¿Se les tiene que prohibir aquí la poligamia a los mormones, cuando en su país de origen se les permite?⁵¹

⁵¹Habermas, 2003: 10, n. 18.

Los ejemplos con seguridad podrían multiplicarse. Lo que está en juego, en el fondo, es el peso de las creencias y convicciones de cada persona frente al poder del Estado para imponer obligaciones, algunas de las cuales pueden afectar de manera sensible dichas creencias. En la mayor parte de los casos no podrán adoptarse soluciones definitivas y los ordenamientos jurídicos tendrán que permanecer abiertos a los cambios que se vayan generando en la sociedad. Bajo cualquier perspectiva, además, conviene recordar el carácter contramayoritario de los derechos fundamentales, que operan también como un reducto de las creencias personales que deben ser inexpugnables para el poder público. Por otro lado, hay que recordar que en los Estados democráticos el derecho no puede imponerse simplemente por la pura fuerza física de la coacción estatal, sino que tiene sobre todo que convencer a sus destinatarios de la bondad, utilidad o pertinencia de cumplir con la norma. De este convencimiento es del que puede derivarse una obligación ya no jurídica, sino *ética*, de cumplir con lo dispuesto por el ordenamiento. Recordemos que el consenso es una de las mejores fuentes que tiene un Estado para exigir el acatamiento por parte de los ciudadanos de la legislación democráticamente creada y aplicada.

La objeción de conciencia, como ha subrayado parte de la doctrina que ha estudiado el tema, guarda alguna semejanza con la desobediencia civil. La primera, sin embargo, tiene un carácter marcadamente individual y, aunque permite que una persona no cumpla con alguna norma determinada que le impone una obligación, no tiene por objetivo final la modificación o abolición del ordenamiento jurídico, sino simplemente la exención de un deber en virtud de que entra en conflicto con alguna creencia o convicción personal. La desobediencia civil, por su parte, tiene un carácter más bien colectivo, que puede tener por objetivo la

derogación de una norma, o una protesta por determinadas actuaciones del gobierno, o expresar la disconformidad de un grupo de personas hacia un determinado fenómeno social. En la mayor parte de los ordenamientos modernos, la objeción de conciencia se contempla como un derecho individual, mientras que la desobediencia civil suele ser una cuestión de hecho; en consecuencia, la primera tendría cobertura jurídica mientras que la segunda no. Sin embargo, algunos ordenamientos sí contemplan la desobediencia civil como un derecho.⁵² Es importante apuntar que, como escribe Gerardo Pisarello:

bajo ciertas prevenciones, el modelo del Estado constitucional democrático admite ciertas manifestaciones de desobediencia civil, habida cuenta de que ningún derecho, ni siquiera el democrático representativo, genera una obligación definitiva de obediencia moral. De ahí la posibilidad de la resistencia no violenta, de la protesta, entendidas incluso como mecanismos de defensa de la Constitución, en especial cuando se producen evidentes abusos de órganos ejecutivos y legislativos y la jurisdicción constitucional se encuentra bloqueada o bien actúa subordinada a los demás poderes.⁵³

⁵²Tal es el caso de la Constitución portuguesa y de la Constitución alemana, que suministran un par de ejemplos relevantes sobre la forma de regular este derecho. La primera de ellas, en su artículo 21, dispone: “Todos tendrán derecho a resistir cualquier orden que atente a sus derechos, libertades y garantías y a repeler por la fuerza cualquier agresión, cuando no fuere posible acudir a la autoridad pública”. La segunda, en su artículo 20.4, establece: “Todo alemán tendrá el derecho de resistencia, cuando no exista otro remedio, contra quienquiera que se proponga eliminar el orden constitucional”. La resistencia a la opresión no fue desconocida por el constitucionalismo de finales del siglo XVIII; así, por ejemplo, cabe recordar que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 establecía: “La resistencia a la opresión es la consecuencia de los demás derechos del hombre” (artículo 33) y señalaba: “Hay opresión contra la sociedad cuando uno solo de sus miembros está oprimido. Hay opresión contra cada miembro cuando la sociedad está oprimida” (artículo 34); la consecuencia de lo anterior, de acuerdo con la misma Declaración, era clara: “Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada parte de él el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes” (artículo 35).

⁵³Pisarello, 1998: 281-282; sobre las relaciones entre derecho y moral y en general sobre los fundamentos para reclamar la obediencia a las normas jurídicas, Vázquez, 1998; sobre la discusión y eventual funda-

Para decirlo con las palabras de Habermas:

Una constitución democrática concebida como proyecto de realización de iguales derechos cívicos tolera la resistencia del disidente que tras el agotamiento de todas las vías jurídicas combate las decisiones legítimamente aprobadas, aunque siempre con la condición de que los ciudadanos “desobedientes” han de justificar su resistencia de manera plausible a partir de los principios constitucionales y han de ejercitarla de manera pacífica, es decir, con medios simbólicos.⁵⁴

LA IMPARTICIÓN DE CONTENIDOS RELIGIOSOS EN LAS ESCUELAS PÚBLICAS

Un punto muy sensible en el debate sobre la libertad religiosa es el que tiene que ver con la posibilidad de que en las escuelas públicas se impartan contenidos de educación religiosa.⁵⁵ El ordenamiento jurídico mexicano de momento no lo permite, puesto que la fracción I del artículo 3º constitucional señala con claridad que “garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación [se refiere a la que imparte el Estado] será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”. En las escuelas particulares sí podrán transmitirse contenidos religiosos, tal como se desprende de la lectura del inciso a) de la fracción VI del mismo artículo 3º.

mentación filosófica de la desobediencia civil, de entre lo mucho que se ha escrito, Bobbio, 2003: 276 ss, así como Garzón Valdés, 1993: 611 ss; para un análisis del caso español, Falcón y Tella, 2000.

⁵⁴Habermas, 2003: 6.

⁵⁵Se trata de un tema que se está debatiendo desde hace años en varios países; para una aproximación al debate que se ha suscitado en España, que en parte ha tenido un cierto eco en México, puede verse Lorenzo Vázquez, 2001.

Es importante señalar que lo que se discute no es si *toda* la educación tendrá una orientación religiosa, sino simplemente si entre las materias que conforman el currículo escolar podrá incluirse la enseñanza religiosa. La distinción es importante, ya que si lo que se quisiera es lo primero, entonces las Iglesias tomarían por completo el control de los procesos educativos, imponiendo sus propios puntos de vista en materias como biología, civismo, química, etcétera. En el segundo caso, lo único que se busca es crear una materia adicional, en la que los alumnos que quieran (ellos o sus padres o tutores, como es obvio) puedan recibir contenidos religiosos.⁵⁶ De acuerdo con José Luis Soberanes, la prohibición actualmente existente en México de impartir educación en las escuelas públicas genera discriminación hacia las familias de menores recursos, ya que las obliga a inscribir a sus hijos en escuelas privadas para que reciban educación religiosa acorde con sus convicciones, lo cual tiene un impacto negativo evidente en sus ingresos en virtud de las cargas económicas que exigen la mayor parte de las escuelas privadas en México. En los hechos, la gran mayoría de personas no cuenta con la opción de acceder a educación privada, pues simplemente no puede pagarla. La disposición del artículo 3° que se ha comentado generaría, para este autor, una “terrible injusticia”.⁵⁷

Para comprender el tema hay que recordar que el párrafo 4 del artículo 12 de la Convención Americana de Derechos Humanos dispone que “los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”. ¿Este derecho supone la obligación para los Estados de incorporar educación religiosa en las escuelas públicas? Des-

⁵⁶El análisis de esta distinción puede verse en *ibidem*: 97 ss.

⁵⁷Soberanes, 2001: 61.

de mi punto de vista, y a reserva de lo que enseguida se expone sobre el pensamiento de Will Kymlicka, el contenido de este precepto permite que los padres puedan tener la opción de acceder a educación religiosa, lo cual supone que el Estado debe respetar las escuelas confesionales; pero de su sentido no puede derivarse contundentemente la obligación del Estado para que dentro de las escuelas públicas se impartan contenidos religiosos.

Algunos autores, como Kymlicka, sostienen puntos de vista contrarios a los que expone Soberanes y defienden la pertinencia de que la educación pública se mantenga ajena a cualquier doctrina religiosa. Para Kymlicka:

los colegios públicos no enseñan civilidad diciendo únicamente a los estudiantes que sean buenos, sino insistiendo también en que los estudiantes se sienten junto a otros estudiantes de razas y religiones diferentes y cooperen con ellos en los trabajos escolares o en los equipos deportivos [...] No basta simplemente con decir a los estudiantes que la mayoría de las personas no comparte su religión. Basta con que uno se vea rodeado de personas que comparten el credo propio para que pueda sucumbir a la tentación de pensar que todo aquel que rechace la religión que uno ha abrazado es en cierto modo ilógico o depravado.⁵⁸

Una educación dirigida a formar verdaderos ciudadanos, sostiene este autor, requiere la neutralidad educativa en materia religiosa, de forma que no puedan existir “escuelas católicas” o “escuelas judías”, o al menos que esas escuelas no se mantengan con fondos públicos. Kymlicka recuerda que la razón por la que algunos grupos religiosos han busca-

⁵⁸Kymlicka, 2003: 356.

do crear instituciones educativas privadas (a menudo con éxito, si juzgamos a partir del caso mexicano) es por el temor a que si los menores acuden a escuelas públicas puedan cuestionar sus prácticas tradicionales, al estar expuestos a un currículo escolar que promueve con mayor énfasis la autonomía del individuo respecto a todo tipo de creencia o prejuicio.⁵⁹

Desde un punto de vista más general, puede decirse que la relación entre escuelas públicas y religión ha generado intensos debates en varios países, incluso en algunos que históricamente se han caracterizado por la defensa y promoción de los derechos fundamentales. A reserva de analizar algunas cuestiones que se han dado en la jurisprudencia constitucional de Estados Unidos, conviene en este momento mencionar dos casos concretos que me parece que son interesantes y que se dieron en Francia y en Alemania.⁶⁰

En Francia, se prohibió a las alumnas musulmanas asistir a clase con el pañuelo en la cabeza, con el argumento de que ese acto ponía en entredicho la neutralidad que el Estado francés tenía que guardar frente a todas las religiones. Se argumentó que la religión era un fenómeno propio de la vida privada y que la educación pública no podía permitir que una minoría religiosa se ostentara en las aulas como tal y obtuviera de esa forma un reconocimiento público. Este tipo de decisiones son notablemente contrarias a la libertad religiosa, pues no parecen situarse en ninguno de los supuestos de excepción que existen para limitar la manifestación de la propia religión. No puede pensarse que la presencia de una alumna con pañuelo dentro de un grupo en clase represente una quiebra del principio del igual respeto a todas las religiones, pues de ninguna

⁵⁹*Ibidem*: 363.

⁶⁰Ambos casos son mencionados por Habermas, 2003: 11, y se encuentran más ampliamente desarrollados en Velasco, 1997, y en Álvarez, 2002.

manera se estaba poniendo en duda las creencias de los demás. De la misma forma, tampoco rompe el principio de que la educación debe impartirse en condiciones de igualdad, puesto que la pura presencia no altera la predominante posición laicista y neutral en el proceso educativo.⁶¹ Para demostrar lo equivocado de la decisión, pensemos en el caso de otros alumnos que lleven colgado en el cuello un crucifijo o, como sucede en México, que lleven pegada en su maleta escolar una representación de la Virgen de Guadalupe. ¿Podrían las autoridades educativas obligar a los menores a no llevar esos objetos a clase?

Diferente es, creo, el caso alemán. En Alemania, el Tribunal Constitucional dictó una sentencia el 16 de mayo de 1995 en la que declaraba inconstitucional un artículo del reglamento escolar para las escuelas públicas en el *land* de Baviera que permitía que en las escuelas públicas pudieran ponerse crucifijos.⁶² Algunos padres de familia consideraron contrario a su libertad religiosa y a la de sus hijos que desde las escuelas públicas se patrocinara un símbolo que pertenecía sobre todo a la religión católica. Las autoridades educativas alegaron que el crucifijo era una representación no solamente religiosa, sino también de los valores occidentales, los cuales podían desde luego ser promovidos por la escuela pública en tanto que representaban formas de vida ampliamente compartidas en Alemania.

El Tribunal, al darle la razón al demandante, ordenó quitar de las aulas de escuelas públicas todos los crucifijos y cruces, aunque matizó su criterio al permitir que permanecieran dichos símbolos, siempre y cuando los padres, profesores y alumnos por unanimidad absoluta así lo decidieran. Aparte del sentido concreto del fallo, la sentencia puso en la mesa

⁶¹*Ibidem*: 37.

⁶²Los pasajes más importantes de la sentencia pueden verse en Schwabe, 2003: 118-125.

de discusión el concepto de laicidad del Estado, puesto que, a partir del criterio que contiene, puede válidamente preguntarse qué sucede con los otros lugares públicos en los que también hay símbolos religiosos, como lo puede ser un hospital, un cuartel o el despacho de una autoridad. A diferencia del caso francés, me parece que la sentencia alemana tiene mucha razón de ser, no solamente como consecuencia directa de la aplicación del principio de separación entre la Iglesia y el Estado, sino también como defensa de la más concreta libertad de profesar o no una religión, por un lado, y de no imponer o patrocinar desde las instituciones estatales ningún tipo de creencia.

Respecto a lo primero, hay que recordar que quien interpuso la demanda (el señor Ernst Seler, padre de tres alumnos de una escuela pública de Baviera) argumentó que los crucifijos en las aulas habían generado traumas en sus hijos, como consecuencia de la diaria contemplación de “un cuerpo masculino moribundo”.⁶³ Es decir, si para los menores la figura de Cristo no tenía ningún sentido místico o religioso, era obvio que no tenían por qué padecer la incómoda visión de una figura que transmite sobre todo una sensación de sufrimiento o incluso de tortura; su remoción, en este sentido, coincide con el respeto a no tener ninguna creencia religiosa sin tener que padecer algún tipo de consecuencia negativa por ello.⁶⁴

⁶³Velasco, 1997: 36.

⁶⁴La Corte Suprema de Estados Unidos tuvo que resolver un caso que involucraba una cuestión parecida a la resuelta por el Tribunal Constitucional alemán; se trata del caso *Wallace vs. Jaffree* de 1985, en donde la Corte tuvo que decidir si la queja de un padre de familia sobre la obligación que les imponía una ley de Alabama a los alumnos de realizar cada día una meditación silenciosa o un rezo era o no constitucional. La parte más interesante de la sentencia puede verse en O'Brien, 2005: 705-715.

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EN EL DERECHO CONSTITUCIONAL COMPARADO

En el derecho internacional de los derechos humanos son varios los preceptos que tienen por objeto regular y proteger la libertad religiosa. Entre los más importantes pueden mencionarse el artículo 18 de la Declaración Universal de 1948, cuyo texto establece que la libertad de religión 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”. La libertad religiosa también está prevista en el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

El Comité de Derechos Humanos de la ONU ha emitido una Observación General a propósito del artículo 18 del Pacto y en ella ha hecho referencia concretamente al apartado 4 de dicho Pacto, que establece que “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”; me refiero a la Observación General número 22, adoptada en el año de 1993.⁶⁵

Como vimos en el apartado anterior, una de las cuestiones debatidas en México sobre la libertad religiosa es la que tiene que ver con si el Estado debe impartir directamente educación con contenidos religiosos o solamente permitir que la impartan los particulares conforme a sus propias creencias. Desde el ámbito teórico, como ya se señaló, no parece haber acuerdo al respecto, y el tema no está tampoco resuelto de forma

⁶⁵Consultable en Carbonell *et al.*, 2003: 435 ss.

clara en el derecho internacional de los derechos humanos. El Comité de Derechos Humanos de la ONU se ha mostrado ambiguo al respecto; en su Observación General número 22 afirma lo siguiente:

El Comité opina que el párrafo 4 del artículo 18 permite que en la escuela pública se imparta enseñanza de materias tales como la historia general de las religiones y la ética, siempre que ello se haga de manera neutral y objetiva. La libertad de los padres o de los tutores legales de garantizar que los hijos reciban una educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones proclamada en el párrafo 4 del artículo 18 está relacionada con la garantía de la libertad de enseñar una religión o creencias que se recoge en el párrafo 1 del mismo artículo 18. El Comité señala que la educación obligatoria que incluya el adoctrinamiento en una religión o unas creencias particulares es incompatible con el párrafo 4 del artículo 18, a menos que se hayan previsto exenciones y posibilidades que estén de acuerdo con los deseos de los padres o tutores.

Aunque no puede sostenerse de manera contundente, a partir de la anterior interpretación del artículo 18, párrafo 4, que hace el Comité, podría inferirse que el Estado no está obligado a proporcionar educación con contenidos religiosos y que, si decide hacerlo, debe prever una serie de condiciones (excepciones o alternativas) que no pongan en riesgo la libertad religiosa de todos los alumnos. El mismo criterio se ha sostenido al interpretar una disposición semejante contenida en el artículo 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.⁶⁶

En el ámbito regional de América Latina hay que destacar el artículo 12 de la Convención Americana de Derechos Humanos, que, luego de

⁶⁶Véase la Observación General número 13 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, párrafo 28; puede consultarse en *ibidem*: 583.

reproducir casi literalmente el contenido del artículo 18 de la Declaración Universal, señala que:

2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias. 3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás. 4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Algunos instrumentos sectoriales de derecho internacional de los derechos humanos también hacen referencia a la libertad religiosa. Así, por ejemplo, el artículo 12 de la *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares*, adoptada por la Asamblea General de la ONU el 18 de diciembre de 1990, establece que:

Los trabajadores migratorios y sus familiares tendrán derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Ese derecho incluirá la libertad de profesar o de adoptar la religión o creencia de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de ritos, las prácticas y la enseñanza.

Los trabajadores migratorios y sus familiares no serán sometidos a coacción alguna que limite su libertad de profesar y adoptar una religión o creencia de su elección.

La libertad de expresar su propia religión o creencia sólo podrá quedar sometida a las limitaciones que se establezcan por ley y que sean necesarias

para proteger la seguridad, el orden, la salud y la moral públicos o los derechos y las libertades fundamentales de los demás.

Los Estados Partes en la presente Convención se comprometen a respetar la libertad de los padres, cuando por lo menos uno de ellos sea trabajador migratorio, y, en su caso, de los tutores legales para hacer que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Por su parte, la Convención de los Derechos del Niño de 1989 reconoce en su artículo 14 lo siguiente:

Los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.

Los Estados Partes respetarán los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades.

La libertad de profesar 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 moral o la salud públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

En el ámbito del derecho constitucional de otros países, aparte de lo que se dijo en el apartado anterior sobre los casos de Francia y Alemania, puede destacarse el artículo 5° de la Constitución brasileña de 1988, la cual detalla, en sus fracciones VI, VII y VIII, algunos de los aspectos de las libertades de conciencia, religión y culto. Su texto es el siguiente:

VI. Es inviolable la libertad de conciencia y de creencia, estando asegurado el libre ejercicio de los cultos religiosos y garantizada, en la forma de la ley, la protección de los locales de culto y sus liturgias; VII. Queda asegurada,

en los términos de la ley, la prestación de asistencia religiosa en las entidades civiles y militares de internamiento colectivo; VIII. Nadie será privado de derechos por motivo de creencia religiosa o de convicción filosófica o política, salvo si las invocara para eximirse de obligación legal impuesta a todos y rehusase cumplir la prestación alternativa, fijada en ley.

Este precepto es interesante porque recoge el derecho a la asistencia religiosa dentro de las instituciones de “internamiento colectivo”, es decir, dentro de las unidades de las fuerzas armadas, los hospitales o las cárceles. Este aspecto de la libertad religiosa es especialmente importante por muchos motivos. En primer lugar, porque en ese tipo de lugares pueden darse mayores necesidades de asistencia y alivio espirituales, en virtud de las situaciones especialmente difíciles que las personas pueden estar viviendo; en segundo término, porque al no tener la libertad de buscar un sitio alternativo para profesar sus creencias religiosas, las personas que están en ellos deben contar con medios suficientes para hacerlo en el lugar en el que se encuentran (lo cual puede suponer para el Estado la obligación de organizar, o en su caso permitir, un sistema de asistencia religiosa realizada *in situ*); en tercer término, porque no puede desprenderse que, por el hecho de ver limitados algunos de sus derechos, una persona no pueda gozar de los demás (como sería el caso de los presos, que no por carecer del derecho a la libertad deambulatoria deben ver restringida su libertad religiosa).

En México, una disposición parecida al objetivo del precepto que se acaba de transcribir de la Constitución del Brasil se encuentra en la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, la cual considera como una conducta discriminatoria “negar asistencia religiosa a personas privadas de la libertad, que presten servicio en las fuerzas armadas o que estén internadas en instituciones de salud o asistencia” (artículo 9º, frac-

ción XVII). Como ya se ha mencionado, el origen histórico de la libertad religiosa como derecho fundamental se encuentra en las revoluciones francesa y americana; en Estados Unidos, la libertad religiosa es el derecho que abre el llamado *Bill of Rights* de la Constitución federal.

La Primera Enmienda contiene dos distintas disposiciones: en primer lugar, establece que el Congreso no podrá dictar ninguna ley en la que se establezca una religión oficial (lo que se conoce como la *establishment clause*); la segunda disposición indica que no podrá prohibirse el libre ejercicio de la religión (lo que se conoce como la *free exercise clause*).⁶⁷ Conviene tener presente esta distinción, puesto que ha marcado en buena medida los diversos desarrollos doctrinales y jurisprudenciales sobre el tema en Estados Unidos. En la aplicación de la Primera Enmienda, la Suprema Corte de ese país ha dictado sentencias muy importantes; realizar un análisis detenido de todas ellas sobrepasa con creces las posibilidades de este ensayo, pero tal vez sea útil revisar algunos pronunciamientos destacados, varios de los cuales ameritan al menos una mención informativa. En general, puede decirse que la Corte ha sido muy variable en sus posiciones, pues de la misma manera que ha adoptado posturas muy liberales, que han protegido con gran amplitud la libertad religiosa, también ha asumido criterios bastante restrictivos, violatorios de dicha libertad, según lo ha puesto de manifiesto parte de la doctrina.⁶⁸

⁶⁷A cada una de estas distintas disposiciones les dedica un tomo de su obra Greenawalt (2006 y 2008), que contiene uno de los análisis más completos que existen hoy en día sobre el tema. También es muy relevante el texto de Nussbaum, 2009, que igualmente analiza muchos casos derivados de la lucha por defender el contenido de la Primera Enmienda en materia de libertad religiosa.

⁶⁸Un completo panorama de la cuestión puede verse en Urofsky (2002: cap. 3: 53 ss.), que le dedica un capítulo entero a la *establishment clause* y otro a la *free exercise clause* (cap. 4: 113 ss.). Tanto en el libro de Urofsky como en otros, puede encontrarse el texto de las sentencias más relevantes de la Corte Suprema de Estados Unidos en materia de libertad religiosa; por ejemplo, en Patrick, 1999. El tema de la libertad religiosa se aborda en todos los manuales de derecho constitucional de Estados Unidos; por ejemplo, en O'Brien, 2005: 655 ss., y en Tribe, 2000: 1154 ss.

En una decisión de 1947,⁶⁹ la Suprema Corte de Estados Unidos, bajo la ponencia del juez Hugo Black, definió los alcances de la libertad religiosa; en una exposición memorable, Black escribió que la *establishment clause* significa que ni el gobierno federal ni los estatales pueden levantar una iglesia, ni tampoco aprobar leyes que ayuden a una religión, a todas las religiones o que prefieran una religión sobre otra. No pueden forzar a un persona a ir o a no ir a una iglesia en contra de su voluntad o forzarla a profesar o a dejar de profesar una creencia de cualquier religión. Ninguna persona puede ser castigada por tener o profesar creencias o por ir o dejar de ir a la iglesia. Ningún impuesto, en ninguna cantidad, grande o pequeña, puede ser cobrado para mantener ninguna actividad o institución religiosas, se llamen como se llamen y cualquiera que sea la forma que adopten para enseñar o practicar una religión. Ni el gobierno federal ni los estatales pueden participar, abierta o secretamente, en los asuntos de alguna agrupación religiosa y viceversa. Black terminaba su párrafo citando a Jefferson, para concluir que la cláusula que impedía al Congreso norteamericano imponer como obligatoria una religión tenía por objeto levantar un muro de separación entre la Iglesia y el Estado. Como puede percibirse, la tesis de Hugo Black conlleva una férrea defensa del Estado laico y de la neutralidad que deben mantener las instituciones públicas frente a las religiosas. Es todo un modelo en su género y supone el pronunciamiento que tiene mayor interés dentro de las interpretaciones que se han hecho de la *establishment clause*.

Por lo que hace a la *free exercise clause*, la jurisprudencia norteamericana ha sido más abundante y ha incluido algunos criterios que pueden ser de interés para el caso mexicano. Uno de los primeros temas que tuvo

⁶⁹Sigo la exposición de Urofsky, 2002.

que resolver fue el de la legitimidad constitucional de algunas leyes estatales (particularmente del Estado de Utah) y federales que de manera más o menos directa sancionaban la poligamia en la que vivían los mormones. El tema fue estudiado en la sentencia *Reynolds vs. United States*, de 1879; en ella, la Corte consideró que la poligamia no tenía protección constitucional derivada de la Primera Enmienda y, en consecuencia, consideró apegadas a la Constitución las leyes que la sancionaban. De esa sentencia cabe destacar que la Corte hace una distinción entre la protección que la Primera Enmienda otorga a las ideas (protección que debe entenderse en el sentido más amplio posible) y la protección que puede o no derivar para las acciones que sean consecuencia de esas ideas; si dichas acciones violentan el orden público o violan deberes sociales, entonces no pueden tener protección constitucional.

Este tipo de criterios pueden parecer anticuados para un analista que los lea en el siglo XXI, pero no cabe duda de que tienen reflejo en la mayor parte de las legislaciones de los países occidentales, en donde sigue estando prohibida la poligamia (su práctica puede conllevar incluso penas privativas de la libertad, lo que parece claramente atentatorio a la libertad ideológica en general, y a la libertad religiosa en el caso de los mormones o de cualquiera otra religión que permita esa forma de vida en común). En una sentencia de 1940, la Corte declaró inconstitucional una ley que prohibía las donaciones religiosas o de caridad sin la previa autorización del secretario de un consejo de bienestar público; la Corte no entró al tema de la libertad religiosa, salvo para reconocer que un Estado tenía facultades para requerir un permiso antes de poder solicitar donaciones, pero le pareció inconstitucional que se dejara al criterio de un solo funcionario la decisión de otorgarlos o negarlos.

Uno de los temas que también se han presentado en Estados Unidos ha sido el del rechazo de los Testigos de Jehová a saludar a la bandera. La jurisprudencia sobre este tema ha sido oscilante, puesto que, en varias sentencias dictadas antes de 1940, la Corte consideró como constitucionales varias legislaciones estatales que imponían la obligación de saludar a la bandera (por ejemplo, en *Mendersville School vs. Gobitis*). La decisión del caso *Gobitis* desató una ola de ataques contra miembros de los Testigos de Jehová y varios de sus lugares de reunión fueron quemados; en el rechazo a esa violencia y al sentido del fallo, la sociedad norteamericana tomó muy en cuenta la actitud de Hitler al manipular al pueblo alemán para que adorara su bandera y los símbolos nazis.⁷⁰

Todo ello preparó el terreno para que la Corte en poco tiempo abandonara el criterio manifestado en el caso *Gobitis*. En efecto, en 1943, en el caso *West Virginia Board of Education vs. Barnette*, bajo la ponencia de Robert H. Jackson la Corte consideró inconstitucional el saludo obligatorio a la bandera. En un párrafo brillante, Jackson escribió que si había alguna estrella fija en la constelación constitucional de Estados Unidos, esa estrella era la que impedía que cualquier funcionario, alto o bajo, pudiera prescribir lo que debía ser ortodoxo en la política, el nacionalismo, la religión o en otras cuestiones de opinión.⁷¹ La sentencia *Barnette* se cerraba con la reiteración del carácter contramayoritario de los derechos fundamentales, puesto que asentaba que el propósito del *Bill of Rights* había sido el de quitar ciertos temas del alcance de las vicisitudes de la controversia política para situarlos más allá del alcance de la mayoría y del gobierno.⁷²

⁷⁰*Ibidem*: 135-136.

⁷¹*Ibidem*: 137.

⁷²El párrafo completo puede verse en Hall, 2000: 331.

En esa sentencia Jackson puso frases como las siguientes:

Quienes comienzan por eliminar por la fuerza la discrepancia terminan pronto por eliminar a los discrepantes. La unificación obligatoria del pensamiento y de la opinión sólo obtiene unanimidad en los cementerios [...] El poder público es el que debe ser controlado por la opinión de los ciudadanos, y no al contrario [...] Si hay alguna estrella inamovible en nuestra constelación constitucional es que ninguna autoridad pública, tenga la jerarquía que tenga, puede prescribir lo que sea ortodoxo en política, religión, nacionalismo u otros posibles ámbitos de la opinión de los ciudadanos, ni obligarles a manifestar su fe o creencia en dicha ortodoxia, ya sea de palabra o con gestos. No se nos alcanza ninguna circunstancia que pueda ser considerada una excepción a esta regla.⁷³

En otra sentencia, la Corte tuvo que decidir si el cierre dominical obligatorio que algunas leyes estatales imponían a los comercios violaba la libertad religiosa de las personas que, por virtud de sus creencias religiosas, debían descansar otro día de la semana. Fue en el caso *McGowan vs. Maryland*, resuelto en 1961. La Corte, secundando la opinión del *chief justice* Warren, consideró que, en efecto, las leyes que establecían el descanso dominical habían estado motivadas por fuerzas religiosas, pero negaba que con ello se estuviera imponiendo una determinada religión por parte del Estado, ya que lo único que reflejaban esas leyes era el deseo del gobierno de establecer un día de descanso obligatorio y si ese día coincidía con el día de descanso de los católicos, eso no impedía al Estado alcanzar sus fines seculares que se buscaban al establecer el día de descanso. El juez Douglas formuló un interesante voto en el caso

⁷³Los pasajes más interesantes de la sentencia y de un importante voto particular del juez Félix Frankfurter pueden verse en Beltrán de Felipe, 2005: 255-262.

McGowan, cuestionando la legitimidad de que se imponga por la fuerza el domingo como el día de descanso obligatorio y de las sanciones que castiguen la no observancia de ese descanso.

Al igual que los Testigos de Jehová, también los practicantes de la religión amish han generado varios pronunciamientos de la Corte norteamericana sobre el tema de la libertad religiosa. En primer término, la Corte afirmó que a ninguna persona se le podía negar un beneficio o prestación estatal con motivo de sus creencias religiosas y que, en su caso, las leyes de aplicación general debían tener en cuenta y permitir el acomodo de las individuales preferencias religiosas (en el caso *Sherbert vs. Verner* de 1963), pero en un caso posterior consideró como constitucional que a una persona se le negara beneficios gubernamentales al haber abandonado su trabajo en una fábrica de municiones debido a sus objeciones religiosas a la guerra (caso *Thomas vs. Review Board* de 1981).

En un famoso caso, la Corte reconoció a los amish el derecho de no enviar a sus hijos adolescentes a la escuela; se trata del caso *Wisconsin vs. Yoder* de 1972, en el que el *chief justice* Burger consideró que no debía sancionarse a los amish por retirar a sus hijos después del octavo grado, ya que era legítima su creencia de que enviarlos a la escuela después de ese grado pondría en peligro la salvación de su alma y toda vez que, al tratarse de una minoría, la no asistencia a clase no ponía en riesgo la continuidad del sistema educativo o el interés de los ciudadanos por la educación de los menores.

La Corte ha afirmado, de manera más restrictiva a la que sostuvo en el caso *Yoder*, que las creencias religiosas no pueden en ningún caso oponerse como excusa para dejar de cumplir con una ley penal de alcance general. Se trata del caso *Employment Division, Oregon Department of Human Resources vs. Smith*, resuelto en 1990 bajo la ponencia del

ultraconservador juez Antonin Scalia y con una votación dividida de 5-4. La cuestión por decidir era saber si el uso de peyote con fines sacramentales estaba o no permitida y si, en consecuencia, se les podía aplicar la legislación penal a quienes lo utilizaran. La minoría de jueces, encabezada por Sandra Day O'Connor, consideró que la Corte no debía suponer que en ningún caso puede oponerse la libertad religiosa a la legislación penal, pues con ese criterio se eliminaba prácticamente la posibilidad de que las leyes penales pudieran ser examinadas en su constitucionalidad, bajo la perspectiva de la libertad religiosa.

La Corte ha debido manifestarse también respecto al tema de la objeción de conciencia, sobre todo para quienes la han hecho valer a fin de no ser obligados a ir a las guerras en las que ha participado Estados Unidos. En principio, la Corte ha considerado que pueden esgrimirse cuestiones religiosas para no ser llamado por el ejército e incluso cuestiones morales que induzcan a un individuo a considerar la guerra como inmoral, pero en un famoso caso (*Gillette vs. United States* resuelto en 1971) la Corte no reconoció el derecho de negarse a esos llamados por considerar algunas guerras como “injustas”; es decir, si en general se considera a cualquier guerra como contraria a las propias convicciones, podría darse una excepción al deber general de atender el llamado del gobierno, pero si esa objeción se manifiesta solamente respecto de *ciertas* guerras, entonces la excepción no puede configurarse. Curioso criterio.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como puede verse, la libertad religiosa, la libertad de convicciones y libertad ideológica tienen una importancia capital para el constitucionalismo. Se trata de un campo en el que las normas constitucionales han jugado un

papel esencial para ganar espacios de libertad y retirar antiguos dogmas oscurantistas.

Hoy en día, persisten temas y problemas abiertos sobre los cuales la teoría constitucional y la jurisprudencia de los tribunales nacionales e internacionales deberán seguir pensando. Pero nadie puede negar que las coordenadas del debate partan en todo caso del reconocimiento de la libertad de todos y de la premisa indispensable de la dignidad humana. No era así hace 250 años, cuando todavía estaba en fase de incubación el Estado constitucional.

En el caso mexicano, hay que reconocer que ha costado mucho la construcción de un Estado laico en el que las políticas públicas y el quehacer de las autoridades estén separados de los dogmas religiosos. No ha sido fácil ni lo es todavía, pues sigue habiendo presiones en distintos temas para que se conviertan en ley las creencias religiosas profesadas por algunos, lo que en el fondo supone un ataque en toda línea al Estado laico. Es algo que puede observarse, por ejemplo, en temas como los derechos sexuales y reproductivos o en asuntos vinculados con la tarea educativa a cargo del Estado.

Por eso es que resulta importante conocer la historia y el desarrollo que ha tenido el tema de las libertades religiosa y de conciencia o ideológica a lo largo de la historia, y en el Derecho comparado. Es mucho lo que podemos aprender en estos temas de la experiencia de otros países. No para copiarlo, desde luego, sino para ir construyendo nuestra propia ruta y dando respuesta a nuestras propias interrogantes. Para ello, el acompañamiento de los académicos, los jueces y las comisiones de derechos humanos resultará indispensable.

La mexicana es una sociedad que ha demostrado en los hechos que le importa la religión, pero que también aprecia las libertades. Parecen

haber quedado atrás las posturas fanáticas que pretendían decirle a la gente cómo vivir o en qué creer.

Esto no significa que no haya manifestaciones de intolerancia e intentos de franca regresión, pero en general hay un clima de opinión pública favorable a las libertades, las cuales por cierto se ejercen de manera cotidiana por millones de mexicanos. Eso es lo que hay que valorar, pues supone el punto de partida para seguir avanzando en la edificación de un país en el que cada persona pueda emprender los proyectos que quiera con la mayor libertad y vivir conforme se lo dicte su conciencia, adoptando o no cualquier credo religioso.

FUENTES CONSULTADAS

- ÁLVAREZ, Silvina (2002), “Los derechos de la mujer en un pañuelo”, *Claves de razón práctica*, núm. 123, junio, Madrid.
- BELTRÁN DE FELIPE, Miguel y Julio V. González García (2005), *Las sentencias básicas del Tribunal Supremo de los Estados Unidos de América*, Madrid, CEPC/BOE.
- BOBBIO, Norberto (2003), “La resistencia a la opresión, hoy”, en Norberto Bobbio, *Teoría General de la Política*, Madrid, Trotta.
- CABO, Carlos de (1997), *Contra el consenso. Estudios sobre el Estado constitucional y el constitucionalismo del Estado social*, México, III-UNAM.
- CÁMARA VILLAR, Gregorio (1991), *La objeción de conciencia al servicio militar (Las dimensiones constitucionales del problema)*, Madrid, Civitas.
- CARBONELL, Miguel (2012), *Los derechos fundamentales en México*, México, UNAM/Porrúa/CNDH.

- _____ (2005), *Una historia de los derechos fundamentales*, México, UNAM/Porrúa.
- _____ (revisión y actualización) (2004), *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, México, Porrúa.
- _____, Karla Pérez Portilla y Sandra Moguel (comps.) (2003), *Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Textos básicos*, tomo I, México, Porrúa-CNDH.
- CELADOR, Oscar (2001), “Libertad religiosa y revoluciones ilustradas”, en VV.AA., *Historia de los derechos fundamentales*, tomo II (Siglo XVIII), vol. II (La filosofía de los derechos humanos), Madrid, Dykinson/Universidad Carlos III.
- Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (2000), Adolfo Posada (trad. y estudio preliminar), Miguel Carbonell (estudio introductorio) México, IJ-UNAM.
- FALCÓN Y TELLA, María José (2000), “La desobediencia civil y la Constitución española de 1978: ¿un derecho a la desobediencia?”, en *Estudios de teoría del Estado y derecho constitucional en honor de Pablo Lucas Verdú*, tomo III, Madrid, UCM/IJ-UNAM.
- FERRAJOLI, Luigi (2009), *Derecho y razón*, Madrid, Trotta.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1993), “El problema de la desobediencia civil”, en Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Madrid, CEC.
- GONZÁLEZ, María del Refugio (1994), “Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México”, en VV.AA., *Derecho fundamental de libertad religiosa*, México, IJ-UNAM.
- GREENAWALT, Kent (2006-2008), *Religion and the Constitution* (2 tomos), Orinceton, Princeton University Press.

- HABERMAS, Jürgen (2003), “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, *Claves de razón práctica*, núm. 129, enero-febrero, Madrid.
- HALL, Kermit L. (ed.) (2000), *The Oxford Guide to the United States Supreme Court Decisions*, Oxford, Oxford University Press.
- IBÁN, Iván C. y Luis Prieto Sanchís (1990), *Lecciones de derecho eclesiástico*, Madrid, Tecnos.
- IRONS, Peter (2007), *God on Trial. Dispatches from America's Battlefields*, Nueva York, Viking.
- JEFFERSON, Thomas (1987), *Autobiografía y otros escritos*, Madrid, Tecnos.
- _____ (1984), *Writings*, Nueva York, The Library of America.
- KYMLICKA, Will (2003), *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós.
- LOCKE, John (1999), “Estudio preliminar”, en Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo (eds.), *Escritos sobre la tolerancia*, Madrid, CEPC.
- LORENZO VÁZQUEZ, Paloma (2001), *Libertad religiosa y enseñanza en la Constitución*, Madrid, CEPC.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio (1991), *Derecho eclesiástico del Estado, derecho de la libertad de conciencia*, Madrid, UCM.
- MADISON, James (2005), *República y libertad*, Madrid, CEPC.
- _____ (1999), *Writings*, Nueva York, The Library of America.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, José (2001), *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos.
- MARTÍNEZ TORRÓN, Javier (2000), “Los testigos de Jehová y la cuestión de los honores a la bandera en México”, *Gaceta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos*, núm. 117, abril, México.
- NUSSBAUM, Martha (2009), *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Barcelona, Tusquets.

- O'BRIEN, David M. (2005), *Constitutional Law and Politics. Volume two. Civil Rights and Civil Liberties*, Nueva York, W.W. Norton & Company
- PATRICK, John J. y Gerald P. Long (eds.) (1999), *Constitutional Debates on Freedom of Religion*, Westport, Greenwood Press.
- PECES-BARBA, Gregorio y Luis Prieto Sanchís (1998), “La filosofía de la tolerancia”, en VV.AA., *Historia de los derechos fundamentales*, tomo I (Tránsito a la modernidad, siglos XVI y XVII), Madrid, Dykinson/Universidad Carlos III.
- PISARELLO, Gerardo (1998), “Notas sobre constitucionalismo y conflictividad social”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 22, México.
- RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel (2000), *Libertad religiosa y confesiones. El régimen jurídico de los lugares de culto*, Madrid, CEPC/BOE.
- SCHWABE, Jürgen (comp.) (2003), *Cincuenta años de jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal alemán*, Bogotá, Fundación K. Adenauer.
- Semanario Judicial de la Federación* (1995), novena época, tomo II, octubre.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis (2001), *El derecho de libertad religiosa en México (un ensayo)*, México, CNDH/Porrúa.
- STARCK, Christian (1996), “The Development of the Idea of Religious Freedom in Modern Times”, en VV.AA., *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, México, IIJ-UNAM.
- SUNSTEIN, Cass R. (1995), *Democracy and the Problem of Free Speech*, Nueva York, The Free Press.
- TRIBE, Laurence H. (2000), *American Constitutional Law*, Eagan, West Academic Publishing.

- UROFSKY, Melvin (2002), *Religious Freedom. Rights and Liberties under the Law*, Santa Bárbara, ABC-CLIO.
- VALADÉS, Diego (2000), “El régimen constitucional de la tolerancia”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 97, enero-abril, México.
- VÁZQUEZ ALONSO, Víctor J. (2012), *Laicidad y Constitución*, Madrid, CEPC.
- VÁZQUEZ, Rodolfo (comp.) (1998), *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*, Barcelona, Gedisa.
- VELASCO, Juan Carlos (1997), “El crucifijo en las escuelas. Sobre una sentencia del Tribunal Constitucional de Alemania”, *Claves de razón práctica*, núm. 72, mayo, Madrid.
- VV. AA. (1998), *Objeción de conciencia*, México, IJ-UNAM.
- XIOL RÍOS, Juan Antonio (2001), “La libertad ideológica o libertad de conciencia”, en VV.AA., *La libertad ideológica. Actas de las VI Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional*, Madrid, CEPC.

LAICIDAD Y DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

JOSÉ MA. SERNA DE LA GARZA

INTRODUCCIÓN

La reforma constitucional publicada el 30 de noviembre de 2012 define expresamente al Estado mexicano como laico. En mi opinión, ya desde antes de la referida reforma podía entenderse perfectamente que el Estado mexicano lo era. Ése fue precisamente uno de los objetivos principales de las luchas del liberalismo mexicano en el siglo XIX, que eventualmente llevó a la Constitución de 1857 y a las Leyes de Reforma. Principio que fue ratificado por el Constituyente de Querétaro en 1917. De manera más precisa, considero que el carácter laico del Estado mexicano podía derivarse del artículo 3º (la educación que imparta el Estado será laica y por lo tanto se mantendrá ajena a cualquier doctrina religiosa), del 24 y del 130 de nuestra norma fundamental (tanto en su versión original como en el texto reformado en 1992).

Ahora bien, ¿por qué decidió el poder reformador de la Constitución plasmar de manera expresa el carácter laico del Estado mexicano? La respuesta solamente puede encontrarse en la historia reciente de conflictos entre dos posturas que desde hace ya varios años se vienen enfrentando en diferentes escenarios de la vida política y constitucional del país. En mi opinión, esta serie de conflictos inicia en 1992, cuando varias de las reglas constitucionales contenidas en los artículos 3º y 130 fueron

modificadas. Entre otras cosas, con las reformas de aquel año la personalidad jurídica de todas las Iglesias fue reconocida. Además, con ellas los ministros de culto adquirieron el derecho a votar en los procesos electorales (si bien no gozan del derecho de voto pasivo). Asimismo, con la reforma de 1992 el deber de las escuelas privadas de impartir educación laica en los niveles de enseñanza primaria, elemental y superior fue eliminado, así como la prohibición a las corporaciones religiosas y ministros de culto de participar en la creación o administración de escuelas primarias.

Hubo razones políticas que explican estas reformas: la elección de 1988 fue muy disputada y controvertida, y terminó con acusaciones de fraude electoral y con la sombra de ilegitimidad de quien resultara ganador (Carlos Salinas). Bajo estas circunstancias, una vez en la presidencia, el titular del Ejecutivo buscó estrategias para contrarrestar su debilidad política original: al parecer, el presidente de la República decidió hacer una concesión a una fuerza social y política clave, como es la Iglesia católica, capaz de generar importante apoyo político. De esta manera, la reforma constitucional de 1992 puede entenderse como una importante respuesta a algunas de las demandas históricas de la jerarquía católica.

Como ha explicado Blancarte, la reforma de 1992 ha permitido a las Iglesias adoptar una relación diferente con el Estado. La carencia de personalidad jurídica en el esquema anterior les limitó enormemente y les dejó en situación de vulnerabilidad, sujetas a la discrecionalidad de las autoridades en la materia.¹ Sin embargo, hoy día pueden actuar en política sin temor y con pocos límites, y pueden desplegar su considerable influencia social para hacer avanzar su agenda (particularmente la

¹Blancarte, 2010: 293.

Iglesia católica, por la fuerza que tiene en comparación con otras asociaciones religiosas). Esto puede ser observado específicamente en el conflicto sobre el aborto y en la controversia sobre la llamada “píldora del día siguiente”.

CONFLICTOS CONSTITUCIONALES RECIENTES:

LOS CASOS DEL ABORTO

Y LA “PÍLDORA DEL DÍA SIGUIENTE”

En mayo de 2007, la Asamblea Legislativa del DF aprobó una reforma al Código Penal y a la Ley de Salud para despenalizar la interrupción voluntaria del embarazo dentro de las primeras 12 semanas después de la concepción. La reforma fue impugnada mediante dos acciones de inconstitucionalidad (146/2007 y 147/2007), presentadas por la Procuraduría General de la República (PGR)² y por el presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), alegando que aquélla era contraria al derecho a la vida del producto de la concepción previsto en la Constitución general, así como a una serie de instrumentos internacionales ratificados por México, tales como la Convención de los Derechos del Niño, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Convención Americana de Derechos Humanos. Asimismo, los actores argumentaron que la reforma violaba el derecho a la protección del proceso de gestación previsto en los artículos 4º y 123 de la Constitución; el derecho a la igualdad, a la procreación y a la paternidad previstos en los artículos 1º y 4º de la misma Carta Magna. Finalmente, alegaron que la reforma constituía una invasión a la esfera de competencia de la federación, que

²En ese entonces, el Partido Acción Nacional (PAN) estaba en el gobierno, siendo este partido el que más se identifica con los intereses de la Iglesia católica.

tiene la facultad de aprobar legislación en materia de salud, bajo un régimen de “conurrencia”, de acuerdo con los artículos 4º y 73, fracción XVI, de la Constitución.

En contraste con estos argumentos, una mayoría de ocho ministros de la Suprema Corte decidieron que:

El derecho a la vida no estaba expresamente establecido en la Constitución.

Ningún instrumento internacional ratificado por México reconoce el derecho a la vida como un derecho absoluto ni determina el momento específico en el que el deber de proteger tal derecho comienza; lo que hacen dichos instrumentos es establecer una serie de garantías para prohibir la privación arbitraria de la vida y reglas para prohibir la pena de muerte.

El artículo 4.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos no puede ser entendido en el sentido de que establezca el derecho a la vida del producto de la concepción desde el momento de ésta. Este artículo dispone que: “Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente”. Para la mayoría de la Corte, el término “en general” fue introducido en este artículo para propiciar la ratificación de la Convención Americana tanto por los Estados que querían proteger la vida desde el momento de la concepción como por aquellos que no querían hacerlo desde ese momento.

Además, la mayoría de la Corte señaló que cuando México había ratificado la Convención en 1981, había formulado una declaración interpretativa sobre el tema a discusión, en los siguientes términos: “Con respecto al párrafo 1 del Artículo 4 considera que la expresión ‘en general’ usada en el citado párrafo no constituye obligación de adoptar o mantener en vigor legislación

que proteja la vida “a partir del momento de la concepción”, ya que esta materia pertenece al dominio reservado de los Estados”.³

No existe mandato alguno en la Constitución o en ningún instrumento internacional ratificado por México, que establezca la obligación de las legislaturas federal o de las entidades federativas de criminalizar el aborto. Además, la existencia de derechos fundamentales no implica el deber de criminalizar una conducta que les afecte. Así, incluso si se aceptase que la vida está constitucionalmente protegida, esto no significa que las legislaturas tienen el deber de imponer una sanción penal en relación con conductas que afecten la vida. El legislador democrático puede despenalizar aquellas conductas que, de acuerdo con su juicio, no merecen más estar castigadas con una sanción penal.

El derecho a la vida puede ser regulado por la correspondiente legislatura, de conformidad con sus competencias y facultades: la Asamblea Legislativa del DF tiene la facultad de aprobar y reformar su código penal; y bajo el régimen de concurrencia en el ámbito de salud, dicha Asamblea tiene la facultad de regular la atención médica a la mujer durante el embarazo, así como definir las medidas de planificación familiar que considere pertinentes.

Por todas estas razones, la reforma legal impugnada fue declarada constitucional.

La jerarquía católica reaccionó de inmediato en contra de esta decisión. Cuando la sentencia se hizo pública, las campanas de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México y de otras iglesias en el país fueron tañidas, en duelo por los niños que, desde su punto de vista, serían ase-

³El 26 de septiembre de 2011, el presidente Felipe Calderón (del PAN) presentó ante el Senado una propuesta para retirar la declaración interpretativa en relación con el artículo 4.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos.

sinados como consecuencia de esta decisión.⁴ En términos constitucionales, la reacción más importante de la Iglesia católica fue la organización de una campaña a lo largo de todo el país para promover reformas a las Constituciones de las entidades federativas que establecieran el principio de que la vida será protegida desde el momento de la concepción. En una clara muestra de fuerza política, entre 2008 y 2011, 18 de los 31 estados de la República mexicana reformaron sus Constituciones en este sentido (con el apoyo de coaliciones PAN-PRI).

En algunos estados, grupos de legisladores o el ombudsman local interpusieron acciones de inconstitucionalidad contra las respectivas reformas constitucionales. La primera de estas impugnaciones se dio en enero de 2009 (acción de inconstitucionalidad 11/2009) contra la reforma a la Constitución del Estado de Baja California.

En este caso, una mayoría de siete ministros de la Suprema Corte consideró que la Constitución general no decía que el no nacido es persona, pero aceptó que se trata de un “bien jurídicamente protegido”. Para estos ministros, la Constitución reconoce derechos fundamentales de las personas, es decir, derechos de las personas que han nacido, y la misma conclusión debía derivarse a partir de los instrumentos internacionales. Por ejemplo, el artículo 7 de la Convención de los Derechos del Niño establece que el niño será inmediatamente *inscripto* (registrado) después de su nacimiento y, desde que nace, el derecho a un nombre, a adquirir una nacionalidad, a saber quiénes son sus padres (en la medida de lo posible) y a ser cuidado por ellos. Por lo tanto —consideró la mayoría de la Corte—, la parte actora estaba en lo correcto cuando afirmaba

⁴ El secretario de Salud (del PAN) declaró que las interrupciones de embarazos no serían practicadas en los hospitales federales localizados en el Distrito Federal.

que la reforma a la Constitución de Baja California de manera impropia había igualado “el producto de la concepción” con “una persona nacida”.

Según estos siete ministros, si ni la Constitución general ni los instrumentos internacionales sobre derechos humanos reconocían el producto de la concepción como persona humana, la Constitución de Baja California no podía hacerlo, puesto que con ello estaría otorgando derechos a un grupo de sujetos no reconocidos por la Constitución general, que es suprema.

Además, para la mayoría de la Corte, la reforma a la Constitución de Baja California era contraria a los derechos reproductivos contenidos en el artículo 4 de la Constitución, cuyo segundo párrafo dispone que “Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos”. Como se recordará, esta disposición fue aprobada en 1974 en el contexto del Año Internacional de la Mujer, y tuvo como propósito ser la base constitucional de los derechos reproductivos de la mujer, que incluyen el derecho a decidir no tener hijos.

Finalmente, la mayoría de la Corte consideró que independientemente de los anteriores razonamientos, debía examinarse si la reforma a la Constitución de Baja California pasaba o no el *test* de proporcionalidad. Cabe señalar que para la Corte, el juicio de razonabilidad o proporcionalidad está compuesto de diversos principios:

1. Idoneidad: toda interferencia de los derechos fundamentales debe ser idónea para contribuir a alcanzar un fin constitucionalmente legítimo.
2. Necesidad: toda limitación de los derechos fundamentales o básicos debe realizarse a través de la medida más favorable (o menos restrictiva) para el derecho intervenido de entre todas las medidas que re-

vistan la misma idoneidad para alcanzar el objeto pretendido. En particular, este principio requiere que de dos medios igualmente idóneos o adecuados, debe escogerse el más benigno con el derecho fundamental afectado.

3. Proporcionalidad (en sentido estricto): la importancia del objetivo perseguido por el legislador debe estar en una relación adecuada con el derecho fundamental intervenido. El medio debe ser proporcional a dicho fin y no producir efectos desmesurados o desproporcionados para otros bienes y derechos constitucionalmente tutelados.

Cada uno de los referidos principios constituye una condición necesaria y, en su conjunto, constituyen una condición suficiente del juicio de razonabilidad o proporcionalidad, de forma tal que si una medida legislativa no cumple con alguno de los principios, entonces no superará la prueba. Si la acción legislativa supera el juicio, la misma será constitucionalmente válida; en caso contrario, la intervención legislativa será considerada inconstitucional.⁵

Con base en esta concepción del juicio de proporcionalidad, la Corte consideró que la reforma impugnada no pasaba el correspondiente *test*, por tres razones:

- La vida de la persona humana está protegida por la Constitución general,⁶ pero la vida prenatal no lo está; por lo tanto, esta última no podía considerarse como un objetivo legítimo desde el punto de vis-

⁵Suprema Corte, 2012: 615 ss.

⁶El artículo 29 de la Constitución fue reformado el 10 de junio de 2011, para establecer que el derecho a la vida se encuentra entre aquellos derechos que no pueden ser restringidos ni suspendidos en casos de emergencia (restricción o suspensión de derechos que debe ser solicitada por el Ejecutivo federal, pero que requiere de aprobación por parte del Congreso).

ta de la Constitución general y, por ende, la Constitución del Estado de Baja California no podía ser justificada en conexión con aquélla.

- La norma impugnada no era necesaria, porque en su intento por definir la vida prenatal como un derecho absoluto, afectaba derechos fundamentales de las mujeres, y además era posible pensar en medidas alternativas que fueran menos dañinas para los derechos de la mujer, tales como políticas públicas sobre salud y educación sexual y reproductiva.
- Finalmente, la norma impugnada no era proporcional en sentido estricto, porque producía efectos desproporcionados en los derechos fundamentales de las mujeres (particularmente en su dignidad y en sus derechos reproductivos), a favor de un supuesto derecho absoluto a la vida del no nacido.

Como ya he mencionado, estos argumentos fueron aprobados por siete de los 11 ministros de la Suprema Corte. Sin embargo, según las reglas de la acción de inconstitucionalidad, se requiere de una supermayoría de ocho ministros para obtener una declaración de inconstitucionalidad que tenga el efecto de anular la norma impugnada. Por esta razón, el artículo 7º de la Constitución de Baja California no fue anulado y se encuentra todavía en vigor.⁷ Éste parece ser otro ejemplo de lo que Magaloni y Negrete han llamado “la política de decidir sin resolver”, que no es infrecuente en las decisiones de la justicia federal en México.⁸

⁷Lo mismo sucedió en la acción de inconstitucionalidad 69/2009, mediante la cual se impugnó la reforma a la Constitución de San Luis Potosí.

⁸Magaloni y Negrete se refieren al excesivo formalismo con el que los jueces federales ejercen sus funciones, lo que a su vez ha disminuido significativamente el alcance de la protección de la justicia federal. Como ha sido señalado por estas autoras, entre 1940 y 1997 dos de cada tres amparos fueron terminados por supuestas deficiencias formales de la demanda. De esta forma, los jueces deciden, pero no resuelven los conflictos entre los ciudadanos y las autoridades. Véase Magaloni y Negrete, 2000.

Otro episodio de esta serie de conflictos tuvo lugar en mayo de 2010, cuando el gobernador panista del Estado de Jalisco interpuso una controversia constitucional (54/2009) contra la Norma Oficial federal sobre Salud (número 046) que establecía la obligación de las autoridades estatales de salud de ofrecer la llamada “píldora del día siguiente” a toda mujer que hubiese sido víctima de violación (como un método anticonceptivo de emergencia). Entre otros argumentos, el gobernador sostuvo que la autoridad federal no era competente para expedir normas relativas a la atención de víctimas de delitos de jurisdicción estatal, tales como el delito de violación. En su opinión, la atención de víctimas en delitos como la violación era parte de las funciones de aplicación de la ley del ministerio público, que a su vez era de competencia exclusiva del Estado de Jalisco. Asimismo, el gobernador sostuvo que un reglamento administrativo como la Norma Oficial impugnada interfería en el campo de regulación que, de acuerdo con la Constitución, pertenecía al Poder Legislativo. Finalmente, argumentó que la Norma Oficial era inconstitucional porque iba en contra de la reciente reforma a la Constitución de Jalisco, que estableció la protección de la vida desde el momento de la concepción.

La Suprema Corte decidió (10-1) en contra del actor, argumentando que, de acuerdo con la Constitución general, la atención a las víctimas de crímenes en los estados no era de la competencia exclusiva del ministerio público estatal. La mayoría de los ministros de la Corte sostuvo que cuando la Constitución establece el deber del ministerio público de dar atención a las víctimas del delito (artículo 20.B.III y V) no le otorga el monopolio en la realización de esa función, sino que permite que otras autoridades intervengan. Además, lo anterior se refuerza por el hecho de que el ministerio público no tiene la capacidad, el conocimiento ni la

especialización para tratar a las víctimas del delito de violación desde una perspectiva médica.

Además, la mayoría de la Corte razonó que la atención médica de las víctimas implicaba que ese tipo de casos correspondía al ámbito del régimen constitucional de la “conurrencia” que regula la materia de salud. Después de un análisis de ese tipo de régimen, la Corte concluyó que la federación está facultada para expedir “normas técnicas” comunes a la salud general en México y aplicables en todos los estados, para asegurar uniformidad en principios, criterios, políticas y estrategias en esa área. Finalmente, la Corte sostuvo que la “píldora del día siguiente” no podía ser considerada como contraria a la reforma constitucional de Jalisco, porque, desde un punto de vista técnico, dicho tratamiento no era “abortivo” sino “anticonceptivo”.

Podríamos seguir enumerando escenarios de conflicto diversos: el debate en torno al voto de México en la Asamblea General de la ONU, respecto de la Declaración sobre la Clonación Humana (2005), en donde el tema de fondo era la clonación terapéutica y la posibilidad de investigación de embriones humanos;⁹ la discusión sobre la legalización de la unión de personas del mismo sexo; el debate sobre la reforma aprobada por las dos cámaras del Congreso de la Unión al artículo 24 constitucio-

⁹A partir de 2001, la ONU comenzó los trabajos para preparar la Convención Internacional contra la Clonación de Seres Humanos con Fines de Reproducción. En 2004 se presentaron dos proyectos de declaración para orientar los trabajos de dicha convención. Varios países, con Costa Rica al frente, plantearon la prohibición de cualquier tipo de clonación de células humanas. Por su parte, otros países, encabezados por Bélgica, propusieron prohibir únicamente la clonación reproductiva, pero planearon dejar que cada Estado decidiera sobre la clonación terapéutica. Al no haber consenso, la discusión se fue retrasando, hasta que en 2005 la Asamblea General de la ONU aprobó un proyecto que prohíbe la clonación humana en todas sus formas, “en la medida en que sean incompatibles con la dignidad y la protección de la vida”. En México, la Conferencia del Episcopado Mexicano se inclinaba por la posición de Costa Rica (prohibitiva), mientras que diversas asociaciones civiles y el Colegio de Bioética se pronunciaron en favor de la postura (permisiva) encabezada por Bélgica. A fin de cuentas, el gobierno mexicano votó en favor de la postura prohibitiva.

nal (sujeta a discusión en las legislaturas estatales en el momento en el que se escriben estas líneas).¹⁰

La reforma del 30 de noviembre de 2012 se entiende en el contexto de estos conflictos y controversias a los que nos hemos referido. Entre los argumentos esgrimidos para justificar la reforma, se mencionó que la asunción expresa del principio de laicidad del Estado en el artículo 40 constitucional implicaría el reconocimiento de que todos los seres humanos tienen derecho a la libertad de conciencia, el de adherirse a cualquier religión o a cualquier corriente filosófica y su práctica individual o colectiva. Se afirmó también que el Estado debe ser el garante de los derechos de libre elección de religión o de convicciones y que es mediante su propio carácter laico la mejor forma de cristalizarlos. Con ello, se evitaría que los valores o intereses religiosos se erijan en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas y actos de los poderes públicos, y se vedaba cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales, de ahí que en los debates que se susciten en los órganos del Estado deba prevalecer como guía de las discusiones el principio de laicidad.¹¹

Para los legisladores, debía establecerse con precisión y consolidarse el principio de laicidad, cuyo contenido ampliaría el horizonte de respeto a la pluralidad de expresiones religiosas, lográndose con ello un clima de paz y tolerancia, objetivos que deben ser primordiales para el Estado. La

¹⁰La iniciativa presentada por el diputado José Ricardo López Pescador tuvo la finalidad de “reconocer sin restricción alguna la libertad religiosa” y se pretendió justificar con el argumento del deber de ajustar la Constitución a los tratados internacionales que ha suscrito México en materia de derechos humanos.

¹¹Cámara de Diputados, 2010. Aprobado en lo general y en lo particular por 363 votos en pro, uno en contra y ocho abstenciones.

ética que debe regir la vida pública empieza por la consolidación del principio de laicidad en nuestro orden jurídico mexicano.¹²

Las fracciones parlamentarias del PRI, PRD, PVEM, PT, PANAL y Convergencia integraron la coalición legislativa para aprobar la reforma. Por su parte, el PAN también tuvo expresiones de bienvenida de la reforma, pero pretendió que se agregara a la fundamentación el compromiso que tiene México con la Convención Interamericana de Derechos Humanos de respeto pleno a la libertad religiosa. Sin embargo, dicha propuesta fue desechada por el pleno de la Cámara de Diputados.

Como queda claro, esta reforma no significa el final de la historia, sino su continuación sobre una base nueva. En los próximos años veremos una serie de conflictos para precisar más el contenido del concepto de Estado laico, ahora incorporado al texto constitucional. Detrás de esos conflictos veremos siempre ideologías y actores precisos que tienen interpretaciones distintas de la historia de México, así como visiones diversas acerca del presente y el futuro del país.

CONSTITUCIÓN Y DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

El impacto de la reforma del 30 de noviembre de 2012 en la materia que nos ocupa se dimensiona si recordamos que ahora el concepto “laico” será un parámetro de control de la constitucionalidad de normas generales del sistema jurídico mexicano. Pero ese concepto también forma parte de un sistema de reglas y principios contenidos en la Constitución, que habrán de influir en la determinación de su significado, de la misma

¹²*Idem.*

forma que este concepto habrá de influir en el significado y contenido del conjunto de reglas y principios de los que ahora forma parte.

El contenido del concepto será potencialmente influido por todas las normas constitucionales. Pero el núcleo de ese conjunto de normas, las más próximas por razón de la materia, son aquellas que se refieren al hecho religioso, a saber:

1. El principio de no discriminación por motivos religiosos (artículo 1º, párrafo 5º).
2. El principio de que la educación que imparta el Estado será laica (artículo 3º, fracción I).
3. La prohibición de contratos, pactos o convenios que tengan por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad de la persona por cualquier causa, es decir, de los “votos monásticos” (artículo 5º, párrafo 5º).
4. La libertad religiosa (artículo 24).
5. Las normas sobre la propiedad de las Iglesias (artículo 27, fracción II).
6. El principio de separación entre el Estado y las Iglesias (artículo 130).

Asimismo, el ingreso de México al sistema interamericano de derechos humanos ha significado, en primer término, la coexistencia de las “garantías individuales y sociales” (“derechos humanos” a partir de la reforma constitucional del 10 de junio de 2011) previstas en la Constitución con un catálogo paralelo de derechos humanos, previstos en la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) y demás tratados que forman parte del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH). Con dicho ingreso, el Estado mexicano (entiéndanse incluidos todos los poderes públicos) ha adquirido el compromiso internacional de respetar

los derechos y libertades contemplados en la Convención¹³ y *adaptar* el derecho interno al Pacto de San José, *adoptando* “las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos y libertades”.¹⁴

A lo anterior debemos agregar los nuevos principios contenidos en el segundo párrafo del artículo 1º constitucional (pro persona e interpretación conforme). Se trata de verdaderas herramientas para la mediación entre los derechos contenidos en la Constitución y los establecidos en los tratados internacionales sobre derechos humanos de los que México es parte. Esto significa que el contenido de los derechos previstos en la Constitución tendrá que ser definido a la luz del derecho internacional de los derechos humanos, buscando integrar de manera armónica los dos ámbitos normativos.

Ahora bien, hablar de derechos fundamentales previstos en las Constituciones nacionales y del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) nos lleva a identificar dos regímenes paralelos de Derecho positivo, dos esferas jurídico-normativas válidas en sus propios términos, en principio separadas pero a la vez unidas por diversos puentes.¹⁵ Asimismo, cada una de estas esferas cuenta con órganos de garantía propios para la interpretación y aplicación de los correspondientes derechos; ór-

¹³Artículo 1º de la CADH: “1. Los Estados Partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

¹⁴Artículo 2º de la CADH: “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionados en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados Partes se comprometen a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta Convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos y libertades”.

¹⁵La metáfora de los puentes es empleada por García Ramírez (2008).

ganos que además tienen una pretensión de ser autoridad de última instancia en su respectivo ámbito.¹⁶

La existencia de estos regímenes paralelos, que en los hechos conforma un esquema de protección dual de la persona humana, en el que la concepción, interpretación y aplicación de los derechos por parte de los dos niveles puede no coincidir, ha dado lugar a una serie de debates acerca de cuál es y cuál debe ser la relación adecuada entre ambos. Muchos son los ángulos desde los cuales podemos aproximarnos a estos debates. No obstante, en el presente ensayo nos dedicaremos al examen del tema de los límites de los derechos humanos. En este sentido, nos preguntamos: ¿Qué límites admite el Derecho Internacional de los Derechos Humanos en relación con la libertad de conciencia y de religión?

LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD DE CREENCIAS Y DE RELIGIÓN EN EL DIDH

Para efectos del presente ensayo, nos concentraremos en analizar los dos instrumentos básicos que establecen los estándares convencionales de la libertad de conciencia y de religión: el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) (artículo 18) y la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) (artículo 12).

El artículo 18 del PIDCP establece lo siguiente:

¹⁶Al examinar la relación entre Derecho internacional y Derecho interno, Manuel Becerra señala que ambos son distintos, cada uno con sus propios sujetos, y que, en lugar de contraponerse, se complementan. “El derecho internacional obliga a sus sujetos, y ocasionalmente a los individuos, a través de los Estados o de las organizaciones internacionales. Generalmente, para que una norma jurídica internacional tenga aplicación en el derecho interno; por ejemplo, una norma derivada de un tratado, se necesita que una norma interna de recepción la reconozca. Hay casos como el mexicano [...] que tiene una apertura a los tratados internacionales que no es muy usual entre los Estados, pero, por otra parte, es muy estrecha en cuanto se refiere a otro tipo de fuentes. Siendo el derecho internacional un sistema descentralizado, requiere del concurso de los sujetos para la aplicación de su normativa” (Becerra, 2009: 299).

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.

Por su parte, el artículo 12 de la CADH dispone que:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.
2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.

3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.
4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

En mi opinión, lo primero que debemos hacer es distinguir entre el aspecto interno de la libertad de creencias y de religión y su aspecto externo. En el primer aspecto, estamos en el ámbito perteneciente a la intimidad o interior de cada persona. En tanto que no se manifieste en actos externos, sino que sea algo meramente subjetivo, escapa a la regulación del Derecho. Visto así, se trata de una libertad absoluta, puesto que no pueden imponérsele límites.

Así precisamente lo entiende la Observación general número 22 del Comité de Derechos Humanos de la ONU. Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión (artículo 18), cuyo artículo 3º establece lo siguiente:

3. El artículo 18 distingue entre la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de creencias y la libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias. No permite ningún tipo de limitación de la libertad de pensamiento y de conciencia o de la libertad de tener la religión o las creencias de la propia elección. Estas libertades están protegidas incondicionalmente, lo mismo que lo está, en virtud del párrafo 1 del artículo 19, el derecho de cada uno a tener opiniones sin sufrir injerencia. De conformidad

con el artículo 17 y el párrafo 2 del artículo 18, no se puede obligar a nadie a revelar sus pensamientos o su adhesión a una religión o a unas creencias.¹⁷

Por su parte, el aspecto externo se refiere a las manifestaciones exteriores de las creencias o de la fe religiosa. En este ámbito sí se admiten limitaciones. Por ejemplo, el artículo 24 de la Constitución mexicana establece la libertad para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Dispone también que los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos y que aquellos que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria. Todas estas limitaciones se refieren al aspecto externo de la libertad de creencias y de religión.

Asimismo, el párrafo tercero del artículo 18 del PIDCP y del artículo 12 de la CADH (de redacción prácticamente idéntica) establecen los límites que el derecho internacional permite sobre la libertad de creencias y de religión: las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.

De particular importancia en este tema resulta el párrafo 8 de la referida Observación general número 22, pues desarrolla y aclara el significado del párrafo 3º del artículo 18 de la PIDCP:

8. El párrafo 3 del artículo 18 permite restringir la libertad de manifestar la religión o las creencias con el fin de proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás, a condición de que tales limitaciones estén prescritas por la ley y sean estricta-

¹⁷ONU, 1993.

mente necesarias. No se puede restringir la libertad de no ser obligado a tener o adoptar una religión o unas creencias y la libertad de los padres y los tutores a garantizar la educación religiosa y moral. Al interpretar el alcance de las cláusulas de limitación permisibles, los Estados Partes deberían partir de la necesidad de proteger los derechos garantizados por el Pacto, incluido el derecho a la igualdad y la no discriminación en todos los terrenos especificados en los artículos 2º, 3º y 26. Las limitaciones impuestas deben estar prescritas por la ley y no deben aplicarse de manera que vicie los derechos garantizados en el artículo 18. El Comité señala que el párrafo 3 del artículo 18 ha de interpretarse de manera estricta: no se permiten limitaciones por motivos que no estén especificados en él, aun cuando se permitan como limitaciones de otros derechos protegidos por el Pacto, tales como la seguridad nacional. Las limitaciones solamente se podrán aplicar para los fines con que fueron prescritas y deberán estar relacionadas directamente y guardar la debida proporción con la necesidad específica de la que dependen. No se podrán imponer limitaciones por propósitos discriminatorios ni se podrán aplicar de manera discriminatoria. El Comité señala que el concepto de moral se deriva de muchas tradiciones sociales, filosóficas y religiosas; por consiguiente, las limitaciones impuestas a la libertad de manifestar la religión o las creencias con el fin de proteger la moral deben basarse en principios que no se deriven exclusivamente de una sola tradición. Las personas que están sometidas a algunas limitaciones legítimas, tales como los presos, siguen disfrutando de sus derechos a manifestar su religión o creencias en la mayor medida que sea compatible con el carácter específico de la limitación. Los informes de los Estados Partes deberían facilitar información sobre el pleno alcance y los efectos de las limitaciones impuestas en virtud del párrafo 3 del artículo 18, tanto como una cuestión de derecho como de su aplicación en circunstancias específicas.¹⁸

¹⁸*Idem.*

Para el efecto de tener mayor claridad en cuanto al alcance de este componente de la Observación número 22 del Comité de Derechos Humanos de la ONU, haremos el siguiente desglose:

1. Los Estados pueden establecer en su normativa interna cláusulas de limitación de la libertad de creencias y religiosa.
2. Al interpretar dichas cláusulas, los Estados Parte deberán partir de la necesidad de proteger los derechos garantizados por el Pacto, incluido el derecho a la igualdad y a la no discriminación en todos los terrenos especificados en los artículos 2º, 3º y 26.
3. Las limitaciones impuestas deben estar prescritas por la ley.
4. Las limitaciones impuestas no deben aplicarse de manera que se vicie los derechos garantizados en el artículo 18.
5. El párrafo 3 del artículo 18 ha de interpretarse de manera estricta: no se permiten limitaciones por motivos que no estén especificados en él (la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás), aun cuando se permitan como limitaciones de otros derechos protegidos por el Pacto, tales como la seguridad nacional.
6. Las limitaciones solamente podrán aplicarse para los fines para los que fueron prescritas y deberán estar relacionadas directamente y guardar la debida proporción con la necesidad específica de la que dependen.
7. No podrá imponerse limitaciones por propósitos discriminatorios ni podrá aplicarse de manera discriminatoria.
8. El concepto de moral se deriva de muchas tradiciones sociales, filosóficas y religiosas; por consiguiente, las limitaciones impuestas a la libertad de manifestar la religión o las creencias con el fin de proteger

la moral deben basarse en principios que no se deriven exclusivamente de una sola tradición.

9. Las personas que están sometidas a algunas limitaciones legítimas, tales como los presos, siguen disfrutando de sus derechos a manifestar su religión o creencias en la mayor medida que sea compatible con el carácter específico de la limitación.

Ahora bien, ¿existe un estándar interamericano en el tema de límites a la libertad de creencias y religiosa? Sin duda, la respuesta es no. Los precedentes sobre el tema en el sistema interamericano son más bien escasos. Como afirma Fernando Arlettaz, los dos órganos fundamentales del Sistema Interamericano de protección de los derechos humanos, la Comisión y la Corte, se han referido en su actividad a la libertad religiosa. La Corte lo ha hecho en un caso contencioso;¹⁹ y la Comisión ha analizando el estado de la libertad religiosa en el continente americano a través de sus informes anuales, de sus informes específicos en relación con

¹⁹Se trata del caso “La Última Tentación de Cristo” (Caso Olmedo Bustos y otros v. Chile). Como se recordará, en su consideración sobre la libertad religiosa, la Corte expresó:

79. Según el artículo 12 de la Convención, el derecho a la libertad de conciencia y de religión permite que las personas conserven, cambien, profesen y divulguen su religión o sus creencias. Este derecho es uno de los cimientos de la sociedad democrática. En su dimensión religiosa, constituye un elemento trascendental en la protección de las convicciones de los creyentes y en su forma de vida. En el presente caso, sin embargo, no existe prueba alguna que acredite la violación de ninguna de las libertades consagradas en el artículo 12 de la Convención. En efecto, entiende la Corte que la prohibición de la exhibición de la película “La Última Tentación de Cristo” no privó o menoscabó a ninguna persona su derecho de conservar, cambiar, profesar o divulgar, con absoluta libertad, su religión o sus creencias.

En relación con la libertad de expresión, la Corte encontró probado que en Chile existía un sistema de censura previa para la exhibición y publicidad de la producción cinematográfica y que el Consejo de Calificación Cinematográfica había prohibido en principio la exhibición de la película “La Última Tentación de Cristo”, por lo cual consideró que el Estado chileno había violado el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión consagrado en el artículo 13 de la Convención Americana. Sentencia del 5 de febrero de 2001.

determinados países y de los casos puestos a su consideración a partir de comunicaciones de particulares, entre otros documentos.²⁰

Actualmente, no existen estándares definidos en el sistema interamericano sobre los límites a la libertad de creencias y de religión. En este aspecto, y para efectos de comparación, resulta interesante preguntarse si es que existe algún estándar definido en el sistema europeo de protección de derechos humanos. Ésta es precisamente la pregunta que se hace Santolaya al examinar el caso europeo y lo plantea de la siguiente manera: ¿existe un estándar mínimo europeo que garantice, al menos, que la intervención de los poderes públicos se desarrolle dentro de determinados límites razonables y proporcionales? La respuesta que da el autor es negativa: el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha admitido márgenes de apreciación sumamente amplios de las intervenciones estatales. Es decir, en Europa existe una pluralidad de regímenes político-constitucionales de ejercicio de la libertad religiosa.²¹

Asimismo, existe lo que podríamos llamar el modelo francés con su doctrina de la neutralidad, misma que postula la imparcialidad del Estado respecto de las creencias de todos los miembros de la comunidad nacional y la idea de la conciencia individual como el ámbito específico y propio de la creencia religiosa.²²

También podemos identificar el modelo alemán, basado en el principio de cooperación amistosa entre el Estado y la Iglesia (en temas, por ejemplo, de educación); la secularidad del Estado (la separación institu-

²⁰Arlettaz, 2011: 39.

²¹Santolaya habla de un derecho a la laicidad “entendido como trato no discriminatorio de los poderes públicos en relación con las creencias religiosas o la ausencia de ellas de sus ciudadanos y, consecuentemente, a que ninguna reciba, en detrimento de las demás, un apoyo público desproporcionado” (Santolaya Machetti, 2006).

²²Morange, 2006.

cional de Estado e Iglesia, y la prohibición de una Iglesia oficial); la neutralidad religiosa e ideológica del Estado (la no identificación del Estado con una religión concreta; y la paridad de la religión (la igualdad de tratamiento de todos los ciudadanos y de todas las comunidades religiosas sin tener en cuenta su confesión religiosa o ideológica).²³ Por último, podemos hablar de un modelo español que ha sido denominado por algunos de “laicidad más cooperación”,²⁴ cuyas claves se encuentran en el artículo 16 de la Constitución española:

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.
2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.
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.

En los tres casos citados, estamos ante modelos diferenciados que son posibles bajo el artículo 9 del Convenio de Roma, que a la letra dispone:

²³“El Estado debe mantenerse al margen de la religión si quiere dominar las consecuencias de la diversidad religiosa e ideológica. Dado que cada vez es más responsable de personas de diferentes convicciones ideológicas, debe tener la capacidad de comunicar e integrar. No puede completar esta tarea si él mismo reconoce una tendencia hacia cierta religión o ideología” (Muckel, 2006: 8).

²⁴Suárez Pertierra, 2006: 34.

Artículo 9. Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; dicho derecho incluye la libertad de cambiar religión o credo, así como la libertad de manifestar la propia religión o el propio credo individual o colectivamente, en público o en privado, mediante el culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos. 2. La libertad de manifestar la propia religión o el propio credo no puede ser objeto de restricciones diversas de aquéllas recogidas en la ley y que constituyen medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral pública o para la protección de los derechos y las libertades.²⁵

Resulta interesante observar el margen considerablemente amplio que el sistema europeo para la protección de derechos humanos reconoce en el tema de libertad religiosa. Al grado de que ha considerado como compatibles con la Convención Europea de Derechos Humanos tanto el régimen de exención de impuestos en favor de la Iglesia católica, y no de Iglesias evangélicas en España (Caso Iglesia Bautista “El Salvador” y otros contra España, sobre financiación de las confesiones religiosas) como la prohibición de transmitir por radio ciertos anuncios de contenido religioso en el caso Murphy contra Irlanda (44179/98).

En el Caso Iglesia Bautista “El Salvador” y otros contra España (demanda número 17522/90), la demandante fue una Iglesia evangélica (protestante) inscrita en el registro de asociaciones religiosas desde 1969 (y un pastor evangélico). Los hechos consistieron básicamente en lo siguiente: el 21 de junio de 1985, los demandantes solicitaron la exención

²⁵Convención Europea de Derechos Humanos, adoptada por el Consejo de Europa el 4 de noviembre de 1950 y en vigor a partir de 1953.

de la contribución territorial urbana a los locales de culto situados en Valencia, con base en la circunstancia de que la Iglesia católica se beneficiaba de dicha exención. Por su parte, el respectivo departamento de impuestos rechazó la solicitud en razón de que la exención de la que gozaba la Iglesia católica estaba prevista por el Acuerdo concluido en 1979 entre España y el Vaticano, mientras que no existía ninguna base legal que permitiera conceder dicha exención a los demandantes.

Ante este rechazo, los demandantes recurrieron a la instancia jurisdiccional administrativa (es decir, la Audiencia Territorial de Valencia), la cual no admitió el recurso. Posteriormente, el recurso de amparo interpuesto por los demandantes también fue inadmitido por el Tribunal Constitucional el 3 de mayo de 1990, bajo el argumento de que en términos de la Ley Orgánica 7/1980 sobre la libertad religiosa, el Estado español podía concluir acuerdos de colaboración (exenciones fiscales incluidas) con Iglesias, en función del número de sus fieles, su implantación en la sociedad española y las creencias mayoritarias de ésta. El Tribunal sostuvo también que no habiéndose concluido ningún acuerdo de este tipo con la Iglesia demandante, ésta no tenía derecho alguno a reclamar las exenciones fiscales en cuestión.

Con esa decisión, los demandantes se quejaron ante la Comisión Europea de Derechos Humanos,²⁶ argumentando que la denegación de la exención de la contribución territorial urbana correspondiente a los locales de culto constituía una discriminación basada en motivos religiosos. Señalaron que sus fieles se veían obligados a contribuir económicamente al pago de dicho impuesto, mientras que los miembros de la Iglesia católica estaban exentos de ello.

²⁶El Protocolo 11, en vigor a partir del 31 de octubre de 1998, abolió la Comisión Europea de Derechos Humanos.

Por otro lado, los demandantes se quejaron de que someter a la contribución territorial urbana los locales destinados a su culto vulneraba el derecho a la libertad de religión, garantizado por el artículo 9 de la CEDH.

Por su parte, la Comisión no encontró en el artículo 9 de la CEDH un derecho a que los locales destinados al culto estén exentos de todo impuesto. Consideró que el derecho a la libertad de religión no implicaba en absoluto que a las Iglesias o a sus fieles se les debiera conceder un estatus fiscal diferente del de los demás contribuyentes.

Los demandantes alegaron también que en la medida en que la Iglesia católica se beneficia en España de la exención de la contribución territorial urbana correspondiente a sus locales de culto, la denegación de su solicitud tendiente a obtener el mismo tratamiento fiscal vulneraba el artículo 14 en relación con el artículo 9 de la CEDH.²⁷

Sin embargo, la Comisión recordó que esta disposición no prohibía toda distinción de trato en el ejercicio de los derechos y libertades reconocidos, sino que se viola la igualdad de trato cuando la distinción carece de justificación objetiva y razonable.

La Comisión señaló que la Ley 7/1980 sobre la libertad religiosa autorizaba el establecimiento de acuerdos entre el Estado y las diferentes Iglesias o asociaciones religiosas en función del número de fieles y de las creencias mayoritarias de la sociedad española. Señaló además que las exenciones fiscales de las que goza la Iglesia católica en España estaban previstas por los acuerdos concluidos el 3 de enero de 1979 entre España y el Vaticano, que ponían a cargo de ambas partes unas obligaciones recí-

²⁷Artículo 14 de la CEDH: “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”.

procas; de esta forma, por ejemplo, la Iglesia católica se comprometía a poner al servicio de la sociedad su patrimonio histórico, artístico y documental y, en contrapartida, sus locales de culto se benefician de una exención fiscal. Por el contrario, la Iglesia demandante no había concluido un acuerdo semejante con el Estado español por lo que no tenía, frente al Estado, las mismas obligaciones que cumplir.

Por su parte, el caso *Murphy v. Irlanda* (44179/98) consistió en lo siguiente: en 1995, el Centro Irlandés de la Fe envió a una estación comercial, local e independiente de radio un anuncio cuyo contenido tenía que ver con “los hechos históricos sobre Cristo” y “evidencia de la resurrección”. Ante esto, en marzo del mismo año, la Comisión Independiente de Radio y Televisión suspendió la transmisión del anuncio, con base en el artículo 10(3) de la Ley de Radio y Televisión de 1988, según la cual: “ningún anuncio será transmitido si está dirigido con un fin religioso o político o que tenga cualquier relación con alguna disputa industrial”. El representante legal del Centro, Roy Murphy, impugnó la prohibición de la transmisión por ser contrario a la libertad de expresión. Sin embargo, la Corte Suprema de Irlanda consideró que el artículo 10(3) constituía una limitación razonable al derecho a comunicar y que había buenas razones de interés público que justificaban dicha limitación.

Ante esto, Roy Murphy consideró que la prohibición de transmitir el anuncio violaba los artículos 9 y 10 de la Convención Europea de Derechos Humanos que establecen la libertad de religión y la libertad de expresión, respectivamente.

La Corte Europea de Derechos Humanos consideró que los hechos del caso no involucraban la manifestación de ideas religiosas, sino la regulación de los medios de expresión del señor Murphy. Por ello entró al análisis del caso desde la perspectiva del artículo 10 de la CEDH, en-

contrando que cumplía con los requisitos establecidos en el mismo: había sido establecida en ley y buscaba objetivos legítimos de preservar el orden y la seguridad públicos, y de proteger los derechos de otros.²⁸

La Corte también tuvo que examinar si la prohibición de la transmisión podía considerarse como “necesaria en una sociedad democrática”,²⁹ para lo cual examinó las razones del gobierno irlandés para justificar la prohibición. Dichas razones, en esencia, consistían en las “sensibilidades religiosas” existentes en la sociedad irlandesa. La Corte consideró que una expresión que en apariencia no era ofensiva podía tener un impacto ofensivo en ciertas circunstancias y debía tomarse en cuenta la extrema sensibilidad del tema de la religión como un factor de división en Irlanda del Norte. Aparte de los anuncios en medios audiovisuales, la libertad de manifestar expresiones religiosas del demandante no había sido restringida. Había conservado los mismos derechos que cualquier otro ciudadano de participar en programas sobre temas religiosos. Los anuncios ten-

²⁸Artículo 10 de la CEDH:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión. Este derecho comprende la libertad de opinión y la libertad de recibir o de comunicar informaciones o ideas sin que pueda haber injerencia de autoridades públicas y sin consideración de fronteras. El presente artículo no impide que los Estados sometan las empresas de radiodifusión, de cinematografía o de televisión a un régimen de autorización previa.

2. El ejercicio de estas libertades, que entrañan deberes y responsabilidades, podrá ser sometido a ciertas formalidades, condiciones, restricciones o sanciones previstas por la ley, que constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad nacional, la integridad territorial o la seguridad pública, la defensa del orden y la prevención del delito, la protección de la salud o de la moral, la protección de la reputación o de los derechos ajenos, para impedir la divulgación de informaciones confidenciales o para garantizar la autoridad y la imparcialidad del poder judicial.

²⁹El artículo 9º de la Convención Europea de Derechos Humanos dispone:

Artículo 9. Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; dicho derecho incluye la libertad de cambiar religión o credo, así como la libertad de manifestar la propia religión o el propio credo individual o colectivamente, en público o en privado, mediante el culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos. 2. La libertad de manifestar la propia religión o el propio credo no puede ser objeto de restricciones diversas de aquellas recogidas en la ley y que constituyen *medidas necesarias, en una sociedad democrática*, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral pública o para la protección de los derechos y las libertades (el énfasis es nuestro).

dían a tener un objetivo parcial distintivo y el hecho de que el tiempo de transmisión de anuncios fuese comprado llevaría a favorecer un uso desequilibrado por parte de los grupos religiosos que tuvieran más recursos. Para la Corte Europea, estas consideraciones eran suficientemente relevantes para justificar la prohibición de la transmisión.

La Corte observó también que no había un claro consenso entre los Estados parte de la Convención acerca de la manera de legislar sobre transmisión de anuncios religiosos, lo que dejaba un amplio margen de apreciación al gobierno demandado en la materia del caso.

Una vez examinado el contexto europeo, volvemos a nuestra pregunta inicial. ¿Existe un estándar interamericano sobre límites legítimos a la libertad de creencias y de religión? Como ya dijimos, la respuesta es no. Sin embargo, sí puede afirmarse que a lo largo de varios casos se ha ido formando un estándar interamericano sobre límites generales a los derechos convencionales. En este sentido, el caso *Castañeda Gutman* es particularmente interesante, primero, porque la Corte Interamericana formuló criterios relevantes sobre limitación de derechos (en el caso, político-electorales), y porque a la luz de ellos examinó normativa interna de México. Es decir, resulta útil examinar los razonamientos de la Corte en este caso, porque permite identificar criterios sobre limitaciones legítimas a derechos que son admitidos por el derecho internacional de los derechos humanos. Criterios que en principio son aplicables a todos los derechos, incluidas la libertad de creencias y de religión.

La queja sustantiva de *Castañeda Gutman* consistía en afirmar que la prohibición de candidaturas independientes (la obligación de competir en contiendas electorales por medio de la postulación por parte de los partidos políticos con registro) era incompatible con los derechos políticos

previstos en el artículo 23 de la Convención Americana de Derechos Humanos.³⁰

Por su parte, la Corte Interamericana se aproximó al caso desde la perspectiva de los límites a los derechos políticos permitidos por la Convención. En una síntesis muy apretada, su razonamiento fue el siguiente:

1. Salvo algunos derechos que no pueden ser restringidos bajo ninguna circunstancia, como el derecho a no ser objeto de tortura o de tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, los derechos humanos no son absolutos.
2. Sin embargo, la facultad de los Estados de regular o restringir los derechos no es discrecional, sino que está limitada por el derecho internacional que demanda el cumplimiento de determinadas exigencias que, de no ser respetadas, transforma la restricción en ilegítima y contraria a la Convención Americana.³¹
3. Las condiciones y requisitos para considerar que estamos ante una limitación legítima a los derechos humanos previstos en la Convención tienen que ver con:

a) La legalidad de la medida restrictiva.

³⁰Artículo 23. Derechos Políticos:

1. Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades:

a) de participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos;

b) de votar y ser elegidos en elecciones periódicas auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores, y

c) de tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país.

2. La ley puede reglamentar el ejercicio de los derechos y oportunidades a que se refiere el inciso anterior, exclusivamente por razones de edad, nacionalidad, residencia, idioma, instrucción, capacidad civil o mental, o condena, por juez competente, en proceso penal.

³¹Conforme a lo establecido en el artículo 29.a *in fine* de dicho tratado, ninguna norma de la Convención puede ser interpretada en sentido de limitar los derechos en mayor medida que la prevista en ella.

- b) La finalidad de la medida restrictiva.
- c) La necesidad en una sociedad democrática de proporcionalidad de la medida restrictiva, lo cual a su vez requiere del examen de varios elementos, como son:
 - i) La existencia de una necesidad social imperiosa-interés público imperativo.
 - ii) La exclusividad en la nominación y el medio idóneo menos restrictivo para regular el derecho a ser votado.
 - iii) La proporcionalidad respecto del interés que se justifica y la adecuación al logro del objetivo legítimo.

En el caso Castañeda, la Corte encontró que la medida restrictiva del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (Cofipe) cumplía con el requisito de legalidad. Es decir, la restricción estaba establecida en una norma que era una ley en sentido formal (emitida por el Poder Legislativo) y en sentido material (general y abstracta).

En cuanto a la finalidad de la medida restrictiva, la Corte exige que la causa que se invoque para justificar la restricción sea de aquéllas permitidas por la Convención Americana, previstas en disposiciones específicas que se incluyen en determinados derechos. En este punto, y a diferencia de otros derechos que establecen específicamente en su articulado las finalidades legítimas que podrían justificar las restricciones a un derecho, la Corte observó que el artículo 23 de la Convención no establece explícitamente las causas legítimas o las finalidades permitidas por las cuales la ley puede regular los derechos políticos.³² Sin embargo, las fi-

³²En el caso de la libertad de creencias y de religión, sí se enuncian finalidades que justifican la restricción de dicho derecho, como lo son la protección de la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás (ver artículo 12.3 de la CADH).

nalidades legítimas que las restricciones deben perseguir se derivan de las obligaciones que se desprenden del artículo 23.1 de la Convención, así como del artículo 32.2 sobre la “Correlación entre derechos y deberes”: “2. Los derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común, en una sociedad democrática”.

Pero también consideró la Corte que las finalidades legítimas que las restricciones deben perseguir se derivan de las obligaciones que se desprenden del artículo 23.1 de la Convención.³³

Eso es lo que le permitió a la Corte decidir que el artículo 175 del Cofipe bajo examen tenía por finalidad organizar el proceso electoral y el acceso de los ciudadanos al ejercicio del poder público en condiciones de igualdad y de manera eficaz. Para la Corte, dicha finalidad resultaba esencial para el ejercicio de los derechos de votar y a ser votado en elecciones periódicas auténticas, por sufragio universal e igual, y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores, de acuerdo con el artículo 23 de la Convención Americana.

La Corte Interamericana también sostuvo que para que una restricción sea permitida a la luz de la Convención, debe ser *necesaria para una sociedad democrática*.

Aclaró que este requisito, establecido de manera explícita por la Convención Americana en ciertos derechos (de reunión, artículo 15; de asociación, artículo 16; de circulación, artículo 22), ha sido incorporado

³³ Artículo 23 de la CADH: “1. Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades:

- a) de participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos;
- b) de votar y ser elegidos en elecciones periódicas auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores, y
- c) de tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país”.

como pauta de interpretación por el Tribunal y como requisito que califica a todas las restricciones a los derechos de la Convención, incluidos los derechos políticos.

Asimismo, aseveró que con el fin de evaluar si la medida restrictiva del Cofipe cumplía con este último requisito, la Corte debía valorar si la misma: 1) satisfacía una necesidad social imperiosa, esto es, que estuviera orientada a satisfacer un interés público imperativo; 2) era la que restringía en menor grado el derecho protegido; y 3) se ajustaba estrechamente al logro del objetivo legítimo.³⁴

En cuanto a la existencia de una necesidad social imperiosa (interés público imperativo), la Corte consideró que el Estado mexicano había fundamentado que el registro de candidatos exclusivamente a través de partidos políticos respondía a necesidades sociales imperiosas basadas en diversas razones históricas, políticas, sociales.³⁵

En relación con el tema de si la limitación del artículo 175 del Cofipe era la que restringía en menor grado el derecho protegido (el derecho a ser votado), la Corte se propuso examinar las alternativas existentes para regular tal derecho, que sean igualmente idóneas a la regulación que se considera violatoria de la Convención, y precisar su mayor o menor grado de lesividad del derecho humano que se restringía.³⁶

³⁴Es decir, la Corte se propuso examinar si la restricción contenida en el artículo 175 del Cofipe pasaba o no el *test* de proporcionalidad.

³⁵La necesidad de crear y fortalecer el sistema de partidos como respuesta a una realidad histórica y política; la necesidad de organizar de manera eficaz el proceso electoral en una sociedad de 75 millones de electores, en la que todos tendrían el mismo derecho a ser elegidos; la necesidad de un sistema de financiamiento predominantemente público, para asegurar el desarrollo de elecciones auténticas y libres, en igualdad de condiciones; y la necesidad de fiscalizar eficientemente los fondos utilizados en las elecciones. Todas ellas responden a un interés público imperativo.

³⁶En este punto, la Corte afirmó que la Convención Americana, al igual que otros tratados internacionales de derechos humanos, no establece la obligación de implementar un sistema electoral determinado. Tampoco establece un mandato específico sobre la modalidad que los Estados parte deben establecer para regular el ejercicio del derecho a ser elegido en elecciones populares.

Después de examinar en el derecho comparado (específicamente en el ámbito interamericano) las distintas fórmulas de inscripción de candidaturas (mediante el sistema de registro de candidatos de forma exclusiva por parte de los partidos políticos, o bien el sistema de registro de candidaturas por parte de los partidos políticos junto con la posibilidad de inscribir candidaturas independientes), la Corte consideró que ninguno de los dos sistemas resultaba en sí mismo más o menos restrictivo que el otro en términos de regular el derecho a ser elegido consagrado en su artículo 23 de la Convención. Al respecto sostuvo:

La Corte considera que no hay una posibilidad de hacer una valoración en abstracto respecto de si el sistema que permite las candidaturas independientes es o no una alternativa menos restrictiva de regular el derecho a ser votado que otro que no lo permite. Ello dependerá de diversas circunstancias, especialmente, de cómo se regulen los aspectos mencionados anteriormente de las candidaturas independientes o de la regulación de las candidaturas presentadas por partidos.³⁷

Con base en lo anterior, la Corte observó que el Estado había fundamentado su afirmación de que la regulación objetada por el señor Castañeda Gutman no era desproporcionada. Además, consideró que la presunta víctima no había argumentado ni demostrado elemento alguno que permitiese concluir que el requisito de ser nominado por un partido político le había impuesto obstáculos concretos y específicos que significasen una restricción desproporcionada, gravosa o arbitraria a su derecho a ser votado.³⁸

³⁷Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2008: párrafo 200.

³⁸Por el contrario, la Corte observó que Castañeda Gutman incluso disponía de alternativas para ejercer su derecho a ser votado, tales como ingresar a un partido político e intentar por la vía de la democracia interna obtener la nominación y ser nominado por un partido; ser candidato externo de un partido; formar su

Por último, y en relación con la proporcionalidad respecto del interés que se justifica y adecuación al logro del objetivo legítimo, la Corte estimó que en el caso bajo examen la exclusividad de nominación por partidos políticos a cargos electivos de nivel federal era una medida idónea para producir el resultado legítimo perseguido de organizar de manera eficaz los procesos electorales con el fin de realizar elecciones periódicas, auténticas, por sufragio universal e igual, y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores de acuerdo con lo establecido por la Convención Americana.

Con base en todos estos argumentos, la Corte no consideró probado que el sistema de registro de candidaturas a cargo de partidos políticos constituyese una restricción ilegítima para regular el derecho a ser elegido previsto en el artículo 23.1.b de la Convención Americana. Por lo tanto, no encontró una violación al artículo 23 de dicho tratado.³⁹

CONCLUSIÓN

En rigor técnico, la reforma constitucional de 30 de noviembre de 2012 que define a la República Mexicana como laica no era necesaria, puesto que dicho carácter ya podía desprenderse perfectamente de diversos artículos de la Constitución. Sin embargo, las Constituciones no se reforman únicamente por razones y consideraciones técnicas. Considerando la Constitución como un documento jurídico-político, dicha reforma también expresa una inquietud política de parte de un amplio sector de la sociedad mexicana (tan amplio como lo permite suponer el tamaño de los consen-

propio partido y competir en condiciones de igualdad o, finalmente, formar una agrupación política nacional que celebre un acuerdo de participación con un partido político.

³⁹ Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2008.

sos que se requieren para reformar la Constitución, con mayorías calificadas en ambas Cámaras del Congreso de la Unión y la mayoría de las legislaturas estatales).

La referida inquietud política se da en el contexto y en relación con una serie de conflictos entre la jerarquía católica y diversos sectores y actores de la sociedad mexicana en relación con los temas del aborto, la “píldora del día siguiente”, la clonación terapéutica, la legalización de la unión de personas del mismo sexo, etcétera. Con la adición constitucional, el poder revisor de la Constitución buscó, entre otras cosas, evitar que los valores o intereses religiosos se erijan en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas y actos de los poderes públicos y para impedir cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales.

Ahora bien, como ya afirmamos, a partir de la reforma, el concepto “laico” será un parámetro de control de la constitucionalidad de normas generales y de actos de autoridad del sistema jurídico mexicano. Pero ese concepto también forma parte de un sistema de reglas y principios contenidos en la Constitución y del Derecho Internacional de los Derechos Humanos aplicable en México, que habrán de influir en la determinación de su significado. El argumento desarrollado en este ensayo ha consistido en afirmar que en el futuro veremos más episodios del enfrentamiento entre las posturas que se han opuesto en los temas de salud pública, derechos reproductivos y derecho familiar, como los que arriba hemos reseñado, pero lo harán en un marco novedoso.

Novedoso porque ahora el concepto expreso de República laica está en la Constitución; y también porque estamos ante el surgimiento de un nuevo paradigma de los derechos humanos en nuestro país, en el cual el Derecho Internacional de los Derechos Humanos habrá de jugar un papel

muy importante, junto con los derechos previstos en la Constitución. Veremos entonces la continuación de los conflictos, en una especie de lucha por definir el contenido y alcance del carácter laico de la República, así como de las libertades de conciencia y de religión tal y como están previstas en la Constitución y en los tratados internacionales de derechos humanos de los que México es parte. En esta lucha, consideramos que el tema de cuáles son los límites legítimos que el Derecho Internacional de los Derechos Humanos admite sobre las referidas libertades ocupará un lugar preponderante.

FUENTES CONSULTADAS

- ARLETTAZ, Fernando (2011), “La libertad religiosa en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos”, *Revista Internacional de Derechos Humanos*, año I, núm. 1, Argentina, CLADH.
- BECERRA, Manuel (2009), “La jerarquía de los tratados en el orden jurídico interno. Una visión desde la perspectiva del Derecho internacional”, en Sergio García Ramírez y Mireya Castañeda Hernández, *Recepción nacional del Derecho internacional de los derechos humanos y admisión de la competencia contenciosa de la Corte Interamericana*, México, UNAM/SER/CRIDH.
- BLANCARTE, R. (2010), “Churches, Believers, and Democracy”, en A. Selee y J. Peschard (eds.), *Mexico’s Democratic Challenges, Politics, Government and Society*, Washington-Stanford, Woodrow Wilson Center Press/Stanford University Press.
- Cámara de Diputados (2010), “Dictamen de la Comisión de Puntos Constitucionales con proyecto de decreto que reforma el artículo 40 de la

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario de los Debates*, 11 de febrero.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2008), “Caso Castañeda Gutman vs. Estados Unidos Mexicanos”, sentencia de 6 de agosto.
- GARCÍA RAMÍREZ, Sergio (2008), “Presentación”, en Ernesto Rey Cantor, *Control de convencionalidad de las leyes y derechos humanos*, México, Porrúa, pp. XXVII-XXXII.
- MAGALONI, A. L. y L. Negrete (2000), “Desafueros del poder, la política de decidir sin resolver”, *Trayectorias, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, núm. 2.
- MORANGE, Jean (2006), “Las relaciones entre el Estado y las Iglesias en Francia”, *Revista catalana de dret public*, núm. 33, pp. 1-18, Barcelona.
- MUCKEL, Stefan (2006), “El Estado y la Iglesia en Alemania”, *Revista catalana de dret public*, núm. 33, Barcelona.
- ONU (Organización de las Naciones Unidas) (1993), Observación General núm. 22, Comentarios generales adoptados por el Comité de los Derechos Humanos, Artículo 18, Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, 48º periodo de sesiones, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 179.
- Suprema Corte de Justicia (2012), “Sentencia de la acción de inconstitucionalidad 11/2009”, *Semanario Judicial de la Federación*, libro IV, tomo 1, enero.
- SANTOLAYA MACHETTI, Pablo (2006), “Sobre el derecho a la laicidad (libertad religiosa e intervención de los poderes públicos)”, *Revista catalana de dret public*, núm. 33, pp. 44-60, Barcelona.
- SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo (2006), “Estado y religión: la Calificación del modelo español”, *Revista catalana de dret public*, núm. 33, Barcelona.

LIBERTAD, IGUALDAD, LAICIDAD: LAS OBJECIONES DE CONCIENCIA*

PAULINE CAPDEVIELLE**

“Las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes”.¹ Es con esta fórmula lacónica como el orden jurídico mexicano pretende resolver los conflictos que nacen del contraste entre un mandato legal y las convicciones fundamentales de un individuo. Evidentemente, el problema no es tan sencillo. Las objeciones de conciencia, nacidas de la reivindicación de autonomía moral del sujeto, van mucho más allá que aquella simple disposición legal, e invitan a interrogarnos sobre el sentido de la convivencia y sobre las tensiones que existen entre derecho y moral, ruptura e institucionalidad, hecho y derecho, individuo y comunidad, obediencia y disenso, etcétera. Nos obligan a pensar en el marco de una diversidad creciente, en la cual la globalización, la movilidad, los avances tecnológicos, y de manera general el triunfo de la modernidad, han erosionado significativamente la cultura tradicional al introducir las ideas de libertad individual, vida privada, derecho al disenso y a la diferencia.²

*Este texto deriva en gran medida de mi investigación de posdoctorado “Las objeciones de conciencia en materia de interrupción de embarazo y de matrimonio entre personas de mismo sexo en México. Conceptos, régimen vigente y perspectivas”, realizada en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la unam durante el periodo agosto de 2011-septiembre de 2013.

**Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas.

¹Artículo 1, párrafo 2 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público del 15 de julio de 1992.

²Zan, 2004: 25.

El problema no es simplemente teórico. Las pretensiones de superioridad de un precepto religioso sobre una norma jurídica, y su fuerte incremento en las últimas décadas, ilustran los retos que conocen nuestras sociedades cada vez más plurales. En este sentido, expresan un momento crítico de la gestión de la diferencia en los sistemas democráticos, al desafiar los conceptos de tolerancia y neutralidad, claves en la retórica liberal y en el reconocimiento de un amplio catálogo de derechos y libertades a favor de la persona humana. Por otro lado, las objeciones de conciencia han podido revelar, en México y de manera general en Latinoamérica, la expresión del conservadurismo y de la resistencia de algunos sectores religiosos en contra de avances sociales tales como el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y de las personas con orientaciones sexuales diferentes de la heterosexual.

En este contexto, buscaré, en este trabajo, explorar cómo se articula la problemática de la libertad de conciencia y de las objeciones por motivos religiosos en el marco de sociedades democráticas y laicas. El objetivo es mostrar la complejidad del fenómeno y la ausencia de una respuesta evidente, especialmente tratándose de comportamientos que ponen en peligro la laicidad del Estado y la consolidación de los nuevos derechos y libertades reconocidos. Asimismo, intentaré mostrar que la libertad de conciencia, lejos de ser un derecho absoluto e ilimitado, obedece a condiciones precisas cuando pretende ejercerse por encima de la ley y vulnerar los ideales de igualdad y autonomía moral defendido por la laicidad.

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y OBJECIONES POR MOTIVOS RELIGIOSOS

A pesar de su uso común y de su consagración en los principales instrumentos de derechos humanos internacional y regionalmente, la idea de libertad de conciencia no se cernea con facilidad, debido a su carácter etéreo e impalpable y a la pluralidad de sentido que asume. Asimismo, la conciencia designa tanto la capacidad del ser humano de reconocerse en sus atributos esenciales como también su conocimiento reflexivo de las cosas, la actividad mental a la que sólo puede acceder él mismo, su proceso de representación mental del mundo o su conocimiento interior del bien y el mal.³ Desde el enfoque de las ciencias políticas y jurídicas, el esfuerzo conceptual alrededor de la noción y de sus consecuencias prácticas gira precisamente en torno de este último aspecto, en la idea de conciencia moral, esto es, el conocimiento de las normas o reglas morales y el desarrollo de las convicciones fundamentales de los individuos. Por otra parte, la idea de un “derecho a” está lejos de haberse impuesto como una evidencia. La libertad de conciencia nace en la modernidad, mediante la idea de tolerancia religiosa, en el contexto de los violentos conflictos religiosos que sacuden Europa tras la ruptura de la unidad cristiana. En tales circunstancias, el reconocimiento de autonomía moral de los individuos y la idea de tolerancia no eran simples virtudes políticas sino una exigencia a favor del orden y de la paz social.⁴

El concepto de libertad de conciencia presenta mucha cercanía con otros conceptos, en particular con la libertad de pensamiento consagrada en los textos internacionales de los derechos humanos, con la de libertad

³*Diccionario de Lengua Española*, 2001.

⁴Véase Capdevielle, 2010.

ideológica mencionada en la Constitución española, la libertad de creencias de la Constitución mexicana o la libertad de opinión en la tradición francesa. En pocas palabras, con todas las expresiones que sugieren un espacio de soberanía en el fuero interno de los individuos. Sin embargo, es posible encontrar ciertas diferencias entre ellas. En primer lugar, la libertad de conciencia no se confunde con la libertad de pensamiento, que parece referirse de forma genérica a todas las actividades intelectuales del ser humano. Tampoco se reduce a la libertad ideológica, la cual parece relacionarse más precisamente con el pensamiento político, entendido como el conjunto de valores e ideas, cuya finalidad es la organización de la convivencia colectiva.⁵ Si bien tiene vínculos estrechos con la libertad de creencias y de religión —tanto en su origen como en su concepto—, su especificidad es otra: la libertad de conciencia corresponde al ámbito de las obligaciones morales, es decir, todas las convicciones, ya sean religiosas, filosóficas o políticas que tienen pretensión de universalidad.⁶ De esta manera, la libertad de conciencia se define como la posibilidad, para los individuos, de definir sus propios sistemas de moralidad y su aplicación frente a casos concretos. En este sentido, asume un compromiso más profundo que la libertad de sostener ideas u opiniones, la cual parece ser más superficial y coyuntural, y finalmente, más intelectual que moral.⁷ Asimismo, para la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, la conciencia es la facultad de los seres humanos con la que buscan el sentido último de su vida,⁸ la búsqueda interior e íntima de toda persona.⁹

⁵En su *Diccionario de Política*, Norberto Bobbio y Nicola Matteucci definen la palabra “ideología” como el conjunto de valores e ideas relativos al orden público que tienen por función guiar los comportamientos políticos colectivos. Bobbio y Matteucci, 1981: 785.

⁶Lochak, 1995: 182.

⁷*Ibidem*: 184.

⁸Nussbaum, 2010: 31.

⁹*Ibidem*: 47.

Esta facultad moral y espiritual sirve de base a la exigencia de igual respeto hacia los demás, siendo el fundamento del desarrollo de la tradición de los derechos humanos.¹⁰ En definitiva, la libertad de conciencia se vincula con la idea de dignidad de la persona humana, con el reconocimiento de su autonomía moral como fuente de sus derechos y libertades.

Si bien esta libertad se entiende y se desarrolla hoy en día dentro del pensamiento moderno, individualista y liberal, su evolución a lo largo del tiempo pone de relieve la existencia de diferencias conceptuales profundas en torno a la noción, que perduran hasta hoy. De acuerdo con Pierluigi Chiassoni, la conciencia, en el pensamiento premoderno, se presentaba como un ente autónomo, que vivía en cada ser humano y hablaba una voz de verdad, esto es, un conjunto de preceptos morales objetivos, absolutos y vinculantes.¹¹ Esta visión heterónoma de la conciencia se acompañaba, en los sistemas institucionalizados de moral, de la idea de que sus dictámenes no llegaban directamente a los individuos, sino a través del filtro de actores autorizados —generalmente, el clérigo—. Con el auge de la modernidad, y en particular a partir de Kant, la conciencia empieza a entenderse a partir de la idea de autonomía moral, primero al volverse el individuo su único interprete, y después el autor mismo de su contenido, mediante un proceso de reflexión.¹²

Estas dos maneras de entender la conciencia siguen siendo hoy la fuente de ambigüedades y malentendidos que contribuyen a complejizar y a dar un carácter paradójico a la noción. En efecto, tanto la conciencia

¹⁰*Ibidem*: 67. Esta idea es corroborada por la redacción del artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que afirma que: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

¹¹Chiassoni, 2013: 7.

¹²*Ibidem*: 9.

heterogénea como la conciencia autónoma constituyen modalidades legítimas de ejercicio de la libertad de conciencia; sin embargo, parecen incompatibles entre sí. La libertad de conciencia entendida como manifestación de la voluntad libre y autónoma del sujeto difícilmente se concilia con una conciencia heterónoma e institucionalizada, aun libremente aceptada. En esta última versión, la conciencia se presenta como la adhesión a una comunidad y una tradición, que conlleva un riesgo de auto-limitación de la libertad individual frente al grupo. Por otro lado, para sus detractores, la defensa de una conciencia completamente liberada de toda atadura colectiva sólo producirá aislamiento y ausencia de metas comunes de cooperación. De esta manera, la noción de libertad de conciencia conlleva en su seno los términos del viejo dilema entre dimensión individual y comunitaria del ser humano, sin lograr aportarle una solución satisfactoria.

Ahora bien, la libertad de conciencia no sólo es problemática en su concepto y significado, sino también en su ejercicio y en sus consecuencias prácticas. Asimismo, muchos han manifestado su incompatibilidad sustancial, radical, definitiva con el derecho. Ya lo decía Voltaire en su Diccionario filosófico: “La conciencia, el fuero interno [...] nada tiene que ver con las leyes del Estado”.¹³ Se trataría de nociones imposibles de mezclar y de combinar, a la imagen del agua y del aceite; dos conceptos que hablarían un idioma completamente diferente. Por lo tanto, es un lugar común presentar la conciencia como algo que escapa a la sujeción del derecho en razón de su carácter no coercitivo e inmaterial, un espacio de soberanía individual que nadie ni nada puede forcejar, inmune a las presiones, torturas y lavados de cerebro. En definitiva, una conciencia es-

¹³Voltaire (s/f).

pontánea, absoluta e inmune a cualquier condicionamiento exterior. Sin embargo, debemos constatar que, lejos de esta imagen idealizada y heroica, la conciencia, en la práctica, es algo frágil y en constante evolución, que depende en gran medida de las condiciones materiales en las cuales se desarrolla. Por lo tanto, es definitivamente asunto del derecho y de la política favorecer las condiciones de pluralidad, tolerancia, educación y laicidad que permiten un desarrollo libre de las conciencias.¹⁴ La libertad de conciencia toma su sentido cuando existen las condiciones de libertad que permiten al sujeto una reflexión crítica y una adhesión voluntaria a los dogmas impuestos por los -ismos, ya sean religiosos o ideológicos. En este sentido, el cuidado de las conciencias en formación es particularmente importante y pasa por una acción decidida de los Estados en materia de educación. Tanto la existencia de escuelas oficiales laicas, como la de instituciones particulares confesionales garantizan, mediante el juego del pluralismo y de pesos y contrapesos, una plena libertad de conciencia de todos los miembros del cuerpo social, al constituir una barrera en contra del pensamiento único.

Por otro lado, el carácter absoluto de la conciencia es puesto en tela de juicio en cuanto se exterioriza en actos materiales. En efecto, de poco serviría definir la libertad de conciencia como el derecho de adscribir a las convicciones de su elección sin la posibilidad de actuar conforme con ellas. Ello toma particular relevancia en el terreno religioso, ya que la adhesión a un sistema institucionalizado de creencias implica, en la mayoría de los casos, seguir algunos preceptos, ya sean vestimentarios,

¹⁴Para Prieto Sanchís, la libertad de conciencia se apoya en el sistema de garantías fundamentales del Estado liberal, tal como la no confesionalidad del Estado, el pluralismo político, y así como el sistema de derechos fundamentales. También, es favorecido por las bases del Estado social, esto es, las medidas tomadas a favor de una mayor equidad y repartición de las riquezas en materia económica, social y cultural (Prieto Sanchís, 1989: 208-209).

alimenticios, culturales, etcétera. La libertad de conciencia se despliega en actos externos, los cuales gozan a su vez de un sistema de garantías mediante, entre otras, las libertades de expresión, culto, reunión, asociación, enseñanza, etcétera. He aquí un vínculo estrecho entre libertad de conciencia y libertad de religión, entendida en sentido amplio como el conjunto de garantías que permite a los creyentes relacionarse con un sistema de creencias libremente aceptado, en los límites de la protección del orden, la salud y la moral públicos, y de los derechos de los demás.

Las cosas, sin embargo, adquieren mayor complejidad cuando la reivindicación de la libertad de conciencia y de religión se despliega frente a un mandato legal, cuando pretende eximir a su titular de una obligación impuesta por el derecho: es el caso de las objeciones de conciencia. A lo largo del tiempo, este fenómeno ha ido adquiriendo una relevancia y legitimidad cada vez mayor, al abandonarse progresivamente la tesis, originada en la Reforma y retomada por algunos filósofos de la Ilustración, que distinguía entre un derecho absoluto a la libertad de conciencia en el fuero interno o incluso en la manifestación de las ideas y la obligación incondicional de obediencia a las autoridades civiles.¹⁵ Al contrario, la existencia de un sistema de derechos garantizados, basados en las ideas de tolerancia, pluralismo y neutralidad, parece abonar a favor de un mayor reconocimiento de las pretensiones religiosas sobre los mandatos legales.

Las objeciones de conciencia por motivos religiosos han conocido un incremento importante en las últimas décadas.¹⁶ De los postulados

¹⁵Véase, por ejemplo, Kant (s/f).

¹⁶Asimismo, Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez-Torrón hablan de un “big bang de objeciones de conciencia” que exige ahora hablar de objeciones de conciencia en plural (Navarro-Valls y Martínez-Torrón, 2011: 23).

más clásicos —rechazo del servicio militar, a rendir los honores a los símbolos patrios, de transfusiones sanguíneas—, el tema ha adquirido mayor complejidad con casos novedosos, tal como el rechazo a los matrimonios entre personas del mismo sexo, el trato a personas transgénero o la convivencia entre hombres y mujeres, para citar algunos ejemplos. Cabe mencionar que, a pesar de este aumento y diversificación de sus postulados, tales situaciones resultan excepcionales en el marco de sociedades que protegen los ideales de libertad e igualdad mediante un sistema de garantías. Pero no por ello se irán reabsorbiendo por sí mismas: de no ser atendido seriamente, pueden provocar daños graves tanto a las personas como a la sociedad en su conjunto. Importa, pues, en primer lugar, determinar con mayor precisión lo que entendemos por objeción de conciencia.

De manera general, se entiende la objeción de conciencia como la pretensión pública de un individuo de evadir el cumplimiento de un mandato jurídico con base en motivos morales, entendidos en sentido amplio como éticos, filosóficos, políticos o religiosos. Se trata de un paradigma antiguo que nos remite a la tragedia de Antígona que desobedece a la autoridad de su tío el rey Creonte en nombre de las “leyes no escritas y eternas de los Dioses”, a la resignación de Sócrates para aceptar el castigo por denunciar la injusticia que lo azota o al martirio de los primeros cristianos en Roma por negarse a portar armas y a rendir culto al emperador. Más cerca de nosotros, la objeción de conciencia adquiere su forma moderna con la negativa, en 1846, del ciudadano estadounidense Henry David Thoreau de pagar sus impuestos al Estado de Massachusetts, que mantenía la esclavitud y que se hallaba involucrado en una

guerra injusta contra México. Sus escritos,¹⁷ sacados de la oscuridad por León Tolstoi unas décadas más tarde,¹⁸ influyeron duraderamente tanto en la teoría como en la práctica de la objeción y de otras formas de resistencia pacífica al derecho y a la autoridad. A partir de los grandes conflictos del siglo XX, la objeción de conciencia conoce un desarrollo intenso con el rechazo de la guerra y del servicio militar. En la actualidad, las objeciones de conciencia parecen sustentarse cada vez más sobre motivos religiosos, debido a un proceso acelerado de pluralización de nuestras sociedades generado por la mayor circulación de las ideas y de las poblaciones.

Más allá de sus avatares históricos, la objeción de conciencia, ya sea religiosa, política o filosófica, se presenta, primeramente, como una actitud firme y seriamente evaluada, que se aleja por lo tanto de comportamientos impulsivos y caprichosos.¹⁹ De acuerdo con su nombre mismo, hace referencia, como ya vimos, a la esfera de las convicciones más fundamentales y profundas del individuo. Por otra parte, se caracteriza por la conflictividad, ya que, nacida en el fuero interno de los individuos como incompatibilidad entre el sistema de moralidad asumido y las exigencias del orden jurídico-político, se desenvuelve como una proclama externa de negativa a cumplir con el mandato. En este sentido, la objeción es necesariamente pública (y se diferencia por lo tanto de la evasión de conciencia que se caracteriza, de acuerdo con John Rawls, por el ca-

¹⁷En particular, Thoreau, 1849.

¹⁸Tolstoi entendía la objeción de conciencia como un medio para destruir el Estado y reemplazarlo por un sistema de convivencia basado en un anarquismo cristiano. *Cfr.*, por ejemplo, Tolstoi, 1982: 65-92.

¹⁹Para Peter Singer, la objeción de conciencia se ubica dentro del marco de la “conciencia crítica”, que implica una decisión sobre las convicciones morales seriamente evaluadas. En este sentido, se distingue de lo que llama “conciencia tradicional”, que define como una voz o sentimiento difuso que nos dice de forma más espontánea lo que se debe hacerse (Singer, 1985: 104).

rácter secreto del comportamiento) y se presenta como un fenómeno de resistencia a la autoridad.

Sin embargo, no todos los actos de desobediencia basados en un motivo moral son objeciones de conciencia. Un primer criterio que pone orden en la nebulosa de la insumisión remite al criterio de la lealtad constitucional, esto es, el reconocimiento general de la validez de las bases del poder político. Asimismo, al contrario de la revolución o de la resistencia a la opresión, la objeción de conciencia supone un amplio reconocimiento de los fundamentos de la convivencia social y de la validez general del derecho, lo cual se ilustra en la resignación de los objetores en aceptar el castigo previsto por el sistema.²⁰ Si el criterio de la lealtad constitucional es útil para una primera aproximación del concepto, no es suficiente para diferenciar éste de la desobediencia civil, ya que ambos respetan el orden político-jurídico vigente y limitan la resistencia a una norma o política mucho más circunscrita. Hay que descartar, en primer lugar, que la objeción de conciencia sea una subespecie de la desobediencia civil o que sólo pueda caracterizarse con base en un criterio cuantitativo, es decir, en una actuación estrictamente individual cuando la desobediencia supondría en cambio una acción colectiva. Su especificidad está en otra parte, precisamente en el carácter privado de la objeción de conciencia, en otros términos, en su carácter no político. Mientras el desobediente busca la modificación o abrogación de la norma, el objetor sólo busca evadirla; cuando el primero llama al sentido de la justicia de la mayoría, el segundo sólo reclama el reconocimiento de sus propias convicciones fundamentales. Así las cosas, y de acuerdo con

²⁰Cfr. Rawls, 2000: 334; Dworkin, 2002: 279; Gargarella, 2004: 66. Sin embargo, cabe mencionar que, si bien el objetor acepta el castigo en casos extremos, su objetivo no es el martirio sino la posibilidad de ser eximido de la norma por las autoridades públicas.

Joseph Raz, la objeción de conciencia sólo tiene un fin meramente subjetivo, la defensa de la propia conciencia ante las embestidas mayoritarias. Sólo busca proteger el agente de la interferencia de la autoridad pública²¹ en lo que considera su esfera privada y su libertad de conciencia. De esta forma, la objeción por motivos de conciencia remite a la idea de autonomía moral individual, y no pretende, al contrario de la desobediencia civil, tener peso alguno en la toma de decisiones públicas.

Por último, la objeción de conciencia, al contrario de la desobediencia civil, pretende lograr cierto grado de reconocimiento jurídico, ya sea mediante el reconocimiento legal de la exención, o bien por la vía judicial con un ejercicio de ponderación entre el derecho de libertad de conciencia y el peso y los intereses garantizados por la norma impugnada. De hecho, podemos afirmar que la finalidad del objeto, al hacer valer sus escrúpulos de conciencia, es el permiso oficial de la exención y no el tormento del castigo, lo cual aparece solamente como el *ultima ratio* para evadir la obligación jurídica. Así, más que una contradicción insoluble entre ley y conciencia, se considera que el derecho mismo puede resolver y dar respuestas correctas a la negativa de un individuo de acatar un mandato jurídico con base en motivos morales.²² La situación jurídica de las objeciones de conciencia varía de manera importante según las legislaciones. Algunos ordenamientos las rechazarán tajantemente, considerando la existencia de normas obligatorias y generales como un límite necesario y justificado de la libertad de conciencia de los individuos. Sin embargo, en la mayoría de los casos, los Estados democráticos reconocen algunos supuestos de objeciones de conciencia de manera puntual

²¹Raz, 1985: 339.

²²Véase Navarro-Valls y Martínez-Torrón, 2011: 33 ss.

en un marco limitado a algunas circunstancias determinadas por el legislador o por el juez.

Sin embargo, ¿deben todas las objeciones de conciencia ser reconocidas por el derecho? En otras palabras, ¿todas se valen igualmente, o existen razones de peso para, en algunas circunstancias, ponderarlas y limitarlas? El principio de laicidad, cuya finalidad es la convivencia pacífica entre diferentes maneras de ver el mundo, abre perspectivas interesantes para responder a tal pregunta.

PRINCIPIO DE LAICIDAD Y OBJECIONES DE CONCIENCIA

En México, las recientes reformas a los artículos 24 y 40²³ de la Constitución federal han reabierto la discusión en torno al alcance de la libertad de conciencia y de religión en el país, y exigen ahora replantear los términos de la discusión a la luz de la proclamación del carácter laico de la República mexicana. Si bien la reforma no ha traído modificaciones sustanciales al régimen, esta redefinición de los atributos esenciales del régimen político del país ha de considerarse como un elemento ineludible a la hora de pensar los desafíos del pluralismo, especialmente, sus fenómenos religiosos desafiantes, tal como las objeciones de conciencia. En

²³El nuevo artículo 40 afirma: “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” (cursivas nuestras). Por su lado, el nuevo artículo 24 —que se encuentra actualmente en vía definitiva de adopción por parte de las legislaturas locales— afirmará lo siguiente: “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 a participar individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política [...]”.

este sentido, ¿cómo se articula el principio de laicidad ante estos fenómenos? ¿Constituye un factor favorable a su reconocimiento o, en cambio, un freno a su aceptación? En otros términos, ¿cómo entiende el principio laico el desajuste entre dos sistemas normativos concurrentes, el civil, por una parte, y el religioso, por la otra?

La laicidad es un concepto que tiene raíces antiguas, pero que toma su sentido moderno a partir de los siglos XVII y XVIII con la reivindicación de la primacía de la razón sobre el misterio y la emancipación de la filosofía y de la moral respecto de la religión positiva.²⁴ A partir de ahí, el principio se desarrolla desde dos vertientes, una filosófica, que centra la reflexión en la disociación entre razón y revelación, y otra más institucional y orientada hacia la *praxis*, que busca garantizar las condiciones de la paz social con base en un régimen de libertad. Asimismo, en su vertiente práctica, busca la convivencia pacífica de las diferentes imágenes del mundo presentes en la sociedad civil, mediante el establecimiento de un Estado imparcial en materia de fe y de verdades religiosas, que asegura las libertades en igualdad de condición para todos los individuos. De acuerdo con la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI,²⁵ la laicidad, en dicha versión institucional, descansa sobre tres elementos: autonomía de las esferas política y religiosa; libertad de conciencia y de religión, e igualdad de todos los individuos y de todas las instituciones religiosas ante la ley. Así las cosas, el principio de laicidad comparte vínculos estrechos con los ideales de la democracia constitucional: la

²⁴Cfr. Bobbio y Matteucci, 1981: 884 ss.

²⁵Dicha declaración ha sido elaborada en 2005 por Jean Baubérot, Roberto Blancarte y Micheline Millot, y ha sido firmada por 120 universitarios de diferentes países.

clara afirmación de la legitimidad popular y no religiosa,²⁶ y el compromiso a favor de la libertad y de la igualdad.

En primer lugar, la autonomía de las esferas política y religiosa se inscribe dentro del proyecto de la modernidad, lo cual implica una clara separación entre ámbito público y privado para delimitar la esfera de las libertades personales, por un lado, y la existencia de un espacio de convivencia abierto a todos, por el otro. Para los individuos, implica una privatización de las creencias, esto es, un esfuerzo de distinción entre el estatus de creyente y el de ciudadano. En el ámbito político, postula la separación entre ley y pecado —es decir, entre las normas que valen para todos y las reglas que sólo conciernen a los creyentes con base en una adhesión voluntaria—, que se hace posible mediante la idea de deliberación pública. He aquí la idea de razón pública, entendida, a partir de la tradición kantiana, como el juicio crítico de los ciudadanos mediante la discusión en foros públicos sobre los elementos esenciales de la convivencia social y política.²⁷ Dicho principio reclama una distinción entre creencias privadas y argumentos estrictamente políticos, que permita a los ciudadanos hablar un lenguaje común en la perspectiva de conseguir consensos respecto de los temas que afectan a todos los miembros de la comunidad. Sobre esta base, la laicidad va más allá de la simple separación institucional entre el Estado y las instituciones religiosas, e implica el rechazo de todo argumento de autoridad en el ejercicio de la democracia, y, en cambio, el debate y la deliberación en condiciones de reciprocidad y tolerancia.

²⁶Roberto Blancarte define la laicidad como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente sobre la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos” (Blancarte, 2000: 124).

²⁷Rawls, 1993: 35.

Por su lado, la libertad se presenta como el núcleo del ideal laico al ser el principio que permite integrar a todos los individuos en el proyecto de sociedad. Se presenta como un valor compartido que permite a todos vivir de acuerdo con sus planes de vida sin trabas, en un contexto de pleno reconocimiento de la autonomía moral de cada uno de los miembros de la comunidad. Sin embargo, la libertad laica no está exenta de complejidad y ambigüedad, al presentarse simultáneamente como libertad de religión y libertad frente a la religión.²⁸ Es decir, busca proteger la autonomía del pensamiento frente al dogmatismo religioso, al mismo tiempo que asegura la plena libertad de creencias religiosas, tanto en su dimensión interna como externa, en público y en privado, sólo o asociado con otros, de acuerdo con los textos internacionales de derechos humanos en la materia. Asimismo, la preservación simultánea de estos dos objetivos puede parecer problemática, si no abiertamente contradictoria en algunos casos. Un equilibrio muy delicado, ya que el fortalecimiento de la autonomía del individuo frente a las instituciones religiosas puede constituir una interferencia ilegítima del Estado sobre el derecho de libertad de conciencia y de religión del individuo, mientras que dar rienda suelta a todas las pretensiones de las instituciones religiosas conlleva también el riesgo de vulnerar la libertad individual en la determinación de los propios preceptos morales.

Por último, las exigencias de igualdad y de no discriminación aparecen como los corolarios de lo anterior: una visión robusta de la libertad basada sobre el reconocimiento de la igual autonomía moral de los individuos y una separación clara del Estado y de las Iglesias en todos los niveles, que impone al Estado una obligación de neutralidad respecto de

²⁸Chiassoni, 2013: 16.

los diferentes credos y le prohíbe establecer diferentes categorías de ciudadanos con base en sus creencias religiosas. Esta utilización del concepto de neutralidad ha sido criticado, pues la laicidad, al contrario del escepticismo moral, está comprometida con ciertos valores, en particular, la democracia, la tolerancia, la libertad e igualdad, la razón pública, etcétera. Por ello, algunos autores prefieren hablar de imparcialidad y de “laicidad activa”²⁹ para superar la referencia negativa del concepto y tener más flexibilidad a la hora de interpretar el principio de laicidad en situaciones concretas. Esta visión de la neutralidad como principio de acción y no sólo de abstención es importante para entender la laicidad más allá de su dimensión prohibitiva, como un principio cuyo objetivo es la coexistencia pacífica de todos. Asimismo, y tal como lo afirma Rodolfo Vázquez, la laicidad puede exigir desde una actitud de tolerancia hasta una decidida intervención del Estado para garantizar la consecución de los planes de vida de todos en igualdad de condiciones.³⁰ De esta manera, la separación del Estado y de las Iglesias y el principio de neutralidad no son finalidades en sí, sino los medios para hacer posible la consecución de la libertad y de la igualdad de todos.

Sobre esta base, la problemática de las objeciones de conciencia vista mediante el prisma de la laicidad puede tener respuestas ambiguas, incluso contradictorias, con la existencia de zonas grises y tensiones entre sus diferentes elementos. Por un lado, el principio de laicidad parece argumentar a favor de un amplio reconocimiento de los escrúpulos de conciencia por motivos religiosos, ya que implica el respeto y la garantía de la libertad de conciencia y de religión de los individuos. De igual manera, el principio de imparcialidad o de neutralidad activa tiene

²⁹Vázquez, 2013: 11-12.

³⁰*Ibidem*: 14.

precisamente el objetivo de restablecer situaciones de desigualdad material frente a una disposición de carácter general que impone cargas diferenciadas a algunos ciudadanos. Sin embargo, en contra, la laicidad exige una separación clara entre el estatus de creyente y el de ciudadano y la privatización de las creencias, sin los cuales se vuelve imposible alcanzar consensos alrededor de algunos principios de convivencia y definir metas comunes de cooperación. En tal perspectiva, circunscribir la esfera de la autonomía moral a las exigencias de la ley sería un límite legítimo, justificado por el esfuerzo a favor del bien común que supone toda sociedad funcional y solidaria.

En los hechos, las respuestas a las objeciones de conciencia dependen de diferentes elementos, que interactúan y se ponderan entre sí. En primer lugar, el objeto mismo de la objeción tiene sin duda un impacto a la hora de legislar en la materia o de tomar una decisión judicial. De manera básica, podemos decir que tendrán más posibilidad de ser reconocidas las objeciones que se apoyan sobre principios compartidos por la comunidad en general. Es el caso, por ejemplo, del rechazo a la violencia y a las situaciones de guerra que justifica un amplio consenso internacional respecto del reconocimiento de las objeciones de conciencia al servicio militar; o incluso la existencia, en muchos países, de algunas exenciones en torno a las prácticas abortivas, al ser el derecho a la vida reconocido constitucionalmente, y el inicio de la vida humana objeto de muchas controversias. En cambio, más difícilmente se acepta la objeción de conciencia de algunas mujeres a ser examinadas por médicos varones en el marco de los sistemas públicos de salud, o incluso la negativa de funcionarios públicos a participar en la celebración de uniones civiles entre personas del mismo sexo. A diferencia de los casos precedentes, estas objeciones son más difíciles de justificar con base en criterios universales de justicia, y

hasta pueden aparecer, en algunos casos, en abierta contradicción con los principios de igualdad y de no discriminación. No se trata aquí de pedir a los objetores argumentos exclusivamente secularizados. La exigencia de razón pública no puede ser tan severa como cuando se definen reglas coercitivas para todos. Sin embargo, parece sensato sostener que las objeciones de conciencia —al implicar una ruptura del principio de obediencia y de igualdad ante la ley, y una pretensión de exención ante una exigencia de la vida social— deban ser objeto de un esfuerzo de justificación y de reflexión basado en argumentos razonables.

Por otra parte, la respuesta a una pretensión de primacía de un imperativo religioso sobre una norma general dependerá en muy buen grado del modelo de laicidad del que estemos hablando, modelo a su vez fuertemente determinado por la historia, el grado de secularización y el pluralismo propio de cada sociedad. Una laicidad fuertemente comprometida con los ideales liberales hará hincapié sobre la idea de autonomía moral del individuo, concretada en el ámbito constitucional por el reconocimiento de un amplio catálogo de derechos y libertades personales, en particular la libertad de conciencia y de religión. En tal modelo, la laicidad se entiende en gran medida mediante los conceptos de neutralidad y de tolerancia. El primero, más allá de garantizar el derecho a no ser discriminado y a la igualdad formal de todos ante la ley, impone al Estado una estricta abstención respecto de la definición y elección de los planes y finalidades de la vida de los individuos. Obliga al Estado a respetar en plan de igualdad todas las éticas privadas, al presentarse como un marco de justicia en el cual cada ciudadano puede perseguir su propia visión del bien.³¹ Por su lado, el principio de tolerancia está estrechamen-

³¹Colomer, 1998: 94.

te vinculado con lo anterior, al imponer una visión robusta de la neutralidad frente a comportamientos que pueden aparecer reprobables desde el punto de vista de la moral mayoritaria en un primer momento. En este sentido, la tolerancia puede entenderse como una virtud política que permite superar las crispaciones y bloqueos mediante la ponderación de argumentos morales³² entre las partes involucradas. En su dimensión horizontal, el concepto se presenta como el compromiso de reconocimiento recíproco de todos los individuos, lo que constituye para Hans Kelsen el núcleo duro de la organización democrática, y para John Rawls, la base de su consenso traslapado. De esta manera, la tolerancia liberal, más allá de sus críticas como forma de condescendencia hacia los demás, ha de entenderse como la exigencia de adoptar las perspectivas de los demás a la hora de definir los grandes ejes de la convivencia social, y de resolver los desafíos cotidianos que nacen de la *praxis*.³³ En materia de objeción de conciencia, permite superar los argumentos formalistas de respeto irrestricto a la ley frente a la existencia de buenas razones fundamentadas en el sistema de los derechos humanos, lo cual, orientado hacia el reconocimiento de la igualdad y la autonomía de los individuos, goza de superioridad frente a las orientaciones decididas por las mayorías.

Por su lado, una laicidad teñida de republicanismo tenderá a ser más severa con las reivindicaciones de primacía de un imperativo ético individual sobre una norma colectiva, entendida ella como expresión de la voluntad general. En su versión robusta, en efecto, el republicanismo llega a considerar que la voz de la soberanía nacional constituye un límite justificado a la autonomía del ciudadano, especialmente cuando está en juego el bien común. El modelo republicano de laicidad tiende a poner

³²Garzón Valdés, 1992.

³³Habermas, 2003: 13.

énfasis en una visión fuerte de separación y en la idea de privatización de las creencias, tanto en el ámbito institucional entre Estado e Iglesias como también en el ámbito individual entre el estatus de ciudadano y de creyente. De esta manera, cada miembro de la comunidad ha de ser capaz de distinguir entre el ámbito estrictamente privado de su vida y la dimensión pública orientada hacia el bien común.³⁴ En caso de contradicción entre ambos, la tensión debe resolverse a favor de lo público, conforme a la visión de una libertad entendida en términos positivos, como participación de todos los ciudadanos en la definición de metas comunes. En este contexto, la religión ha sido frecuentemente considerada como un obstáculo a la edificación de un proyecto colectivo común, lo que condujo al Estado a adoptar lo que podríamos llamar una “neutralidad militante”, es decir, el rechazo de toda manifestación religiosa en una esfera pública entendida de manera amplia.

Por último, la tradición multiculturalista ha desarrollado el concepto de “laicidad abierta”, el cual se apoya, de acuerdo con el Reporte Bouchard-Taylor de 2008,³⁵ sobre los ideales de consenso y de diálogo en el marco del reconocimiento moral de las personas, de la libertad de conciencia y de religión, de la neutralidad del Estado frente al pluralismo de

³⁴Cfr. Cristi, 2011: 9-28.

³⁵Cfr. Bouchard y Taylor, 2008. La Comisión Bouchard-Taylor, oficialmente Comisión de Consultación sobre las Prácticas de Acomodos Razonables relacionadas con las Diferencias Culturales, fue creada en 2007 por iniciativa del primer ministro de Quebec para hacer un inventario de tales prácticas en la provincia a fin de analizar sus desafíos —teniendo en cuenta la experiencia de otras sociedades—, de consultar a la población sobre el asunto y de formular recomendaciones al gobierno para que tales prácticas se desarrollen conforme a los valores de la sociedad quebequense como sociedad pluralista e igualitaria. El reporte, publicado en mayo de 2008, hacía hincapié en la existencia de un desajuste importante entre las prácticas reales de armonización por motivo cultural y religioso, y su percepción por parte de la población, y consideraba que el rechazo a tales políticas de conciliación era el signo de protesta de un grupo etnocultural mayoritario que duda de su propia identidad. Finalmente, el reporte concluía sobre la necesidad de nuevas políticas en materia de laicidad, interculturalismo e integración, así como de la capacitación de los agentes públicos en pro de la igualdad y la no discriminación.

valores, así como de la autonomía recíproca entre el Estado y las instituciones religiosas. En este modelo, la laicidad da prioridad a la libertad de los individuos y a una visión muy flexible de la neutralidad, que tiene vocación por luchar de forma vigorosa contra todo tipo de discriminaciones y desigualdades. A diferencia de otros modelos que se caracterizan por tener una fijación sobre lo religioso,³⁶ el enfoque intercultural, para sus partidarios, busca valorar la vocación pacificadora e integradora (y no asimiladora) de la laicidad, y pasar de una problemática de creencias personales a la gestión de la diversidad mediante el diálogo y la búsqueda de elementos compartidos entre diferentes visiones del mundo.³⁷ Sobre esta base doctrinal, la jurisprudencia canadiense ha desarrollado la noción jurídica de “acomodo razonable”, que se define como un mecanismo que busca remediar las formas de discriminación que surgen en la aplicación de una norma o de una ley por demás legítima.³⁸ Consiste en la obligación, tanto por las instituciones públicas como por los organismos privados, de tomar medidas razonables para resolver un conflicto surgido de una discriminación basada en la religión o la creencia, en los límites de la existencia de una “carga excesiva”. Ella implica un costo desrazonable, un cambio radical en la organización del organismo, la violación de los derechos de los terceros, de las exigencias de seguridad o de orden público.³⁹ Aplicada a la problemática de las objeciones por motivos de conciencia, la noción de acomodo razonable parece abrir un derecho general a la objeción de conciencia, que sólo podría ser limitado por la comprobación de dicha carga.

³⁶Cfr. Taylor, 2012.

³⁷*Ibidem*: 10.

³⁸Bouchard y Taylor, 2008: 63.

³⁹*Ibidem*: 19.

Ahora bien, en la práctica, las experiencias de la laicidad no responden a modelos puros, sino que combinan diferentes elementos. Incluso los regímenes laicos más enfocados a la diversidad y a la autonomía moral deben pensar en la exigencia de cohesión social, en la definición de valores y objetivos comunes, en la estimulación de la participación pública y en la creación de un sentimiento de solidaridad a favor de una sociedad igualitaria. Por otro lado, las tradiciones republicanas han tenido que matizar sus pretensiones perfeccionistas, en particular frente a las exigencias del constitucionalismo moderno y a la visión de los derechos humanos como cartas de triunfo ante las mayorías. De la misma manera, estos modelos de laicidad se moldean y se ajustan a las características culturales y religiosas de cada sociedad, en particular a su grado de secularización y de pluralismo. En México, y en Latinoamérica en general, la problemática laica se visualiza en el marco de la influencia todavía muy importante de la Iglesia católica en la esfera pública, la pluralización religiosa acelerada de la sociedad desde los años ochenta, y el reconocimiento —todavía frágil— de nuevos derechos y libertades, especialmente en materia sexual y reproductiva.

OBJECIONES DE CONCIENCIA LEGÍTIMAS VS. UTILIZACIÓN ABUSIVA: DOS CASOS MEXICANOS

Las objeciones de conciencia, ya lo empezamos a visualizar, son fenómenos complejos, diversos, para los cuales no existe una solución unívoca y única. Al contrario, varios elementos deben ser valorados para poder encontrar soluciones concretas a los dilemas que se plantean en la práctica. A continuación, presentamos dos casos muy diferentes, pero que

involucran ambos escrúpulos de conciencia y que ilustran tanto las virtudes como los vicios que conlleva la problemática.

El primer caso se presentó de manera recurrente en los años noventa y conoció una resolución satisfactoria bajo la acción de varios actores públicos mexicanos. Se trata de la objeción de los alumnos pertenecientes a la confesión Testigos de Jehová de rendir los honores a los símbolos patrios mexicanos. Veamos. En vista de suscitar el respeto a los símbolos patrios y el amor a la patria, los alumnos del sistema de educación básica participan cada lunes y en fechas nacionales del ciclo escolar en un pequeño desfile en el cual rinden honor a la bandera y cantan el himno nacional. Tal ritual cívico, fuertemente anclado en la cultura mexicana, empezó a volverse problemático ante la multiplicación de objeciones de conciencia de menores testigos de Jehová, que se negaban a participar en aquellas ceremonias al considerar sus convicciones religiosas incompatibles con el culto a los símbolos patrios.⁴⁰ Ante el fenómeno, muchas autoridades escolares tomaron medidas disciplinarias muy severas, tal como la suspensión de los alumnos objetores y su exclusión definitiva.

Frente a la amplitud y complejidad de la situación, y ante la inexistencia de una norma o solución capaz de solucionar de manera evidente el problema, varias instituciones estatales buscaron una solución, pasando progresivamente de una actitud rígida y laicista a una toma en cuenta mayor de las libertades fundamentales como parámetro de decisión y de la laicidad como principio protector de las conciencias individuales. Ju-

⁴⁰Las estadísticas disponibles en la materia reportan, entre 1990 y 1991, 3,700 expulsiones de alumnos pertenecientes a la confesión Testigos de Jehová. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos, por su parte, recibió más de 1,100 quejas relativas a expulsiones (algunas de ellas refiriéndose a más de 50 menores) y emitió 15 recursos de impugnación debido a la inobservancia de las resoluciones adoptadas por las comisiones locales. En el ámbito jurisdiccional, se contabilizaron 72 recursos de amparo entre 1990 y 1992. Véase Bárcena Zubieta, 2007: 169; CNDH, 2003.

risdiccionalmente, en primer lugar, un fallo de abril de 1990⁴¹ consideraba que, “si por imperativos concernientes a su convicción de conciencia de una fe religiosa se permitiera a los que la profesan apartarse de las normas jurídicas que regulan el comportamiento de toda una sociedad, equivaldría a someter la vigilancia de esas normas a la aprobación del individuo, lo que a su vez pugnaría contra el acto de derecho por parte de la comunidad”.⁴² De la misma manera, el juez consideraba que las exclusiones no violaban el principio de libertad de conciencia de los alumnos, ya que de conformidad con la redacción del artículo 24 antes de su reforma en 1992, “las ceremonias o devociones del culto religioso se circunscriben a los templos y domicilios particulares, de modo que no es admisible que se traduzcan en prácticas externas que trascienden el ámbito social del individuo”.⁴³ Agregaba que, siendo laico el sistema educativo, sería “absurdo” dar la oportunidad a los alumnos de “oponerse a las disposiciones reguladoras de la disciplina interna del plantel, bajo el argumento de su fe de la secta denominada ‘Testigos de Jehová’”. Finalmente, respecto del derecho a la educación, el juez concluía que las expulsiones no vulneraban de manera absoluta el acceso de los alumnos a las instituciones educativas, y que eran conformes con la finalidad de preservar el espíritu de los principios derivados del papel del Estado en materia educativa. A pesar de los errores flagrantes de razonamiento jurídico —especialmente la confusión entre libertad de culto y libertad de conciencia—, el fallo fue seguido de decisiones similares y justificó las expulsiones durante varios años. En 1996, sin embargo, una decisión del

⁴¹Tribunal Colegiado del Décimo Cuarto Circuito, 8°. época, amparo en revisión 64/90, S.J.F., t. V, segunda parte-1, p. 209.

⁴²*Idem.*

⁴³*Idem.*

tribunal de Zacatecas modificó el paradigma de solución. Además de considerar que las autoridades habían excedido sus competencias al expulsar a dos hermanos objetores sin fundamento normativo, el juez consideró que “la Constitución protege la libre manifestación de las ideas, que sólo podrá ser limitada por razones de peso, como el orden público, y siguiendo un proceso adecuado”.⁴⁴ El tribunal concluía que las expulsiones eran ilegales, al no ser sustentado por ninguna norma y al constituir una violación indebida al derecho a la educación. Tal decisión fue seguida por otros fallos similares, y puede considerarse que constituye la posición de la jurisprudencia mexicana en la materia. Cabe mencionar que esta solución favorable a los objetores ha sido respaldada por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, que consideró, en su Recomendación General número 5 de 2003, que “el derecho a la libertad de creencias religiosas consagrado en el artículo 24 constitucional implica necesariamente que los individuos que profesan una religión puedan actuar de acuerdo con lo que ordena el credo que profesan. De esta manera, surge para el Estado la obligación de respetar, reconocer y garantizar el derecho de las personas creyentes para cumplir con lo prescrito en su religión, es decir, la libertad religiosa significa también que las personas puedan actuar en sociedad conforme a sus creencias religiosas”.⁴⁵ Finalmente, bajo la acción combinada del juez y del ombudsman, dichas objeciones de conciencia son ahora debidamente respetadas por las autoridades educativas,

⁴⁴Tribunal Colegiado del Vigésimo Circuito, revisión administrativa 395/96, 26 de junio de 1996. Decisión reproducida y comentada por Martínez-Torrón, 2000: 7-87.

⁴⁵Cabe precisar que, tal como la solución judicial, la posición del ombudsman ha evolucionado sensiblemente en diez años, ya que en un primer documento de 1992, la CNDH, si bien se posicionaba en contra de las expulsiones, consideraba que la actitud de los objetores perturbaba la disciplina escolar, y que constituía una “grave falta”. *Cfr.* CNDH, 1992: 87-97.

en el marco del reconocimiento de la libertad de conciencia de los alumnos y el respeto de su derecho a la educación.

Ahora bien, el segundo ejemplo que presentamos es el desafortunadamente famoso “Caso Paulina”. Paulina del Carmen Ramírez Jacinto tenía 13 años de edad cuando fue violada, en julio de 1999, en su propia casa frente a sus familiares por un drogadicto. Ante la noticia de su embarazo, tomó la decisión, con el apoyo de su familia, de someterse a una interrupción del embarazo, de acuerdo con la legislación del Estado de Baja California que autoriza el aborto en caso de violación. La autorización y el orden de proceder a la intervención es dada por la Agencia del Ministerio Público Especializada en Delitos Sexuales, que gira oficios al director del Sector Salud y al Hospital General de Mexicali, siendo, según el Ministerio Público, las autoridades públicas las únicas competentes para practicar el aborto. En octubre del mismo año, Paulina se presentó al Hospital General de Mexicali para que fuera realizada la intervención. Luego de siete días de internamiento, la adolescente fue dada de alta sin haberse realizado el procedimiento y sin explicaciones claras. Frente a tal situación, el Ministerio Público reiteró órdenes para que fuese practicado el aborto lo antes posible, so pena de un arresto para el director de 36 horas y una multa de 50 días de salario mínimo por desacato a la autoridad. Unos días más tarde, el director citó a Paulina para que se realizara la intervención. La adolescente volvió a ingresar el hospital; sin embargo, al día siguiente recibió en ausencia de su madre la visita de dos mujeres que dijeron trabajar en el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y que intentaron persuadirla de que renunciara a su derecho de abortar. Se supo con posterioridad que se trataba de una intervención de la asociación civil Pro Vida, cuya finalidad es la defensa de la vida humana desde el momento de la concepción. El

mismo día, el director del hospital se reunió con la madre de Paulina y le aseguró que de practicarse la intervención, la niña podría perder la vida o quedar estéril. La familia de Paulina desistió. A partir de las denuncias de la familia por violaciones a los derechos humanos de la menor, Ismael Ávila Íñiguez, el director del hospital, justificó su desacato a la orden judicial con base en su derecho a la objeción de conciencia, al considerar la orden judicial del Ministerio Público como un “abuso de autoridad”, por obligar a los médicos a practicar una intervención en contra de sus principios.⁴⁶ Finalmente, cabe mencionar que, tras años de lucha para que fuera reconocido su agravio, Paulina y su familia, apoyadas por diferentes asociaciones civiles y algunos órganos estatales, lograron obtener reparación integral tras la presentación de una queja en contra del Estado mexicano ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la cual dio lugar, en 2006, a un Acuerdo de Solución Amistosa entre las partes. En dicho convenio, el Estado mexicano se comprometió a reparar de forma integral el daño ocasionado a Paulina y a su hijo, reconoció públicamente la violación de sus derechos humanos y la responsabilidad de las autoridades públicas involucradas; finalmente, acordó establecer medidas de no repetición para eliminar los obstáculos que impiden a las mujeres ejercer sus derechos sexuales y reproductivos, en particular su derecho legal al aborto.⁴⁷

Estos dos casos ilustran tanto las virtudes como las falacias que puede generar el recurso a la objeción de conciencia, y permiten hacer énfasis sobre sus condiciones de legitimidad del mecanismo o, en cambio, sobre su utilización abusiva y fraudulenta.

⁴⁶Montiel, 2006: 46.

⁴⁷Para una cronología completa del caso, véase GIRE, 2000, 2004 y 2008.

1. En primer lugar, *La objeción de conciencia debe ser personal, pública y justificada*. En el caso de los estudiantes que se negaban a rendir honores a la bandera, la objeción, si bien es común a la comunidad religiosa Testigos de Jehová en su conjunto, se expresaba por cada protagonista de forma individual y personal. Se trataba de una negativa que se hacía pública ante las autoridades escolares, y que se fundaba en un motivo religioso identificable. En cambio, el director del Hospital General de Mexicali, en el Caso Paulina, no manifestó expresamente sus escrúpulos de conciencia en contra del derecho legal al aborto, sino que escondió sus motivos mediante maniobras engañosas y dilatorias. Se trataba, asimismo, de una actuación disimulada, de mala fe, que se alejaba de la objeción de conciencia *stricto sensu*, que supone un acto reivindicatorio frente a la sociedad. Además, la objeción del servidor público dejó de ser personal cuando dio instrucciones a los demás médicos del hospital para que no atendieran a la adolescente. Este tema de la objeción de conciencia institucional ha sido ampliamente examinado por la Corte Suprema de Colombia, país que también está confrontado al problema de obstrucciones masivas al derecho legal al aborto.⁴⁸ Asimismo, en una sentencia de 2006, el juez constitucional afirmó que “la objeción de conciencia no es un derecho del cual son titulares las personas jurídicas o el Estado. Sólo es posible reconocerlo a personas naturales, de manera de que no pueden existir instituciones de salud —clínicas, hospitales, cen-

⁴⁸En 2006, la Corte Constitucional de Colombia, mediante la sentencia C-355, despenalizó el aborto en tres circunstancias: *a*) cuando la continuación del embarazo constituye un peligro para la vida o la salud de la mujer; *b*) cuando exista una grave malformación del feto que haga inviable su vida; *c*) cuando el embarazo es resultado de una conducta, debidamente denunciada, constitutiva de acceso carnal o acto sexual sin consentimiento, abusivo o de inseminación artificial o transferencia de óvulo fecundado no consentidas, o de incesto. Sin embargo, a pesar de este reconocimiento expreso de los derechos sexuales y reproductivos de las colombianas, existen en el terreno práctico dificultades en la aplicación por la errónea interpretación de la objeción de conciencia y en el procedimiento por su correcta invocación. Véase, Grupo Médico por el Derecho a Decidir, 2012.

tros de salud— que presenten objeción de conciencia en la práctica de una interrupción legal de embarazo”. Respecto del carácter público de la objeción y de su ejercicio de buena fe, el juez constitucional colombiano, en un fallo de 2009 que concernía a una mujer cuyo feto no iba a sobrevivir más allá del parto debido a severas malformaciones, consideró que la objeción de conciencia debía manifestarse por escrito y contener las razones y convicciones profundas que impedian al funcionario llevar a cabo el aborto. Subrayó, además, la prohibición tajante de elevar obstáculos, exigencias o barreras adicionales a las establecidas por el juez para dilatar el procedimiento, en particular realizar juntas médicas de revisión o aprobación que ocasionan tiempos de espera injustificados, o alegar objeciones de conciencia colectivas o institucionales.⁴⁹

2. De lo anterior, se desprende que *la objeción de conciencia debe ser usada como escudo y no como espada*.⁵⁰ Asimismo, el Caso Paulina ilustra una situación a la que se enfrentan cotidianamente las mujeres en México y en Latinoamérica, esto es, la obstrucción organizada del ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos. En efecto, en la región, la religión sigue dominando los debates sobre sexualidad y reproducción. La Iglesia católica hizo de la defensa de la moral sexual su bandera desde el inicio del siglo XX,⁵¹ y ha logrado, apoyada por las fuerzas evangélicas y pentecostales hoy día en plena expansión, obstaculizar con éxito los cambios que conoció la región en materia de derechos sexuales y reproductivos. Asimismo, en México, la despenalización del aborto en las 12 primeras semanas de gestación en el Distrito Federal ha dado lugar, en el

⁴⁹Sentencia T-388 de 2009.

⁵⁰Expresión basada en el título del artículo del profesor de bioética Bernard Dickens de la Universidad de Toronto, “Conscientious Objection: A Shield or a Sword?” (Dickens, 2006: 337-351).

⁵¹Lemaitre Ripoll, 2013: 3.

ámbito de las entidades federativas, a una fuerte reacción conservadora, mediante la protección constitucional de la vida desde la concepción en 16 legislaturas locales. Más allá de la fuerte religiosidad de la población, esta estrategia de obstrucción revela la existencia, en muchos casos, de una relación clientelar entre los gobiernos y la Iglesia católica, donde se juega la legitimidad del poder político a cambio de la preservación de la doctrina católica.⁵² Por lo mismo, la separación entre el Estado y las Iglesias sigue siendo una ficción en Latinoamérica, aun en países formalmente laicos como México, como bien lo ilustra el Caso Paulina, que pone en evidencia el contubernio de las autoridades públicas y de la Iglesia católica y sus asociaciones de fieles en contra de disposiciones legales progresistas.

En tal contexto de reacción y de resistencia frente a los cambios sociales y al incipiente reconocimiento de la libertad de las mujeres sobre su propio cuerpo, las objeciones de conciencia aparecen también como una estrategia colectiva de lucha en contra de los derechos reconocidos, tal como lo muestran los llamados de la Iglesia a ejercer el derecho de objeción de conciencia en materia de interrupción del embarazo. Asimismo, Juan Pablo II, en la Encíclica *Evangelium vitae*, afirmaba el deber para los católicos de oponerse al aborto y a la eutanasia —“una ley intrínsecamente injusta, como es la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella” porque las “leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia”—⁵³ bajo amenaza de excomunión. En estas

⁵²Vaggione, 2009: 9.

⁵³Encíclica del 25 de abril de 1995. Véase también “Carta de los operadores sanitarios” por el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Agentes Sanitarios, aprobada por la Congregación para la Doctrina de la Fe,

condiciones, la objeción de conciencia deja de ser utilizada con fines de exención personal y se convierte en una arma política en el contexto más general de la resistencia de las fuerzas religiosas en materia de sexualidad en México y en la región.

En contraste, si bien la objeción de los testigos de Jehová tiene también, en cierta medida, un carácter colectivo, no pretende, ni mucho menos, privar de eficacia los mandatos jurídicos de la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales.⁵⁴ Los diferentes reportes sobre el tema nunca mencionan una actitud de proselitismo o de incitación a la desobediencia hacia los demás alumnos, sino que subrayan, en cambio, la actitud pasiva y, sin embargo, respetuosa de los objetores durante las ceremonias civiles. La oportunidad y legitimidad social de la norma rechazada nunca es puesta en tela de juicio, y el único propósito perseguido por los objetores es la exención personal del mandato considerado en conflicto con las convicciones fundamentales del sujeto.

3. Todavía más importante que lo anterior, *la objeción de conciencia no debe vulnerar los derechos fundamentales de los demás*. Conforme con el principio de daño, que se encuentra en el centro del pensamiento liberal, cada individuo tiene derecho a actuar de acuerdo con su propia voluntad en tanto que tales acciones no perjudiquen o dañen a otros. Asimismo, el principio de autodeterminación de los individuos, base del sistema de sus derechos y libertades, encuentra su necesario límite en el respeto de las libertades de los demás. Respecto del caso de la objeción

§143: “En presencia de una legislación favorable al aborto, el agente de la salud ‘debe oponer su civil pero firme rechazo’. ‘El hombre jamás puede obedecer una ley intrínsecamente inmoral, y éste es el caso de una ley que admitiese, en línea de principio, la licitud del aborto’. Esto quiere decir que médicos y enfermeras están obligados a defender la objeción de conciencia. El grande y fundamental bien de la vida convierte tal obligación en un deber moral grave para el personal de la salud, inducido por la ley a practicar el aborto o a cooperar de manera próxima en la acción abortiva directa”.

⁵⁴Publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 8 de febrero de 1984.

de conciencia de los testigos de Jehová en materia de honores a los símbolos patrios, la situación es simple, ya que la reivindicación de la objeción de conciencia de los objetores no afecta de ninguna manera la esfera de derechos y libertades de sus compañeros de clase. Ciertamente, se argumentó que tal actitud de desobediencia constituía un daño, un precedente peligroso para la moral y disciplina escolares, así como para el buen orden de los planteles escolares.⁵⁵ Sin embargo, el ejercicio de las libertades fundamentales se despliega precisamente frente a consideraciones colectivas y poco precisas de bien común o de interés general, en tanto no existen elementos materiales suficientes para mostrar la realidad de una afectación grave a las condiciones que permiten la convivencia en un marco de libertades.

Muy diferentes son las consecuencias de las objeciones de conciencia en materia de interrupción de embarazo, ya que existe un vínculo causal directo y evidente entre la negación de prestación por parte del médico por motivos de conciencia y la vulneración del derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo. Al respecto, el Caso Paulina es revelador de la vulnerabilidad de las mujeres —especialmente de bajo recurso— en México y en la región frente al poder y la actuación arbitraria de las instituciones médicas públicas. No se trata, empero, de negar toda posibilidad de objetar por parte de los médicos, pues una prohibición absoluta sería tan intolerante como la mala fe, el autoritarismo y la parcialidad que caracterizan la actuación de algunos de ellos. La cuestión del aborto y del inicio de la vida humana es sin duda un tema complejo, y es necesario reconocer la diversidad de posturas y de convicciones fundamentales respecto a ello. En tal contexto, la problemática de la objeción de con-

⁵⁵Véase, por ejemplo, CNDH, 1992: 90.

ciencia en la materia se presenta como una búsqueda de equilibrio entre el derecho a la libertad de conciencia del médico y la autonomía de la mujer en materia de derechos sexuales y reproductivos. En la práctica, los países que reconocen el derecho al aborto —cual sea su extensión y modalidades— suelen regular también en su normativa la posibilidad para los médicos de objetar, en el marco de condiciones precisas. Asimismo, en la ciudad de México, el artículo 16 bis 7 de la Ley de Salud para el Distrito Federal⁵⁶ regula la libertad para los médicos de objetar de la manera siguiente: 1) no puede ser invocado cuando la vida de la mujer comporte un riesgo inmediato; 2) el objetor debe orientar a la mujer hacia otro médico no objetor, y 3) la institución tiene la obligación de organizarse para garantizar la disponibilidad constante del personal no objetor. Así las cosas, el derecho a la objeción de conciencia de los médicos no se ejerce de manera absoluta, sino que es subordinado al respeto de los derechos de las mujeres.

4. Finalmente, *la objeción de conciencia se ejerce de forma más severa tratándose de servidores públicos*. Varios elementos apuntan en esta dirección. En primer lugar, parece razonable pensar que asumir un cargo público da lugar a algunas obligaciones propias que derivan de la confianza acordada por los ciudadanos hacia el funcionario. El servidor público, valga la redundancia, tiene precisamente por función *servir* a los intereses de sus administrados, y asegurarse de que sean respetados sus derechos fundamentales. Por otro lado, personifica el principio de laicidad y, por lo tanto, está sujeto a una estricta obligación de neutralidad,

⁵⁶Ley de Salud para el Distrito Federal, publicada en la Gaceta Oficial del Distrito Federal el 15 de enero de 1987. La despenalización del aborto en las 12 primeras semanas de gestación se realizó mediante agregación del artículo 16 bis 7 a la ley, y mediante las reformas de los artículos 144, 145, 146 y 147 del Código Penal para el Distrito Federal aprobadas por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal el 14 de abril de 2007.

ya sea maestro de escuela, juez, gobernador o presidente de la República. Esta exigencia hacia los funcionarios, en el desempeño de su actuación pública, es absolutamente ineludible si lo que se busca es la vigencia práctica de los principios de imparcialidad y libertad en igualdad de condiciones que postula la laicidad. Ciertamente, un médico que labora en una institución pública de salud no es sujeto a las mismas obligaciones que un magistrado o un policía, pues su actuación tiene una dimensión altamente deontológica, que deja un amplio espacio a sus convicciones y sentido del deber. Sin embargo, y para retomar el Caso Paulina, el cargo de director general de un hospital público conlleva también responsabilidades hacia la comunidad en general, que las pretensiones religiosas difícilmente pueden contravenir.

En virtud de lo anterior, la problemática de la objeción por motivos religiosos de los servidores públicos se plantea, en primer lugar, desde la idea de obligación hacia los administrados. Así lo entendió la Suprema Corte de Justicia de la Nación al analizar el caso de la objeción de conciencia a las ceremonias cívicas, ya no de los alumnos, sino de los docentes testigos de Jehová con base en sus obligaciones laborales.⁵⁷ Esta decisión, que confirma el cese de un profesor por negarse a saludar la bandera y entonar el himno nacional, puede, sin embargo, parecer severa, ya que no confronta la idea de obligación con el derecho de libertad de conciencia, cuya titularidad conservan los servidores públicos al igual que cualquier otro ciudadano. Empero, su objeción de conciencia sólo será legítima y susceptible de reconocimiento cuando no afecte los derechos de los administrados y el carácter laico del Estado.

⁵⁷SCJN, 4ª. sala, J., 8ª. época, tesis 41/94, "Trabajadores al servicio del Estado. Es justificado el cese de un profesor que se abstiene de rendir honores a la bandera nacional y entonar el himno nacional. Contradicción de tesis 17/94, 15 de agosto de 1994, S.J.F: 82, octubre de 1994, p. 20.

CONCLUSIÓN

He intentado, a lo largo de este texto, mostrar que la objeción de conciencia obedece a consideraciones diversas y complejas, que hacen imposible aportar una solución sistemática a la gran diversidad de postulados que ofrece en la práctica. Si bien podemos considerar que los valores de autonomía, neutralidad y tolerancia apuntan hacia un amplio reconocimiento de las diferencias y del disenso en democracia, el problema se vuelve más delicado cuando son atacados, mediante las pretensiones de la superioridad de una norma religiosa sobre un mandato jurídico, los ideales de la democracia y de la laicidad, y lo que llamamos de manera bastante ambigua *progresismo*, y que no es sino una visión liberadora y siempre perfectible del ser humano y de la humanidad con base en la razón.⁵⁸

En tal contexto de pugna entre fuerzas innovadoras y conservadoras, me parece que todos tenemos una responsabilidad, que consiste en defender, con base en argumentos razonables y razonados, el proyecto de sociedad que nos parece más libertario, igualitario y solidario. La tragedia que afectó a Paulina y a todas las demás mujeres a las cuales les fue negado su derecho legítimo a decidir sobre su propio cuerpo lo exige de manera ineludible.

FUENTES CONSULTADAS

BÁRCENA ZUBIETA, Arturo (2007), “La objeción de los testigos de Jehová en relación con los símbolos patrios en México: un caso de colisión de principios constitucionales”, *Isonomía*, núm. 26, abril, pp. 167-217.

⁵⁸Véase “Conservadurismo” en Bobbio y Matteucci, 1981: 369 ss.

- BLANCARTE, Roberto (2000), “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”, en Roberto Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación, pp. 117-139.
- BOBBIO, Norberto y Nicolás Matteucci (1981), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI Editores, 2 vols.
- BOUCHARD, Gérard y Charles Taylor (2008), Reporte “Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation”, Quebec, Gobierno de Quebec.
- CAPDEVIELLE, Pauline (2010), “La liberté religieuse au Mexique. Progrès et insuffisances du régime en vigueur”, tesis presentada y defendida públicamente para la obtención del doctorado en derecho de la Universidad Aix-Marseille III, Francia, diciembre.
- CHIASSONI, Pierluigi (2013), “Laicidad y libertad religiosa”, en Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), *Colección “Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad”*, núm. 10, Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”/Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Instituto Iberoamericano de Derechos Constitucional, México.
- CNDH (Comisión Nacional de los Derechos Humanos) (2003), Recomendación General núm. 5, 14 de mayo.
- _____ (1992), “Estudio sobre las quejas por expulsión de niños de las escuelas por negarse a saludar y honrar la bandera y a cantar el himno nacional”, *Gaceta CNDH*, noviembre, pp. 87-97.
- COLOMER, José Luis (1998), “Libertad personal, moral y derecho. La idea de la ‘neutralidad moral’ del Estado liberal”, *AFDUAM*, núm. 2, pp. 89-129.
- CRISTI, Renato (2011), “Autoridad, libertad y autoritarismo”, *Revista de Filosofía*, vol. 67, Santiago, pp. 9-28.

- Diccionario de Lengua Española* (2001), 22^o ed., Madrid, Real Academia Española.
- DICKENS, Bernard (2006), “Conscientious Objection: A Shield or a Sword?”, en S. A. M. McLean (ed.), *First Do No Harm: Law, Ethics and Healthcare*, Aldershot, Reino Unido, Ashgate.
- DWORKIN, Ronald (2002), *Los derechos en serio*, 5^a ed., Barcelona, Ariel.
- GARGARELLA, Roberto (2004), “La última carta. El derecho de resistencia en situaciones de alienación legal”, *Lecciones y ensayos*, núm. 80.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1992), “No pongas tus sucias manos sobre Mozartículo Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, *Estudios*, verano, disponible en Biblioteca ITAM, http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras29/texto3/sec_1.html
- GIRE (Grupo de Información en Reproducción Elegida) (2008), *Paulina, justicia por la vía internacional*, México, disponible en www.gire.org.mx
- _____ (2004), *Paulina, cinco años después*, México, disponible en www.gire.org.mx
- _____ (2000), *Paulina, en nombre de la ley*, México, disponible en www.gire.org.mx
- Grupo Médico por el Derecho a Decidir (2012), *Negación de servicios por razones de conciencia. Documento de posición*, Ana Cristina González Vélez (red.), Colombia, disponible en <http://www.sendasal.org/sites/default/files/ObjecionConciencia.pdf.pdf>
- HABERMAS, Jürgen (2003), “Concepto y papel de la tolerancia religiosa en sociedades occidentales”, *Diálogo científico*, vol. 12, núms. 1-2, pp. 11-22.
- JUAN PABLO II (1995), Encíclica *Evangelium vitae*, 25 de abril.

- KANT, Immanuel (s/f), *¿Qué es la Ilustración?*, disponible en http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/KANT_ilustracion.htm
- LEMAITRE RIPOLL Julieta (2013), “Laicidad y resistencia”, en Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), *Colección “Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad”*, núm. 6, Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”/Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Instituto Iberoamericano de Derechos Constitucional, México.
- LOCHAK, Danièle (1995), “For interieur et liberté de conscience”, en Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie, *Le for intérieur*, París, PUF, p. 182.
- MARTÍNEZ-TORRÓN, Javier (2000), “Los testigos de Jehová y la cuestión de los honores a la bandera mexicana”, *Gaceta CNDH*, año 10, abril, núm. 117, pp. 7-87.
- MONTIEL, César Vicente (2006), “Objeción de conciencia: entre el deber y el derecho”, en GIRE, *Paulina, cinco años después*, México, GIRE, pp. 43-48.
- NAVARRO-VALLS, Rafael y Javier Martínez-Torrón (2011), *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, Madrid, Iustel.
- NUSSBAUM, Martha C. (2010), *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez (trad.), España, Tusquets.
- PRIETO SANCHÍS, Luis (1989), “Sobre la libertad de conciencia”, en Iván C. Ibán (coord.), *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, Madrid, Editoriales de Derechos Reunidas, pp. 53-71.
- RAWLS, John (2000), *Teoría de la justicia*, 2ª ed., México, FCE.
- _____ (1993), *Liberalismo político*, México, FCE/Facultad de Derecho-UNAM.

- RAZ, Joseph (1985), *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral*, 2ª ed., México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- SINGER, Peter (1985), *Democracia y desobediencia*, Barcelona, Ariel.
- TAYLOR, Charles (2012), “Laicismo y multiculturalismo”, en *Valores y éticas para el siglo XXI*, BBVA, disponible en https://www.bbvaopenmind.com/download_article/laicismo-y-multiculturalismo/pdf/
- THOREAU, Henri (1849), *La desobediencia civil*, México, UNAM.
- TOLSTOI, León (1982), “A los hombres políticos”, en *Cristianismo y anarquismo*, México, Antorcha.
- VAGGIONE, Juan Marco (2009), “Sexualidad, religión y política en América Latina”, Trabajo preparado para los Diálogos Regionales, Río de Janeiro, agosto, disponible en <http://www.sxpolitics.org/pt/wp-content/uploads/2009/10/sexualidad-religion-y-politica-en-america-latina-juan-vaggione.pdf>
- VÁZQUEZ, Rodolfo (2013), “Democracia y laicidad activa”, en Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), *Colección “Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad”*, núm. 14, Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”/Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Instituto Iberoamericano de Derechos Constitucional, México, pp. 11-12.
- VOLTAIRE (s/f), *Diccionario filosófico*, disponible en http://biblio3.url.edu.gt/Libros/dic_fi.pdf
- ZAN, Julio D. (2004), *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, Fundación Konrad-Adenauer-Srftunge.

LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN EN EL MARCO DE LA MODERNIDAD

FELIPE GAYTÁN

INTRODUCCIÓN

“El nuevo siglo será religioso o no será”, tal era el futuro que los críticos de la modernidad del siglo anterior pronosticaban para el siglo XXI. Y esto parecía sustentarse en la creciente diversidad de fenómenos religiosos que surgían en el espacio público, fuera de las grandes tradiciones como el cristianismo, el islamismo y el judaísmo: apariciones marianas, profecías, movimientos de renovación espiritual, chamanismo, etcétera, parecían ser el signo que marcaría el espíritu de la época (*Zeit Geist*) de la sociedad contemporánea.

El debate sobre lo religioso también alcanzó la arena política. Surgieron con fuerza inusitada las corrientes fundamentalistas que cuestionaban la libertad, el consumismo material y el desapego espiritual de los individuos, todo lo cual conducía a lo que supuestamente se denomina la “crisis de valores” y “la pérdida de los lazos de solidaridad social”. Movimientos fundamentalistas surgieron en el mundo islámico, y también en el cristianismo y el judaísmo con distinta intensidad. El Estado, como garante de los asuntos políticos y de las libertades ciudadanas, se vio envuelto en un debate sobre su rol en las mencionadas “crisis”, exigiéndole distintos grupos sociales el derecho a participar en la construcción de una nueva moral pública con un marcado

perfil religioso. Las propias Iglesias enarbolaron su derecho a participar, opinar y decidir sobre asuntos públicos de los que anteriormente estaban excluidas.

Esto pone a debate dos categorías sobre las que hemos analizado y encauzado el fenómeno religioso en la sociedad moderna: secularización y laicidad. Ambas remiten al mismo tema, pero tienen alcances y propósitos distintos que es preciso delimitar. La secularización remite a la diferenciación de esferas sociales, siendo la religión una esfera más entre otras. La acción de los individuos se abre a un mundo infinito de posibilidades y de comunicaciones para resolver sus conflictos, orientar sus expectativas y sus interacciones con la sociedad.

En cambio, la laicidad es una categoría con otro alcance —no por ello menos importante—, referido al espacio público en el que los ciudadanos ejercen su libertad jurídica y política. Podemos entender la laicidad como “un régimen social moderno de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas por la soberanía popular y no por elementos religiosos”.¹ Las instituciones eclesásticas adquieren su legitimidad en tanto representan la fe de sus creyentes y promueven una doctrina de lo sacro. Las Iglesias no representan ciudadanos, sino creyentes. La representación de lo político es prerrogativa de otras instituciones, entre ellas el Estado.

La diferencia entre secularización y laicidad remite a niveles y espacios distintos y esto es clave para entender la complejidad de lo religioso en las democracias modernas. Existen sociedades altamente seculares con Estados laicos débiles y sociedades poco seculares con Estados altamente laicos. Más adelante daremos algunos ejemplos so-

¹Blancarte, 2008.

bre lo mismo. Basta señalar que México se ha caracterizado históricamente, al menos en la segunda mitad del siglo XX, por tener una sociedad secular y un Estado laico fuertes. Sin embargo, en los últimos años se ha introducido un debate artificial sobre la viabilidad del Estado laico en una sociedad que, supuestamente, ha comenzado a declinar en su secularización y muestra un pluralismo religioso que la democracia debe incorporar. Asimismo, es necesario repensar a la luz de la modernidad lo que se entiende por secularización y modernidad.

En un debate con el cardenal Ratzinger,² Habermas se preguntaba si el Estado liberal y secularizado se nutre de supuestos que él mismo es incapaz de garantizar, si es posible que su soberanía emane de una legitimación secular. La respuesta es interesante: indica que la validez del derecho positivo no puede legitimarse únicamente por sí mismo a partir de procedimientos jurídicos establecidos democráticamente. Requiere de las convicciones éticas de las comunidades religiosas que motivan a los ciudadanos a la solidaridad en abstracto para establecer una preferencia trascendente que destraba una modernidad llena de remordimiento. La dimensión religiosa no debilita los fundamentos democráticos del Estado liberal; por el contrario, promueve en los ciudadanos el consenso en algo que trasciende lo meramente instrumental.

Para Habermas, el reconocimiento del aporte de la comunicación religiosa a la dimensión secular del Estado no fue posible anteriormente por la tendencia de la filosofía a radicalizar la crítica de la razón, y a enfrascarse en discusiones con la teología. La filosofía reconoció el dilema que representó volver antagónicas la religión y la secularización.

²Habermas y Ratzinger, 2005.

MODERNIDAD Y RELIGIÓN

La modernidad es un proceso transversal que constituye todas las dimensiones sociales contemporáneas. La modernidad implica un “nuevo tiempo” en el que se enfatiza lo que surge a cada momento, lo transitorio frente al presente eterno con el que se guiaban las sociedades tradicionales. De esta manera, la modernidad puede interpretarse bajo dos sentidos convergentes: primero, la noción de la modernidad parte de la centralidad de la razón en la manera en la que conocemos el mundo. La razón humana impone sus propias estructuras a lo que conoce, sin necesidad de revelaciones externas.³ Se subraya así la importancia del hombre en su actividad configuradora de la razón, en su papel decisivo en el conocimiento. Esta condición propicia el ejercicio de la libertad y la voluntad de los hombres por conocer el mundo, sin más límites que sus propias capacidades. En este sentido, la razón permite establecer la reflexividad de los hombres sobre sí mismos y sobre la naturaleza. No es casualidad que la modernidad sea el momento donde desarrollo material y tecnológico encuentra su máxima expresión.

Un segundo sentido de la modernidad viene dado por la capacidad de autorreflexión de la sociedad. Es decir, la sociedad moderna es capaz de observarse a sí misma sin necesidad de mediaciones externas y de construir formas artificiales que le permitan actuar: la política, la economía, la educación y la cultura son construcciones artificiales que permiten a la sociedad actuar sobre sí misma y ordenar una parte de la complejidad del mundo. No es gratuita esta construcción, pues si antes Dios ordenaba el mundo, ahora el mundo tenía que ser ordenado por los hombres. La propuesta de un contrato social de Rousseau, el Leviatán de Hobbes,

³Kant, 1998.

la mano invisible de Adam Smith, los estudios de Lévi-Strauss sobre los argonautas del Pacífico y el psicoanálisis de Freud nos demuestran la manera en la que las ciencias sociales buscaban comprender las formas en las que la sociedad trataba de construirse a sí misma y a la vez auto-observarse.

Ahora bien, a diferencia de épocas anteriores, la modernidad posee una dinámica peculiar que deriva de la separación del tiempo y el espacio. El tiempo moderno es un tiempo fijado en el futuro. El presente es una condición por superar y el pasado ya es anacrónico. Cobra sentido entonces la noción de progreso ascendente y lineal dentro de la cual cada instante es el paso de lo antiguo a lo nuevo. La historia como categoría se erige así en el espejo sobre el cual lo pasado se ve lejano y superado, mientras que el presente y el futuro son promesas de cambio. Asimismo, es relevante que los periodos históricos sean fijados desde la modernidad como prehistoria, Edad Media e historia moderna.

También la modernidad modificó sustancialmente la noción de espacio tradicional anclado en contextos locales de interacción y con límites territoriales.⁴ El espacio moderno se constituyó como universal, indistinto a los lugares geográficos: el tiempo del cronómetro homogeneizó todo el mundo; la economía y los recursos ya no tenían un límite territorial. Las nociones de democracia, Estado nacional, dinero, etcétera, se volvieron universales.

El tiempo y el espacio religioso ya no tenían cabida, pues el tiempo religioso se estructuraba en un presente permanente, ligado a la presencia de lo sagrado. Para la religión, no existía el pasado ni el futuro; todo era la eternidad de Dios en la tierra. El espacio religioso estaba limitado a la creencia

⁴Giddens, 1993.

en la capacidad de los dioses de manifestarse. Los tótems eran una referencia clara de los límites espaciales en los que los hombres podían actuar.

Pero el cristianismo modificó una buena parte de esta percepción de tiempo y espacio. Para los cristianos, el tiempo era siempre la promesa de un futuro mejor, bajo la observación de los preceptos religiosos. El espacio no estaba definido por territorios, sino por la condición humana: todos son hijos de Dios y, por lo tanto, donde haya individuos estará Dios. Aún más, la palabra “moderno” empezó a usarse a finales del siglo V para deslindar el presente cristiano del pasado pagano.⁵

Para que la modernidad fuera posible, era necesario un deslinde de la religión, un proceso de diferenciación de un sistema que estructuraba todo lo social. Recordemos que es la religión, previo a la modernidad, la que habilita a la política (asunción de reyes bajo la coronación del papa); la economía (las diferencias de clase eran dadas por el origen divino de la nobleza), la educación (el saber era dado por las sagradas escrituras, lo demás era considerado herejía) y otras dimensiones quedaban sujetas a la habilitación social de lo sagrado.

La modernidad enfatizó la razón y la autorreflexividad; trasladó la centralidad al hombre abandonado a las fuerzas supranaturales. Se gesta así un proceso de secularización,⁶ es decir, de diferenciación de esferas sociales respecto a la religión. La política recurrió a esquemas donde Dios estaba ausente. Las nociones de lo popular, de asamblea, de elección de los dirigentes, de imposición de la fuerza para gobernar se volvieron elementos seculares donde lo divino no intervenía. El saber ya no

⁵Habermas, 1981.

⁶*Secular, secularum*, es un término latino que significa el siglo, lo finito. Aquí se inserta aquella máxima cristiana de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

estaba confinado a la lectura de las escrituras sagradas; se abrió el conocimiento a lo que antes era considerado herejía y se reivindicaba a Galileo.

A la par de la secularización se gestó una diferenciación de instituciones habilitadas en su propia legitimidad. Las políticas del Estado ya no requerían la sanción de la Iglesia para ser reconocidas; la escuela enseñaba contenidos distintos a los religiosos; el dinero representaba todo lo mundano, contrario a las enseñanzas morales de la Iglesia. Esta separación entre las instituciones políticas y seculares respecto a las instituciones religiosas se conoce como laicidad de la sociedad moderna.

Ahora bien, secularización y laicidad no son productos sólo de los cambios en la modernidad. El curso de esta transformación venía desde mucho antes, surgiendo de la religión judaica y cristiana misma. De hecho, la noción de secularización proviene de la misma idea de la cristianidad de separar el reino en esta tierra del reino celestial. Más adelante ahondaremos en la idea de que la secularización no fue impuesta a la religión; por el contrario, fue el propio sistema de la religión el que construyó la categoría secularización para diferenciarse de los otros sistemas sociales.

Podemos decir que el judaísmo introdujo la noción primera de secularización al historizar a Dios mismo. La alianza de un pueblo particular con Dios hace que este último sea parte de la historia mundana del pueblo: el pacto con Dios es un pacto de salvación. Para los judíos, la historia de la salvación es la historia de la humanidad, y viceversa, la historia de la humanidad es la historia de la salvación.

Es quizá el cristianismo el que radicaliza esta noción de lo secular. Por eso no es extraño observar que este proceso se geste de manera decisiva en el mundo cristiano-occidental. La noción básica del cristianismo es la noción de individualismo, donde el individuo es un valor supremo. No es gra-

tuito reconocer que la figura de Jesús en el cristianismo es dual: Hijo de Dios e Hijo del hombre.⁷ El valor infinito del individuo supera al mismo tiempo la devaluación del mundo. Pero este individualismo tiene límites impuestos bajo la noción de pecado y la búsqueda de salvación. Recordemos el relato bíblico donde Adán y Eva son tentados a comer la manzana del conocimiento por parte del demonio. Cuando la consumen, son expulsados del paraíso por transgredir los límites de Dios. Si bien son hijos de Dios, los hombres son portadores de voluntad y libertad, lo que los hace imperfectos y, por lo tanto, pecadores.

Estas nociones cristianas de individualidad y de libertad estarán presentes en el desarrollo del Renacimiento y de la Ilustración. En el Renacimiento, el individuo adquiere supremacía. Los individuos descubren la vasta amplitud del mundo interno, exploran la conciencia, lo subjetivo. Las artes, la ciencia y todas las formas sociales exploran la subjetividad en toda su extensión. El mundo en este sentido tiene una doble vertiente: la materialidad y la significación. Las cosas son mucho más de lo que nuestras percepciones nos dicen, es necesario interpretarlas. Y como cada individuo establece una relación distinta con el mundo, entonces lo que podemos entender del mundo es que es infinito. La imagen misma de Jesús en el Renacimiento se transformó. Los lienzos y esculturas volvieron más humana la figura del Mesías. La religión era un campo más por experimentar en el Renacimiento. No es casualidad entonces que Miguel Ángel explorara las dimensiones humanas de lo divino en sus esculturas *Moisés* y *La Piedad*, coronada con su obra en la Capilla Sixtina, en la que la figura de Adán es dibujada intencionalmente con ombligo, detalle que echa abajo el dogma de la creación divina y coloca en

⁷Dumont, 1987.

un primer plano lo mundano del hombre al provenir éste de una madre, de un ser tan mortal como él.

La Ilustración radicalizó la separación de lo sagrado del mundo. El énfasis en la Razón omnicomprendiva era el afán del hombre por dominar la naturaleza. La Ilustración nace bajo el signo del dominio: disuelve los mitos y entroniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a la felicidad del conocimiento, sino a la explotación y al dominio de la naturaleza desencantada.⁸ En el campo político, la Ilustración llevó al límite esta capacidad de la razón. Pensadores como Rousseau y Montesquieu enfrentaron la necesidad de dar cauce a la voluntad y a la libertad humana. En el *Contrato Social*, Rousseau enfatiza el carácter volitivo de los hombres y la necesidad de un marco común que pudiera limitar lo arbitrario de la acción. Este pensador parte del marco del *ius naturalismo*, el cual enfatiza el principio de la razón y las pasiones egoístas que acompañan la voluntad de los hombres, pero esto los hace iguales en el fundamento de su naturaleza. Por lo tanto, existe la necesidad de darle un cauce a estas pasiones y a la razón en el mundo social. Montesquieu, en su tratado sobre el espíritu de las leyes, compartía esta preocupación contractualista. Y es entendible si tenemos en cuenta la virulencia de la Revolución francesa, movimiento que simbólicamente transformó la noción entre Dios y el hombre con la decapitación del rey y la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano. Podemos decir que es la Revolución francesa el punto álgido en el que se separa la sociedad moderna de la religión, donde se reafirma al hombre como el nuevo centro del universo social.

⁸Horkheimer, 2000.

La Reforma protestante fue otro de los procesos sobre los que la sociedad moderna se separa de la religión. Calvino y Lutero no sólo representaron un cisma en el ámbito de la Iglesia católica, sino que sus postulados transformaron la noción de sujeto e interpretación de los textos sagrados. Para los protestantes, el individuo se encuentra en el mundo para lograr su salvación (ascetismo intramundano), transformando su situación mediante una ética del trabajo y del ahorro. Desaparece el elemento milenarista de la salvación y los sujetos se vuelcan hacia la acción mundana para construir una posible salvación para cuando fallezcan. Es así como la posición protestante se racionaliza. Pero Calvino no deja todo a la libertad, pues pensó en un estricto control de la Iglesia en todas las actividades dentro de la comunidad. No obstante, no es la Iglesia la que hace los creyentes sino lo contrario.

La libertad de acción de los sujetos en el marco de la Reforma protestante no hubiera sido posible sin la apertura de los textos sagrados a la interpretación. Recordemos que la lectura de los textos sagrados se daba en el marco de la exégesis, es decir, la única interpretación literal de la palabra divina. Los sacerdotes eran los únicos autorizados para anunciar la palabra de Dios. Desde los textos sagrados todo estaba dicho; no había lugar a dudas. Con la Reforma protestante, los textos se abrieron a la interpretación de los hombres, sin necesidad de mediación sacerdotal. Se instaura un sentido hermenéutico en la lectura, siendo el texto sujeto al contexto en el que se realizaba. Ya no era la Mirada autorizada, sino las miradas sobre la palabra divina. Desaparece el presupuesto dogmático sobre el carácter decisivo del texto para dejarlo a la interpretación de quienes lo leen.

La conjugación de todos estos procesos llevó de manera lógica a pensar en un progresivo confinamiento de la religión a espacios privados,

colocada ella como una opción más entre otras, aunque siempre como última opción. No era un sinsentido pensar entonces en la progresiva desaparición de lo sagrado en el mundo al ser parte de la elección de los sujetos. No es casualidad entonces el énfasis de la creciente desinstitucionalización y privatización de lo sagrado en la modernidad. Algunos pensadores veían este proceso como una progresiva degradación de lo religioso. Daniel Bell⁹ escribió sobre ello en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, argumentando que la religión se degradaba en culto:

Un culto difiere de una religión formal en muchos aspectos significativos. Es propio del culto pretender la posesión de cierto conocimiento esotérico que ha quedado sumergido (o reprimido por la ortodoxia) durante mucho tiempo [...] Hay ritos comunales que estimulan a un individuo a realizar impulsos hasta ahora reprimidos. En el culto, uno siente como si estuviera explorando modos de conducta novedosos o que hasta entonces eran tabú. Lo que define a un culto es su exaltación implícita de la magia más que de la teología, del vínculo personal con el gurú o con el grupo, más que con una institución o un credo. El suyo es un apetito de ritual y mito.

La modernidad establecía la lógica de la Razón en el mundo, confinando, aparentemente, lo religioso a espacios marginales. Y subrayo lo aparente porque más adelante analizaremos que no es tal dicho confinamiento. Goethe en *Fausto* habla del dominio de la razón en la modernidad a través de la sentencia de Mefistófeles: mostrar que el hombre moderno tiene la estatura de un dios, o de lo contrario confesar su parentesco con el gusano.¹⁰ Quizá el hombre moderno descubrió que no le

⁹Bell, 1994.

¹⁰Goethe, 1999.

emparentaba ningún vínculo con los gusanos, pero tampoco ha tenido la estatura de un dios. Esto lo podemos ejemplificar con los cuatro desencantos del hombre que le demuestran no ser el centro del universo:

- El Hombre moderno creyó durante mucho tiempo ser el centro del universo y Galileo le demostró que sólo somos una partícula en el infinito cosmos.
- El Hombre creyó ser descendiente de Dios, pero Darwin le puso de manifiesto su procedencia más cercana a los primates.
- Creyó ser portador de la Razón plena, pero Freud le demostró que era dominado más por sus impulsos sexuales.

El último desencanto viene dado por los avances en la investigación sobre el genoma humano. El Hombre creyó ser un ente complejo en su composición biológica y el revelamiento del ADN le demostró que su composición genética no era superior que la de un insecto.

La crítica más acérrima a la promesa del progreso y la certeza que debería proveer la ciencia provienen de la llamada posmodernidad. La historia moderna se concebía como la realización progresiva de la humanidad auténtica. Un proceso unitario, ascendente y lineal. Pero la historia no es una; existen diversas visiones del pasado y no existe un punto de vista supremo y comprensivo capaz de unificar toda la historia. La crisis de esta noción moderna de la historia nos lleva necesariamente a la crítica de las promesas de la ciencia como proveedora de certezas y bienestar. Más que bienestar y seguridad, la ciencia ha demostrado ser más peligrosa para el hombre y la naturaleza.¹¹ Entre

¹¹Vattimo, 1999.

más avanzan los descubrimientos científicos, más se acentúa la fragilidad de los individuos.

Tanto el quiebre de la historia como el fracaso de la ciencia nos conducen a una crítica de la supuesta supremacía de la Razón, a la racionalidad imperante en las acciones de los individuos. Este afán de supremacía condujo a esconder otros saberes considerados no racionales: culturales, religiosos, ecológicos, etcétera. Pero el fracaso de la Razón provocó un rompimiento de los metarrelatos, como fue el caso de la ciencia: “El saber científico no es todo el saber, siempre ha estado en excedencia, en competencia con otro tipo de saber que llamaremos narrativo”.¹²

El quiebre de los metarrelatos dio paso a un proceso de fragmentación de pequeñas narrativas tan válidas y legítimas como la ciencia. Los saberes religiosos, culturales y sociales se mostraban tan válidos como los parámetros científicos. Se daba, pues, un marco en el que se fomentaba el pluralismo del mundo, pero también el relativismo, donde todo vale y todo cabe. Si la modernidad se había construido bajo la experiencia y el conocimiento, la posmodernidad tendría que ser construida bajo el signo de la experimentación del mundo. Era necesario pasar del logos a la sensibilidad para alcanzar dicha experimentación. Bajo este argumento, no resulta extraño observar que los principales argumentos posmodernos estén referidos al arte y a la arquitectura, a la ecología y a la religión.

La fragmentación de los metarrelatos en una infinidad de pequeñas narrativas tuvo un impacto importante en la configuración de la individualidad. Al perder el sujeto —y su capacidad racionalizadora del mundo— el centro que ocupaba en la modernidad, dio paso al nacimiento de un

¹²Lyotard, 1992.

nuevo sujeto, menos pretencioso, que abandonaba esa arrogancia para dirigirse a la X, es decir, a todos lados y a ninguno. Esta pérdida de centralidad se denominó nihilismo, “del ser como tal ya no queda nada”.¹³

Vattimo menciona entonces que el pensamiento posmoderno es un pensamiento débil, abierto a la experimentación. Es el respeto a la libertad de la naturaleza. Débil implica ser flexible a las sensaciones y percepciones que nos brinda el entorno. No es más un pensamiento fuerte como en la modernidad, pensamiento que imponía sus leyes a la naturaleza, sometiéndola a su control.

La posmodernidad recupera entonces la religión como una narrativa más, que permite a los sujetos experimentar sensaciones y construir utopías comunitarias. Pero lo relativo del mundo hacía que los individuos no tuvieran un compromiso con creencia alguna. En la sociedad posmoderna, lo religioso tiene un carácter relativo junto a otras experimentaciones. De ahí que no sea extraño que los sincretismos religiosos sean juzgados como positivos. Cualquier creyente puede transitar por el universo de lo sagrado, asumiendo una parte de aquí y allá. Un católico puede ir a misa en la mañana, pedir que le lean la mano y leer su horóscopo para actuar en el día. Todo ello sin la menor tragedia o remordimiento. Nietzsche sostiene la pluralidad de formas cuando anuncia la muerte de los dioses, pero una muerte de risa cuando un dios se dijo el verdadero.¹⁴

Modernidad y secularización

Modernidad y secularización son dos procesos distintos que en un momento de la historia se intersecan. Para algunos, el punto de encuentro se

¹³Vattimo, 1990.

¹⁴Bell, 1994.

da a través de la Reforma protestante y el periodo de auge industrial inglés en Europa.¹⁵ Otros más, como Weber, comprenden los elementos convergentes entre la ética de los puritanos del siglo XVII y el auge industrial y económico que experimentaba el capitalismo. Entre ambos fenómenos (ética protestante y el espíritu del capitalismo) se dio una afinidad electiva, es decir, un proceso en el que históricamente se empararon y dieron lugar a otro proceso, un cambio de ruta en el capitalismo señalado por Weber como el efecto del guardagujas del puritanismo sobre el desarrollo económico de Europa.¹⁶

Ni la modernidad, ni la secularización son fenómenos de siglos recientes. Es cierto que la primera alcanzó su punto máximo a partir del siglo XVI con lo que Hegel llamará el espíritu epocal (*Zeit Geist*), pero su historia se remonta hasta el siglo V, cuando los primeros cristianos señalaban la llegada del tiempo nuevo (*Neu Zeit*), el cambio en el que habrá de llegar el Mesías por segunda ocasión.¹⁷ Esa espera marcará el tiempo moderno en Occidente, siempre en tránsito, siempre en movimiento y hacia delante. La modernidad adquirirá carta de presentación por sí misma cuando asume que está volcada siempre al futuro, aún más, que ella es el futuro mismo. La historia universal suplirá la idea del juicio final cristiano, colocará en el centro del universo al individuo y será mediante la tecnología y la ciencia que comenzará a descubrir el mundo. Ya no es más la providencia el eje orientador sino el progreso; no es más Dios sino el hombre; ya no es la trascendencia sino lo mundano. No es gratuito que Víctor Hugo mencionara en algún momento que la Ciudad de Dios de Agustín de Hipona estaba en esta tierra, mostrada en cada uno de

¹⁵Laski, 2003.

¹⁶Weber, 1997.

¹⁷Marramao, 1998.

los adelantos tecnológicos y cuya máxima expresión era el ferrocarril. Este último reivindicaba el nuevo sentido de lo religioso que es el de religare, religar, unir. Qué mejor expresión de la Ciudad de Dios que el ferrocarril, y las vías las que unían, religaban comunidades enteras.¹⁸

La modernidad implicó desde entonces lo que es actual, lo que es vigente. En cambio, la secularización fue un proceso surgido desde lo religioso —al menos en el cristianismo— para distinguir lo que le era propio y lo ajeno a ella. Recordemos aquella sentencia sobre dar al César lo que es del César. Algunos colegas no estarán de acuerdo con esta observación, pero puedo decir en mi descargo que la secularización fue el primer punto de la diferenciación funcional y estructural de la sociedad. Posteriormente, dicha diferenciación tendrá un espectro más amplio y una mayor fuerza que la secularización. Esta última será parte de la diferenciación y será remitida siempre al tema de la religión y su inserción en la sociedad.

La modernidad, al referirse a lo actual y al presente, tiene que construir su propia referencia. El pasado es algo superado y todo lo que existe pertenece a este mundo. Lo sagrado deja de estar fuera de lo social y pasa a formar parte de él, una forma de un constructo social cuya referencia será siempre social. Durkheim mismo menciona que los hombres requieren de dioses, pero serán los dioses los que requieran a los hombres para ser visibles en el mundo, es decir, tener su expresión social sin la cual no existirían.¹⁹ Como la modernidad siempre va hacia delante y establece el criterio de la diferenciación constante para poder subsistir, genera un proceso por el cual todos los ámbitos sociales están en constante división para generar otra cosa, ser algo nuevo, una distinción de lo que fue ante-

¹⁸Buck-Morss, 1995.

¹⁹Durkheim, 1994.

riormente. El derecho moderno siguió un proceso de distinciones entre lo público y lo privado, entre lo civil, lo mercantil, lo penal, etcétera. De igual manera ocurrió con la economía y la economía política, con la microeconomía y la macroeconomía. La religión no tenía que ser la excepción. El pluralismo religioso y sus manifestaciones fueron procesos netamente modernos, que no implicaban la pérdida de lo religioso, sino su complejidad y su actuar en lo moderno. El pluralismo, por lo tanto, no procede de la secularización sino de la modernidad. Expresa la dinámica de distinciones que la propia religión tiene que hacer para ir al paso de la modernidad. Hace poco tiempo, Peter Berger reconoció este argumento cuando señaló que la pluralidad religiosa era más un fenómeno de la modernidad que de la secularización.²⁰ Que ello no significaba una disminución de lo religioso, sino su complejidad vista en una sociedad que ahora se pretende reflexiva de sí misma.

La secularización, en cambio, planteó la necesidad de renovar constantemente la tradición religiosa y de buscar nuevas instituciones a partir del eclipse de otras. Con la secularización, las organizaciones eclesiales generaron nuevas éticas y nuevas tradiciones. A tal grado que la Reforma protestante y ahora la llamada nueva religiosidad no serían posibles. Weber aborda este tema a partir de las figuras del sacerdote y del profeta en su texto sobre la economía religiosa.²¹ En el mismo sentido, Rodney Stark apunta el papel de las sectas y de los cultos en el establecimiento de una dinámica de renovación constante de las instituciones y los códigos morales, cuando no su reemplazo total por otras expresiones religiosas.²² No será hasta la llegada de la ciencia, según este autor, cuando la diná-

²⁰Berger, 2005.

²¹Weber, 1982.

²²Stark, 1985.

mica se verá coartada o limitada al existir otras maneras de explicar lo que acontece en el mundo.

En la modernidad, el discurso religioso dejó de ser el *nomos* de la sociedad para convertirse en un relato que compite con otros, una opinión —con menor o mayor peso que otras— y no una verdad. No al menos en su relación con otros ámbitos, aunque pretenda ser verdad dentro de cada una de las organizaciones eclesiales y ante los creyentes mismos. Esto no ha estado exento de tensiones en el interior de la modernidad, en la que los grupos e individuos buscan establecer sistemas de significación verdaderos ante la necesidad de creer en un mundo que exige situarse en un universo complejo y cambiante. De ahí el surgimiento de los fundamentalismos de todo signo, no sólo religiosos sino políticos, económicos y culturales.

La secularización provocó que el discurso religioso fuera visible, es decir, una frontera que permitiera establecer el discurso desde lo sagrado o la trascendencia respecto a otras. Ahora parece que esto lleva a una confusión mayor, pues muchas creencias que se dicen religiosas no lo son y otras aparentemente neutrales tienen una importante carga de lo sacro. Hoy, muchas de las tradiciones calificadas como populares son más folklóricas que religiosas. Durkheim ya lo había señalado: “Debemos, en primer lugar, definir qué es lo que nos conviene entender por religión, sin lo cual nos expondríamos a llamar religión a un sistema de ideas y prácticas que no tendría nada de religioso, o bien pasar de largo ante hechos religiosos sin darnos cuenta de su verdadera naturaleza”.²³

La expansión masiva de creencias y cultos —de carácter religioso o secular, eso depende de la capacidad de nuestras categorías en ciencias

²³Durkheim, 1994.

sociales y de cómo las discutimos en este capítulo— es algo que está acorde con la cultura moderna del individuo. La creciente complejidad y diferenciación social producto del cambio constante y del vuelco al futuro permanente abre cada vez nuevos horizontes y experiencias que se siguen continuamente. La religiosidad, como parte de la misma modernidad, tiende a expandir sus horizontes, tanto en el interior de las grandes tradiciones religiosas como en nuevas formas sincréticas de creencias. Lo que para algunos analistas representaba el declive de la religiosidad en el mundo, en realidad anunciaba lo contrario, una expansión de lo religioso y un aumento en la complejidad de su actuar: informal, flexible, no volcada a los lazos comunitarios sino a la terapia y superación de los individuos. Danièle Hervieu-Léger ilustra dicha complejidad con el término *bricolage*, que ha sido adoptado en la sociología de la religión y que significa el armado de un todo a partir de piezas sueltas que los creyentes van incorporando a lo largo del tiempo, dando como resultado un tipo de creencia peculiar, no sancionada institucionalmente, pero sí aceptada en lo individual.²⁴

La secularización se presenta como el catalizador de la religión ante la creciente complejidad moderna. A través de ella la religión mantiene su frontera, cada vez más difusa por cierto, y permite expresar lo religioso como parte de la diferenciación social, sólo que ahora como una diferenciación muy peculiar que compete al terreno entre lo que se considera sacro y lo que se considera profano. El señalamiento sobre la secularización es un tipo particular de la diferenciación social, y una forma de abordar la complejidad adquiere sentido en tanto lo religioso no se diluye en la sociedad moderna con otro tipo de creencias o se subsume a otros

²⁴Hervieu-Léger, 1993.

ámbitos, como el de la cultura y el de la moral. Autores como Parsons,²⁵ Martin²⁶ y Stark,²⁷ señalan a la religión como una variable cultural, una forma de subcultura que pervive en la sociedad moderna en tanto expresión de símbolos y prácticas más allegadas a aspectos culturales que a expresiones propias que definen lo que es religioso en sí mismo. Durkheim señaló en las formas elementales de la vida religiosa que la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico, como el científico o el económico; por ello, no puede pensarse que su existencia sea transitoria en las sociedades humanas, mucho menos sometida a un ámbito como la cultura.²⁸

La cultura tiene su propia lógica, al igual que la moral. La religión, si bien establece puentes y acoplamientos con estos ámbitos, no deja de tener su propia identidad, que se manifiesta a través de la discusión permanente en la sociedad sobre lo que es religioso y no, esto es, entre lo que es secular y lo que le pertenece. La secularización, por lo tanto, no es una esencia o un concepto dado universal y atemporal. Es antes que nada un proceso histórico fragmentado, que surge con la religión misma y ahora en la modernidad sirve como un esquema para su visibilidad social en el contexto de una multiplicidad de ámbitos sociales que se disputan para ser visibles también.

Un aspecto problemático en torno a la relación entre secularización y modernidad ha sido el tema de la modernización. Dicho concepto adquirió fuerza en la segunda mitad del siglo XX y fue utilizado por distintos sociólogos para evidenciar el cambio social y el grado de desarrollo

²⁵Parsons, 1967.

²⁶Martin, 1978.

²⁷Stark, 1985.

²⁸Durkheim, 1994.

en la sociedad occidental.²⁹ La modernización es la expresión societal y material del espíritu moderno. Su expresión máxima se muestra en la industrialización y urbanización de las grandes ciudades, transporte masivo, ampliación de la educación a todos los niveles sociales, migraciones del campo a la ciudad, crecimiento demográfico y alta concentración poblacional en espacios urbanos reducidos. La modernización trajo consigo un importante cambio en los patrones de solidaridad, en las relaciones sociales y colocó en un mismo lugar a personas con creencias distintas y distantes entre sí.

Surgieron entonces grupos que se aglutinaban en torno a sus creencias; aparecieron cultos y denominaciones más afines a los intereses particulares de los integrantes que al seguimiento de las grandes instituciones eclesiásticas.³⁰ La lectura de este tipo de fenómenos por parte de los analistas³¹ fue señalar el marcado pluralismo religioso y, paradójicamente, el descenso en la participación de los creyentes en las liturgias y prácticas colectivas. Lo que aconteció fue un pluralismo de creencias, pero no una disminución en la religiosidad de los creyentes en términos cuantitativos. Es curioso observar que simultáneamente a la baja en la participación de los creyentes en las instituciones, se dio un incremento en la creencia en Dios y en el rezo que en lo privado se practica. Según la encuesta realizada en México sobre los valores religiosos, 97 por ciento de los encuestados decían que creer en Dios es muy importante en sus vidas, y de ese mismo porcentaje apenas 55 por ciento mencionó participar en las liturgias una vez por semana.³² La pluralidad religiosa es con-

²⁹Entre los sociólogos se encuentran Parsons, Merton, Alexander, Giddens, Bourdieu, etcétera.

³⁰Bruce, 2002.

³¹Véase Luckmann 2008; Berger, 2005; Bruce, 2002.

³²*Reforma*, 2003.

secuencia de una disminución sensible en la pertenencia institucional a una Iglesia, pero ello no significa que la gente dejó de creer. En todo caso, ocurre un vaciamiento de la religión y no un vacío de la misma, como lo explicó en su momento Rafael Díaz.³³ Para él, hablar de vacío de la religión sería tanto como apuntar que nadie cree ya en la trascendencia, que se han resuelto las preguntas existenciales que atormentan a la condición humana. Por el contrario, hablar de vaciamiento implica que las Iglesias pierden membresía, y por lo tanto fuerza en la sociedad. La gente no por ello deja de creer, ahora su fe es más personal, sin mediaciones institucionales. La creencia se expande mientras que la membresía se contrae.

La actual reflexividad de la sociedad moderna sobre su condición contingente, es decir, abierta a un importante horizonte de posibilidades y de amenazas que se modifican a cada presente, ha llevado a delinear el concepto de riesgo y sus implicaciones que tiene para la vida social. La sociedad de riesgo se ha analizado desde diversos puntos de vista, como la economía y el derecho, pasando por la cultura y la ciencia. La religión no es ajena a la contingencia y al riesgo. El proceso de secularización insertado en la nueva dinámica de la modernidad da pie a entender la forma en la que lo religioso se asume también contingente, secular y moderno. Estos argumentos los expondré en los capítulos siguientes.

Secularización y religión

Según Joan Estruch, citado por Sánchez Capdequí,³⁴ “la religión no desaparece, se transforma. Que la nuestra sea una época de crisis religiosa: pero crisis

³³Díaz, 1992.

³⁴Sánchez Capdequí, 1998: 10.

en el sentido de que se está produciendo una metamorfosis de la religión y no en el sentido de su abolición”. La frase de Estruch refleja lo que hasta ahora se ha argumentado, que lo religioso se transforma en el mundo contemporáneo, se diversifica y llega a mostrarse en modelos flexibles, desinstitucionalizados, más orientados a la terapia que a la convergencia colectiva. El llamado reencantamiento del mundo en realidad nunca ocurrió bajo esta lógica, el cambio fue progresivo y altamente perceptible en décadas pasadas. La secularización deriva de la misma religión como forma de hacer visible sus cambios en el interior, y delinear sus fronteras en el exterior. Berger y Stark ya lo habían señalado en sus respectivos estudios al referir que es con el cristianismo cuando la secularización arranca. Una forma de indicar lo que es distinto en el plano terrenal respecto a la trascendencia. Asimismo, nuestro concepto se entiende como un proceso que va de la mano con lo religioso, expresión de la visibilidad —mayor o menor— de lo sagrado en el mundo contemporáneo.

La secularización ha sido expresada en cuatro aspectos que han sido estudiados ampliamente:³⁵

Declive de lo religioso en el mundo (participación religiosa)

Privatización y pluralismo religioso (mercado de la fe)

Compartimentalización (respuesta a dudas existenciales)

Diferenciación (funcional y como variable cultural)

El primero es una tesis clásica sobre el devenir religioso en la modernidad. Conforme el mundo se desarrolla y finca su estatus en la racionalidad instrumental y en la idea de una noción de mundo antropomórfica,

³⁵Dobbelaere, 1994; Tschannen, 1991.

la necesidad de lo religioso disminuye. La ciencia y la tecnología develan el mundo y muestran las causas y explicaciones lógicas de lo que acontecía alrededor de los hombres. La religión perdió en este tránsito su capacidad de canalizar el misterio y la duda de un mundo incierto y ante el cual elaboraban cosmogonías en las que intervenían fuerzas supranaturales o, en el caso de las religiones monoteístas, la trascendencia de un Dios que lo ve y lo vigila todo.

Los clásicos de la sociología preveían un progresivo declive de la religión producido por la creciente racionalidad,³⁶ al develar el manto religioso que deificaba los lazos de solidaridad comunitarios para ser reemplazados por lazos sociales contruidos por instituciones modernas como la educación.³⁷ La tesis sobre el devenir de la religión en el mundo moderno no planteaba la desaparición de lo religioso, lectura equívoca que algunos analistas de la religión preveían a la luz del acelerado proceso de modernización que experimentó la sociedad occidental a la mitad del siglo XX y la disminución en la participación y membresía de personas a los servicios religiosos ofrecidos por las instituciones eclesiales tradicionales. La conjunción de personas con creencias distintas y prácticas rituales distintas en zonas urbanas llevó a la conclusión de que los mecanismos de integración social no podían ser otros que la educación cívica y los símbolos seculares. Así lo analizó Bellah a través de lo que llamó la religión civil americana. La secularización fungió más como el cambio de racionalidad, el tránsito de una comunidad sustentada en lo religioso a una sociedad plural moderna. Pero la secularización, entendida en este proceso de cambio, no indicaba —al menos no para los que se adherían a este argumento— la desaparición de lo sagrado del mundo. En todo

³⁶Weber, 1982.

³⁷Durkheim, 1994.

caso, terminaba siendo un aspecto necesario y acotado en el despliegue de la complejidad social. Un último recurso de los hombres ante la falta de respuestas de otros ámbitos a sus problemas, un esquema de reacción ante la necesidad y no como un espacio productor de imaginarios y símbolos modernos. La necesidad y la certeza eran dos aspectos de lo religioso que lo mantenían vigente en la modernidad.

El segundo punto ha sido el que mayor eco ha encontrado en las ciencias sociales, sobre todo en las que ahora se dedican a estudiar el mercado religioso y las propuestas *New Age*. Derivado de los argumentos de pensadores como Berger y Luckmann (analizados en un apartado posterior). Estos postulados señalan que es la secularización la que en la modernidad promueve la pluralidad de visiones del mundo. El individuo adquirió autonomía frente a lo que antes era el *nomos* social que le impedía salir de los lazos comunitarios.³⁸ Con la diversidad y pluralidad de espacios sociales habilitados en la modernidad, los individuos adquirieron libertad para decidir y elegir lo que ellos creían y que les convenía. Al no haber más principios rectores coactivos, la libertad de conciencia y elección provocó un despliegue de la conciencia individual en torno a las creencias, entre ellas las religiosas. Se impuso la lógica de la privatización, la remisión de las creencias al espacio privado y en función de los individuos, y ya no más en el aspecto social.

El pluralismo y la privatización no son recursos de la secularización, son dos elementos inherentes y constitutivos de la modernidad que han marcado el devenir de lo secular en el mundo, modificando la forma de lo religioso. Quizá, y con las reservas del argumento, algo parecido al guardagujas que Weber señaló con la ética protestante sobre el capitalismo.

³⁸La referencia al *nomos* y estructura forma parte de la propuesta que sobre sociología de la religión presenta Berger en su célebre tratado sobre sociología de la religión (Berger, 1981).

Aquí ocurre de manera invertida: es la propia dinámica de la modernidad la que modifica la manera en la que la secularización ha marcado lo religioso.

La modernidad trajo consigo una marcada división entre lo público y lo privado. En ese juego aduanal entre un lado y otro, se quiso confinar lo religioso como expresión de lo privado, por su cercanía con la conciencia individual y por la fragilidad del orden social cuyos lazos sociales se sustentaban en otras dimensiones como son la política, la economía, y, en menor medida, lo religioso.

Confinar lo religioso a lo privado fue una pretensión de la dinámica misma de la modernidad. Pero igual se siguió manifestando en el espacio público. No por nada una de las grandes discusiones en el siglo XX fue la presencia de la religión en diversos conflictos, desde Medio Oriente, hasta los Balcanes, pasando por la ex URSS. Otro debate ha sido el tema de la laicidad y el laicismo tan presente en Francia como en toda América Latina.

Privatización y pluralismo son dinámicas modernas que, si bien modificaron la trayectoria del proceso de secularización, no implicaron un desmantelamiento de la dimensión moderna de la religión en el mundo.

La tercera tesis³⁹ remite al argumento de la reducción a su mínima expresión, último recurso ante la necesidad de respuesta. A diferencia del declive y de la privatización, la religión en este punto es reducida a su mínima expresión, un compartimiento sobre el que se yerguen respuestas últimas a la existencia humana en un plano metafísico y no social. El nacimiento, la muerte, el paso de una etapa en el crecimiento humano de niño a joven y a viejo (aunque esta distinción es más una construcción

³⁹El tema es abordado parcialmente en el trabajo de Steve Bruce sobre la secularización en las sociedades occidentales (Bruce, 2002).

social que una condición natural de la persona; el propio concepto de juventud es histórico y cultural) son dimensiones que en el estricto compartimiento de lo religioso obtendrán respuesta última. El individuo buscará en otros lugares respuestas a estas mismas preguntas existenciales, pero —según el argumento de los que apoyan esta perspectiva— no serán suficientes ni satisfactorias. La ciencia puede decir lo que es la vida a partir de la explicación de las funciones orgánicas y las conjunciones bioquímicas en el cuerpo. La muerte será el cese de tales funciones. Pero el hombre está más obsesionado cuando habla de su muerte individual de lo que pasará con él, de las transformaciones que ocurrirán en su cuerpo.

La religión no tendrá sentido más que en el consuelo que pueda ofrecer a los necesitados de respuestas. Para el resto de la sociedad será accesorio el atender las respuestas en tanto no sean requeridas. Los milagros, en este caso, son una respuesta última cuando el resto de las opciones fracasan. La idea de la compartimentalización en religión es tanto como aceptar que el proceso de secularización es algo externo a la religión misma, una imposición desde la modernidad que no permite la expresión de lo que se considera sacro y de la racionalidad extendida en la sociedad. Más que no permitir la expresión, lo correcto es decir que lo religioso, desde esta perspectiva, se vuelve accesorio, un oscuro pasaje de las dudas que aún acompañan al hombre moderno y que en un futuro no lejano serán despejadas por la ciencia.

La dinámica del fenómeno demostró que la tesis del compartimiento dejó de ser viable para entender lo que acontece con los creyentes, sus prácticas y sus manifestaciones religiosas. Aún más, el fenómeno mismo ha demostrado su complejidad, y disputa con otros ámbitos la producción de sentido para los individuos en la modernidad. Se entiende por producción de

sentido la capacidad de la religión de generar visiones sobre el mundo, compartidas con otras visiones seculares que se habían vuelto las únicas o las certificadas, como son las pretensiones científicas, culturales y políticas.

El cuarto tópico ha prevalecido con mayor fuerza en la actualidad en dos sentidos: uno como diferenciación funcional en un plano institucional y otro en un plano sistémico. El primero permite entender que la secularización forma parte de la diferenciación institucional de la sociedad. Si en sociedades premodernas la articulación social se daba en torno a la institución eclesiástica, en la modernidad se desestructura ese vértice y se da paso a la legitimidad propia de otras instituciones y a una disputa abierta con la(s) Iglesia(s). El Estado se vuelve la expresión máxima de ese espacio secular en el que se habilitan otras formas de relaciones sociales no mediadas por lo sagrado. Surge también la escuela como la institución encargada de generar una cultura cívica y la legitimidad de lo que será la nación. En este proceso surge la religión civil tal y como la concibe Bellah,⁴⁰ o el concepto francés de laicidad. La diferenciación en el plano institucional aborda de manera limitada el área de competencias entre los grupos e instituciones eclesiásticas y civiles. Delimitar los asuntos sacros de los civiles, elaborar una moral pública desacralizada y delimitar funciones entre las instituciones fue la agenda que la diferenciación institucional se fijó en la modernidad. Es así como la secularización se entendió como una dimensión de cambio institucional y de participación en el seno de las organizaciones. El cambio institucional marcó, para algunos estudiosos, la tendencia social sobre la pérdida de relevancia religiosa: disminución de la influencia social en temas sociales relevantes, baja participación en las liturgias, etcétera. La crisis estaba dada en la desinstitucionalización de lo religioso.

⁴⁰Bellah, 1991.

De lo que no se percataron en este diagnóstico fue que, si bien el fenómeno estaba desestructurándose en su forma tradicional, en realidad se gestaban nuevas formas de organización religiosa con una mayor flexibilidad, difusión y difusas en el espectro social. Pero las Iglesias como organizaciones sociales no se quedaron atrás. Reivindicaban sus derechos a participar en espacios laicos como actores políticos con el abanderamiento de la moral y la ética. Exigían ser escuchados a través de sus pastores o sacerdotes, pero encomendaban a sus feligreses defender sus posturas, no con mucho éxito por cierto. Se establecieron discusiones sobre la laicidad y sobre el papel de los laicos en el mundo moderno. La religión y sus instituciones plantearon la secularización como el vehículo sobre el cuál definir su rol —no sin confrontaciones con otras instituciones— frente al Estado y la escuela, que las querían tener fuera de la definición de lo público.

Laicidad y secularización

La diferencia entre secularización y laicidad en la modernidad remite a niveles y espacios distintos, y esto es clave para entender la complejidad de lo religioso en las democracias modernas. Durante mucho tiempo, se señaló el declive de lo religioso en la sociedad debido al avance de la ciencia, la autonomía de la política y la diversidad cultural, todo ello combinado con la racionalidad que los individuos ejercían en la toma de decisiones y en la construcción de expectativas posibles. Lo religioso parecía ya no tener presencia más allá del ámbito de la conciencia de los individuos. Pero en los últimos años hemos presenciado un creciente número de fenómenos religiosos que parecen contradecir la tesis de la secularización pregonada años antes. ¿Qué ocurrió con la sociedad secular? Nada, los fenómenos religiosos emergentes no ponen en duda la li-

bertad individual, ni el avance de la ciencia, mucho menos puede pretender su regreso como el centro de la sociedad contemporánea, como lo fue en otro tipo de sociedades premodernas.

Lo que acontece ahora es ya una pluralidad de fenómenos que interpelan la conciencia individual y salen de los cánones religiosos tradicionales. Ninguno de los nuevos fenómenos pretende poseer la verdad única e imponer su visión a todo el mundo. Por el contrario, el relativismo es la marca de los nuevos movimientos religiosos, los cuales están marcados por la elección, la creencia y la devoción de los individuos. Estos últimos han construido lo que se llama la “religión a la carta”: pueden ser católicos e ir a misa por la mañana, asistir a la lectura del tarot por la tarde y a un ritual prehispánico de sanación por la noche. Lo común a todo ello es que no hay tragedia social por las decisiones de los individuos. La creencia religiosa no se pierde, se diversifica. Los únicos que sienten amenazados sus dominios son las Iglesias tradicionales, que pierden membresía. Recordemos hace algunos años, la Iglesia católica amenazó con excomulgar a los narcotraficantes. Poco eco tuvo dicha amenaza, porque los narcotraficantes podrían ser expulsados de la Iglesia pero no de la creencia. Podían seguir siendo creyentes en el sistema de la religión, pero no practicantes en el seno de la institución.

El reto que plantea este tipo de secularización (convergencia de lo distinto, distante y diverso) en la sociedad democrática es complejo, pues la inclusión de todas las expresiones religiosas en la dimensión pública, aun las fundamentalistas, implica la capacidad de reconocimiento y tolerancia en sociedades horizontales y simétricas. Sabemos que nuestras sociedades no son las mismas que antes. Por el contrario, el poder se ha concentrado en pocos grupos y la asimetría social (de toda índole) se ha vuelto evidente.

En América Latina, particularmente en México, la Iglesia católica ha puesto en el debate la libertad religiosa de manera tendenciosa, pues busca que sea reconocida su representación mayoritaria entre los creyentes y que sea traducida como representación ciudadana. Asimismo, el debate se da en la forma en la que el Estado laico garantiza la viabilidad de una sociedad democrática, incluyente y garante de las libertades cívicas. La complejidad social muestra una diversidad de manifestaciones y movimientos religiosos que compiten en el terreno de lo sacro. Esto deriva en conflicto cuando los grupos emergentes y las corporaciones eclesiales se disputan la tutela y representatividad del espacio público, buscando influir y definir temas de moral y ética para la sociedad en su conjunto. La exclusión y la intolerancia se convierten en un tema político mientras que la fe y las creencias quedan atrás. No es la búsqueda de la salvación en el más allá, sino la toma del poder aquí y ahora. En el mejor de los casos, el Estado se convierte en la arena; en el peor se vuelve el instrumento de disputa.

¿Cómo hacer compatible el Estado laico y la sociedad secular, entendiendo que existen asimetrías para el análisis de uno y otro? ¿Cómo fundamentar metodológicamente tales comparativos, indicadores y dimensiones? El siguiente cuadro muestra las intersecciones entre ambos conceptos y la necesidad de plantear cuáles son los aspectos que deberán graduar el movimiento del péndulo de una sociedad en su tránsito de casilleros a la hora del análisis. Existen sociedades altamente seculares con Estados laicos débiles y viceversa. Si tomamos algunos ejemplos y lo representamos gráficamente como dos variables, tendríamos cuatro combinaciones:

TABLA 1
 COMPATIBILIDAD ENTRE ESTADO LAICO Y SECULARIZACIÓN

	Secularización (-)	Secularización (+)
Laicidad (-)		
Laicidad (+)		

- 1) Estado laico fuerte, sociedad secular débil.
- 2) Estado laico débil, sociedad secular fuerte.
- 3) Estado laico débil, sociedad secular débil.
- 4) Estado laico fuerte, sociedad secular fuerte.

Fuente: Gaytán, 2011.

En México, podemos observar una amplia diversidad religiosa al margen de la Iglesia católica. Esta última intenta influir mediante el discurso de la libertad religiosa y la “crisis de valores”. No es gratuito que grupos laicos abran dos frentes simultáneos para el combate de lo que ellos llaman la pérdida de los valores mexicanos (que no son otra cosa que valores católicos). Por un lado, critican la diversidad religiosa como pérdida de valores y, a su vez, atacan al Estado por la supuesta permisividad social. El debate en nuestro país no está dado en torno a si nuestra sociedad es secular o si el Estado debe mantenerse laico. La discusión está dada en cuál es la dinámica hoy de lo secular y los canales que el Estado debe abrir para garantizar las libertades laicas.

La sociedad mexicana es altamente secular, al contrario de lo que muchos puedan pensar. Los datos censales muestran que cerca de 88 por ciento de los mexicanos se nombran católicos en sus creencias, pero esto no implica la correlación lineal de obediencia de los mandatos eclesiásticos en diversas materias tales como los cánones morales. Además, esos católicos creen en otras cosas, como la reencarnación, la brujería, los horóscopos, la suerte, y llegan a constituir grupos alternativos, tales como grupos ecológicos, rescate de la neomexicanidad, herbolaria prehispánica, aun con sus ritos paganos. Todos estos grupos se incluyen en el espectro social y tienden a ser visibles en el espacio público.

El problema de la sociedad secular se hace evidente cuando todo ello se expresa en la arena política. No todos los grupos son aceptados por la sociedad; muchos son discriminados y atacados por las Iglesias dominantes. En este caso, la laicidad sirve como garante de las libertades y de los derechos de todos esos grupos. Sin embargo, el término ha tenido algunas lecturas erróneas en los últimos años. Una de ellas considera la laicidad como la separación entre Estado e Iglesias. Nuestro concepto va más allá. Mencionamos que la laicidad es un régimen de convivencia que reconoce como única fuente de legitimidad la soberanía popular. El Estado es su expresión máxima, no única. Otras instituciones también reciben su legitimidad de la soberanía popular, como los partidos políticos, las universidades, las asociaciones civiles, las empresas, etcétera. En cada una de ellas, la autoridad se reconoce, no de su derivación de lo sacro, sino de la voluntad y aceptación de derechos y obligaciones de los agremiados.

En este debate se ha dado la diferencia entre laicidad y laicismo. Mientras el primero es un discurso de inclusión y de garantía de las libertades civiles, el segundo es un discurso de exclusión y eliminación de esas libertades. El laicismo es una postura ideológica que busca la elimi-

nación de todo lo eclesiástico del ámbito político, dejando en libertad al individuo, en tanto ciudadano pleno, que ejerce sus derechos sin ataduras de cuerpos que lo dominan. La historia mexicana estuvo marcada por el laicismo a lo largo del siglo XIX y de la mitad del XX. Esto se explica por el poder acumulado por la Iglesia católica durante ese tiempo. La disputa en ese entonces no era por la libertad y los derechos ciudadanos, sino por la construcción misma del Estado nacional.

En otro sentido, podemos discutir sobre la laicidad y su relación con la libertad religiosa, enarbolada ahora por las Iglesias, particularmente la católica, cuando antaño la consideraban peligrosa al dejar abierta la puerta a las llamadas “sectas”. La libertad religiosa se ha malentendido o se usa de manera estratégica por el clero, que la identifica como su derecho a opinar e influir en las decisiones políticas y sociales que atañen a sus creyentes, bajo el pretexto de tutelar una mayoría, como es el caso del catolicismo mexicano.

La libertad religiosa remite, según esta perspectiva, a la apertura del Estado para que el clero participe en la toma de decisiones. Pero ello resulta contrario al Estado laico, pues daría lugar a un Estado pluriconfesional donde la toma de decisiones en materia de moral y ética estaría dada por corporaciones eclesiásticas más que por ciudadanos, alejándose del ideal de una sociedad democrática. Recordemos que las Iglesias representan creyentes, no ciudadanos. Su ámbito de acción está dado exclusivamente en la divulgación de su doctrina y de su fe. La competencia de las Iglesias entonces no está dada contra el Estado sino entre las propias Iglesias para captar feligreses.

Los conceptos hasta aquí señalados tienen una correspondencia con la sociología comprensiva de Max Weber. Es decir, partimos del marco general de racionalidad y acción social en la que se inscribe lo político,

el Estado y el proceso de secularización de la sociedad moderna. La laicidad como expresión de un proceso de diferenciación social e institucional responde a un proceso político que se deriva del tipo de racionalidad expresada en los trabajos weberianos que hoy adquieren relevancia en las ciencias sociales, particularmente en la sociología.

La necesidad de repensar los patrones de la secularización que ha dado lugar en el mundo a distintos modelos de separación entre la religión/Iglesia y el Estado, así como las formas de separación de hecho, hace que dicha distinción sea importante en el nuevo contexto de la globalización y las sociedades multiculturales, porque se espera que la laicidad sea cada vez más un principio político y la secularización, un ámbito para la diversidad cultural.

CON-FUSIONES EN TORNO A LA LAICIDAD

La laicidad ha sido un tema de conflicto histórico en América Latina, particularmente en México. La construcción del régimen político ha estado marcada por la disputa entre el Estado y la Iglesia, al separar los ámbitos del ciudadano y el creyente y al hacer del poder político, que no es espiritual, una potestad exclusiva del Estado. Las formas de organización del espacio público no están ya mediadas por algo trascendental o divino, sino por reglas institucionales y convenciones sociales que permiten la inclusión de la diversidad y el encauzamiento del conflicto social. Asimismo, la laicidad se entiende como el régimen de convivencia social en el que la legitimidad emana de la voluntad general y no de fuerzas sobrenaturales o externas a la sociedad.⁴¹

⁴¹Blancarte, 2008.

El Estado laico garantiza a los ciudadanos la expresión de sus ideas y preferencias, además de la libertad de participar en lo político sin discriminación alguna por razones de creencias, sexo, raza, o cualquier otra diferencia que marque su identidad. Es la metáfora de la laicidad como un semáforo, el cual ordena el espacio público y encauza los conflictos que emanen de la convivencia social. El Estado laico trata ante todo con el ciudadano, sujeto portador de derechos y obligaciones, miembro de una comunidad política en la que tiene la oportunidad y capacidad de participar en la vida pública junto con otros sujetos diferentes a él.⁴²

Lo contrario ocurre cuando la regulación de la vida pública está organizada por creencias y/o valores morales supremos, organizados por esencias que determinan los comportamientos y preferencias. Dichos valores y esencias definen el deber ser y no pueden ser cuestionados. Los grupos (llámese Iglesia, grupo o asociación) establecen los parámetros morales aceptados y la tolerancia a la desviación es mínima. Los participantes se unen en una comunidad de creyentes y miembros que aceptan las reglas como disposiciones de un orden superior al que se desea llegar. En este sentido, las Iglesias o asociaciones religiosas se constituyen en comunidades de creyentes y devotos impulsados y cobijados por una fuerza superior.

Algunas de estas asociaciones religiosas y/o conservadoras⁴³ portadoras de la verdad y de una esencia moral expresada en valores supremos, buscan orientar la vida pública hacia lo que consideran el bien y la verdad revelada. Para ellos, los problemas y las diversas crisis sociales son expresión de la ausencia de los valores que promueven como verdaderos.

⁴²Garretón, 1993.

⁴³Es importante señalar que hay expresiones conservadoras no vinculadas a lo religioso. Son expresiones conservadoras en el ámbito económico (corporaciones), cultural (étnicas o de otro tipo) y político.

No es extraño descubrir que el discurso de la crisis de valores tan extendido en la sociedad contemporánea, que identifica el relativismo cultural como algo negativo y no como la expresión de la complejidad social, sea el estandarte de grupos religiosos y conservadores que promueven su visión del mundo como la única opción de salvación. Paradójicamente, el Estado laico y algunos políticos han aceptado este discurso de la crisis y se han acercado a los representantes religiosos, imaginando una transferencia de credibilidad social de los creyentes de tales grupos al ámbito ciudadano. Sin darse cuenta que terminan suplantando la confianza política por la legitimidad de valores morales dictados por fuerzas externas y/o divinas.

Este tipo de grupos ha buscado minar la laicidad como expresión regulatoria del espacio público. Para ellos, dicho término expresa la exclusión de los valores morales y religiosos que deberían regir una sociedad, más aún cuando la mayoría de la población profesa un tipo de creencia. En esta lógica argumentativa conservadora, el Estado laico se vuelve un instrumento que limita la libertad religiosa —libertad orientada a tomar en cuenta los valores morales de los funcionarios y la opinión de los líderes religiosos— en la definición de las políticas públicas orientadas al bien común.

Para ellos, la sociedad debería pugnar por una laicidad positiva, es decir, por el reconocimiento de los valores religiosos en la construcción de la democracia moderna, particularmente aquellos fincados en el cristianismo. En el mismo sentido, la laicidad positiva no abdica la responsabilidad del Estado en la tutela de los derechos ciudadanos, pero debe reconocer que la Iglesia (en este caso, la católica que es mayoritaria en América Latina y en México) tiene una función insustituible en la formación de

conciencia social y en la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad.⁴⁴

Por lo mismo, la laicidad es una frontera del sistema de la política que delimita lo que es propio del poder de los hombres respecto a lo que pertenece a otros ámbitos, sean religiosos o morales. El Estado laico se convierte en un instrumento garante de las libertades y derechos construidos en el consenso y la comunicación de las organizaciones y actores de la política. Esto en primera instancia refiere a los ciudadanos y no a los creyentes. Por eso la democracia liberal reconoce antes que todo a ciudadanos (expresión unitaria de derechos y obligaciones) y no creyentes (resultado de la gracia divina).

Desde la perspectiva culturalista, los ciudadanos comparten creencias, símbolos y emociones que permiten otorgar la suficiente legitimidad a la política para contener el conflicto, y generar confianza de la sociedad hacia la esfera pública.⁴⁵

Pareciera que en condiciones *ceteris paribus*,⁴⁶ la cultura democrática es fundamental para afianzar un marco mínimo de convivencia que esté por encima de creencias particulares y principios morales de cualquier grupo. Sin embargo, los críticos han señalado que la acción política y la legitimidad de las instituciones no dependen directamente de los valores culturales; más bien son las instituciones y el ejercicio político los que modifican la cultura política.⁴⁷

Esto nos remite de nueva cuenta a las tensiones entre secularización y laicidad. ¿Es la laicidad un proceso necesario para contener un marco

⁴⁴Ratzinger, 2008.

⁴⁵Przeworski, 2004.

⁴⁶Expresión latina que significa “permaneciendo todo lo demás constante”.

⁴⁷Aiziczon, 2008.

mínimo de convivencia o, por el contrario, es la secularización la que hace viable garantizar las libertades civiles conocidas como libertades laicas? ¿O son mutuamente asimétricas en la definición de la legitimidad política y la confianza en el Estado?

CONSIDERACIONES FINALES

La modernidad marcó la diferenciación de las esferas sociales dentro de la cual la religión ya no fue el centro de la sociedad. La ciencia y la tecnología develaron los misterios de la naturaleza, mientras que la política armonizaba los valores éticos y morales como acuerdo entre los hombres y no como designios divinos. En este cambio provocado por la modernidad, la religión pareció perder fuerza frente a un proceso de secularización en el que todas las expresiones culturales y sociales giraban en torno a la centralidad de la persona.

Sin embargo, la religión no desapareció. Por el contrario, se diversificó y se convirtió en un fenómeno múltiple que buscaba ocupar su lugar en las decisiones y conciencia de los individuos. Grupos religiosos, creyentes, feligresía y organizaciones eclesiales, cultos, etcétera, buscaron mantener una influencia en la conciencia y decisión de los individuos. La cultura se vuelve decisiva en esta pugna y la crisis de valores, un discurso de pugna en la arena política. Es cuando la laicidad surge como un proceso político y jurídico para desmarcar lo que correspondía a los Estados respecto a otro tipo de poderes no mundanos, tales como Iglesias y grupos conservadores que invocaban legitimidad supranatural.

Asimismo, la laicidad se convirtió en un espacio de lucha y de definiciones en el marco de la secularización de la sociedad moderna. Esto plantea el reto que hemos definido en el texto: cómo hacer compatible un

proceso de secularización y de creciente diversidad cultural respecto a un ámbito de lucha política como lo es la laicidad. Dos conceptos que parecen convergentes también dan lugar a exclusiones y divergencias.

El reto para una sociedad democrática es complejo. La inclusión de todas las expresiones religiosas en la dimensión pública, aun las fundamentalistas, implica la capacidad de reconocimiento y tolerancia en sociedades que buscan ser horizontales y simétricas. Esto deriva en conflicto cuando los grupos emergentes y las corporaciones eclesiales se disputan la tutela y representatividad del espacio público, buscando influir y definir temas de moral y ética para la sociedad en su conjunto. La laicidad se vuelve entonces un tema que choca con la secularización y que plantea el reto de la modernidad, de ser capaz de entender la pluralidad religiosa, cultural y de creencias.

FUENTES CONSULTADAS

- AIZICZON, Fernando (2008), “Cultura política de protesta: una propuesta de aproximación conceptual”, *Cuadernos de Historia*, Serie Economía y Sociedad, núm. 10, CIFYH-UNC, pp. 209-227, Córdoba.
- BELLAH, Robert *et al.* (1991), *The Good Society*, Nueva York, A. A. Knopf.
- BELL, Daniel (1994), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- BERGER, L. Peter (2005), “Pluralismo global y religión”, *Estudios Públicos*, núm. 98, otoño, Santiago de Chile.

- _____ (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- BLANCARTE, Roberto (2008), *Hacia un Estado laico*, México, Nostra Ediciones.
- BRUCE, Steve (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, Estados Unidos, Blackwell Publishing.
- BUCK-MORSS, Susan (1995), *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael (1992), *La religión vacía: un análisis de la transición religiosa en Occidente*, Barcelona, Anthropos.
- DOBBELAERE, Karel (1994), *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana.
- DUMONT, Louis (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Universidad.
- DURKHEIM, Emile (1994), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- GARRETÓN, Manuel (1993), “Cultura política y política cultural”, en Manuel Garretón, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux (comps.), *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*, Santiago de Chile, FCE.
- GIDDENS, Anthony (1993), *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- GOETHE, J. W. von (1999), *Fausto*, Madrid, Edimat.
- HABERMAS, Jürgen (1981), “La modernidad inconclusa”, *Vuelta*, núm. 54, mayo, México.
- _____ y Joseph Ratzinger (2005), “Los fundamentos pre-políticos del Estado democrático”, *Letras Libres*, año VII, núm. 78, junio, México.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, París, CERF.
- HORKHEIMER, Max y Theodor Adorno (2000), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- KANT, Immanuel (1998), *Crítica de la razón pura*, México, Editorial Porrúa.
- LASKI, Harold (2003), *El liberalismo europeo*, México, FCE.
- LUCKMANN, Tomas (2008), *Conocimiento y sociedad*, Madrid, Trotta.
- LYOTARD, Jean-Francois (1992), *La condición posmoderna*, Barcelona, Planeta-Angostini.
- MARRAMAO, Giacomo (1998), *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós.
- MARTIN, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Estados Unidos, Gregg Revivals.
- PARSONS, Talcott (1967), *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós.
- PRZEWORSKI, Adam *et al.* (2004), “Democracia y cultura política”, *Metapolítica*, núm. 33, enero-febrero, pp. 52-69, México.
- Reforma* (2003), “Sienten apoyo en religión”, Encuesta Mundial de Valores, 14 de febrero, México.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso (1998), “Las formas de la religión en la sociedad moderna”, Universidad Pública de Navarra, España, disponible en <http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf#search=%22Celso%20S%C3%A1nchez%20capdequ%C3%AD%22>
- STARK, Rodney (1985), *The Future of Religion*, California, UCLA.
- TSCHANNEN, Oliver (1991), “The Secularization Paradigm: A Sistematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion, Society for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 4, diciembre.
- VATTIMO, Gianni (1999), *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa.

- _____ (1990), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa.
- WEBER, Max (1997), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán.
- _____ (1982), *Economía y sociedad*, México, FCE.

LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN. DESLINDANDO DESAFÍOS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

ANA TERESA MARTÍNEZ

Dicen que un clásico es una obra de la que todo el mundo habla, aunque pocos han leído. Algo parecido le pasa a la laicidad: muchos se refieren a ella aunque sea reducido el número de personas capaces de definirla

ROBERTO BLANCARTE, 2004.

Pocas especialidades en sociología presentan las dificultades de abordaje que tiene la sociología de las religiones y pocas problemáticas teórico-empíricas ofrecen tantas complejidades, matices y dificultades en la sociología de la religión como la clásica de la secularización/laicidad. Decimos así: *secularización/laicidad*, términos separados y unidos a la vez por una barra, procedentes de tradiciones lingüísticas y experiencias históricas diferentes, utilizados en las ciencias sociales a veces de manera indistinta, como conceptos equivalentes, y otras veces de modo diferenciado, definidos de modos distintos según la construcción teórica que los sostenga y según los aspectos de los fenómenos que quiera resaltarse a partir de intereses teóricos, políticos o religiosos.

Los fenómenos que intenta conceptualizar esta dupla terminológica en las ciencias sociales se escurren entre los vericuetos de las teorías de la modernidad/sobremodernidad/modernidad avanzada/postmodernidad/globalización, o la que sea con la que se intente decir algo coherente sobre procesos económicos, sociales, políticos y culturales contemporá-

neos, mirados en la perspectiva de los últimos tres o cuatro siglos. Se trata de fenómenos que no sólo se estudian en su realidad presente, sino que, en ese mismo acto, a su vez se proyectan necesariamente hacia el pasado desde una interpretación de la contemporaneidad, seleccionando eventos, construyendo relevancias y elaborando genealogías. Y además, se piensan como tales desde un lugar geo-epistemológico de interpretación: los procesos no son los mismos percibidos desde África, América Latina, los países asiáticos o los europeos. Los temas de la secularización/laicidad se estudian entonces vinculados a historias particulares a partir de las cuales se trata de teorizar.

Visto el tema en esta perspectiva, los fenómenos que se trata de interpretar se vuelven escurridizos por varias razones. En primer lugar, la mirada de larga duración desde donde se les considera: relacionar procesos de cortes temporales tan extensos es moverse siempre en los bordes de los anacronismos. ¿“Religión” designaba lo mismo en una sociedad europea del siglo XVII que en el XIX? No es fácil darlo por supuesto cuando además pareciera que como fenómeno diferenciado es un invento occidental relativamente tardío. A esta dificultad se suma el ejercicio comparativo hasta lo imposible de geografías y situaciones diferentes. Cuando hablamos de que las sociedades se secularizan a lo largo de esos siglos, ¿de qué sociedades se trata? ¿De Europa occidental o del mundo? ¿De qué países? ¿Deberemos considerar a sus hoy excolonias? ¿Fueron iguales los procesos en Francia y en Alemania? ¿Fue igual en las áreas urbanas y rurales? ¿Fue igual entre la burguesía triunfante del siglo XIX y entre la nobleza en decadencia? ¿Qué ocurría entre las clases populares? ¿Es relevante este dato para el proceso que intentamos comprender? Si lo es, ¿en qué sentido lo es? En suma, ¿qué es lo que exactamente queremos decir cuando decimos que hubo y hay un proceso de seculari-

zación/laicización? ¿Se trata del mismo proceso o de fenómenos diferentes? ¿De dónde proviene que utilicemos dos términos?

En realidad, en buena parte de este problema existe con frecuencia cierta filtración de filosofía de la historia que acecha los razonamientos. Es decir, se habla de procesos, se convierten en evoluciones, se generalizan casos particulares y se da dirección a la descripción que aparece como implícitamente inevitable y termina haciéndose autoevidente, como si la historia humana fuera una y tuviera un sentido prefijado. Y por señalar una dificultad más, hay una dosis de etnocentrismo que en este tema habla siempre en la nuca del investigador. La importancia que cobra el proceso de Europa central en la construcción del modelo analítico, el que ha constituido el punto de partida de la inmensa mayoría de los textos que hemos leído y leemos sobre el tema, se convierte en un modelo implícito que adquiere un carácter normativo: damos por supuesto que lo que allí pasó va a pasar y debe pasar, o al menos sería bueno que ocurriera. Los investigadores hemos entrado al tema leyendo estas lecturas y ellas se instalan en nuestro sentido común profesional para dar forma a nuestros esquemas de percepción en un punto de nuestra mirada que está cargado con nuestra historia social, nuestros aprendizajes y valoraciones tempranas.

En esa elaboración teórica casi imposible sobre la contemporaneidad vista en perspectiva de al menos tres siglos de historia centro-europea, con los términos secularización/laicidad se intenta hablar de lo que ocurre con las religiones, un tema sociológico a la vez central, difícil y conflictivo, donde todas estas complejidades parecen potenciarse. Tengamos o no una pertenencia religiosa, la historia de nuestras propias creencias (o no creencias) y de la relación con las instituciones que las gestionan,

también se instala en un punto ciego de nuestro modo de percibir el mundo, complicando la tarea científica.

Con estos puntos de partida apenas apuntados, no buscamos disculparnos de antemano, ni mucho menos declarar la inutilidad de los términos sin más (nótese que por ahora hablamos sólo de “términos”, no de conceptos), sino simplemente intentamos poner sobre la mesa desde el inicio algunos problemas fundamentales de los que están en juego cuando enfocamos con el ojo epistemológico de las ciencias sociales, tanto la construcción conceptual como la descripción de los fenómenos que desde la filosofía, la teología, el derecho y las ciencias sociales han sido abordados mediante esas dos palabras (y sus supuestos equivalentes en diferentes idiomas), que nosotros plantearemos como distintas y a la vez vinculadas.

En este ensayo, teniendo en cuenta esta complejidad y una parte de la inmensa bibliografía en diversas lenguas que se ha escrito sobre la cuestión, vamos a deslindar los desafíos que específicamente los estudios sobre laicidad presentan para las ciencias sociales contemporáneas. Para ello, luego de algunas breves aclaraciones epistemológicas y metodológicas, haremos un sintético recorrido de la problemática distinguiendo —pero teniendo presentes a la vez— por una parte los términos y su uso histórico y por otra las elaboraciones que sobre la cuestión han hecho las ciencias sociales; desarrollaremos algunos modos típicos del planteamiento teórico sin perder de vista que éste ha incidido a su vez en los procesos históricos, reforzando sentidos comunes y proveyendo argumentaciones en luchas políticas. Explicitaremos desde allí las razones por las cuales nos parece importante tener presentes las vinculaciones entre ambas nociones. Construiremos así un primer mapa de tensiones teóricas e impasses no resueltos en la constelación de temas implicados en esa

vinculación. A continuación, nos detendremos sobre las posibilidades de diferenciación de ambos conceptos y exploraremos los problemas y las ventajas teóricas de la distinción, sobre todo para discernir las cuestiones particulares en juego en el concepto de laicidad así especificado, su utilidad teórica y empírica, y terminaremos señalando los desafíos que hoy se están enfrentando a partir de un uso más sistematizado de este concepto.

ALGUNAS ACLARACIONES CONCEPTUALES

Cuando hablamos de *ciencias sociales*, nos referimos a un conjunto de disciplinas que suelen solaparse y tomar préstamos conceptuales y metodológicos unas de otras, aunque generalmente podemos decir que cada una proviene de tradiciones propias, con acentos metodológicos y autores de referencia. Podríamos incluir en este paquete disciplinar a la historia, la sociología, la antropología, la lingüística, una parte de la geografía y —si ellas lo permiten— las ciencias políticas, así como —aunque ellas no lo permitan— las ciencias económicas y las ciencias jurídicas (las que estudian esos instrumentos históricos, sociales y políticos que son las construcciones jurídicas y teorizan sobre el derecho). Estas distinciones, sin ignorar la entidad que les proveen tradiciones forjadas y materializadas en diferenciaciones institucionales (hay carreras, departamentos, colecciones de libros, congresos, autores que se autodefinen por cada disciplina), se borronean con frecuencia no sólo en las zonas liminares de mil especializaciones cruzadas (sociología histórica, historia del derecho, antropología jurídica, economía política, geografía humana) sino en abordajes multidisciplinarios contruidos en torno a un problema y que se han constituido en la segunda mitad del siglo XX, consolidando pro-

blemáticas teórico-empíricas más que nuevas disciplinas, como los estudios culturales, los de comunicación o los poscoloniales.

El tema que nos interesa ha sido construido inicialmente por la sociología, pero ha sido abordado al menos desde la historia, la sociología, la antropología, las ciencias políticas y las ciencias jurídicas. En realidad, la secularización/laicidad es una construcción teórico-empírica que necesita echar mano de todas estas tradiciones disciplinares, sin olvidar que además debe dialogar con la filosofía y la teología para comprender cómo llegó al mundo cotidiano y al mundo de la teoría sociológica.

Lo que nos interesa recordar ahora es el *carácter epistemológico* que atraviesa a todas aquellas ciencias, ya que es clave para comprender algunos de los problemas con los que tropezamos. La construcción de estas problemáticas interdisciplinarias es posible por la común *historicidad* y *lingüisticidad* del objeto. Es decir, todas estas disciplinas construyen objetos que se caracterizan por desarrollarse en el tiempo humano, y las implicancias de este hecho son múltiples, pero las sintetizaremos en aquellos puntos que son centrales para nuestro tema.

La historicidad significa que nuestras disciplinas se refieren a hechos ubicados en el tiempo y el espacio, donde el carácter irrepetible de cada configuración es relevante. Cada caída de un cuerpo es única en sus circunstancias, pero la física la estudia abstrayendo la caída de todas las condiciones particulares en las que se desarrolla, que no son relevantes para lo que le importa explicarse. La historicidad del objeto en cambio significa que nos interesa no una caída en abstracto, sino caídas particulares, en lo que tienen de similar y de diferente a otras caídas. Cuando construimos conceptos para entenderlas, no podemos abstraer completamente, porque nunca sabremos de antemano cuál de las indefinidas variables intervinientes es más significativa en el caso. Así las cosas, aun en los razona-

mientos estadísticos, razonamos como si todos los casos fueran iguales (*ceteris paribus*, aclaramos), pero sabemos que nunca las condiciones que pueden influir en lo que nos interesa del caso son exhaustivamente enumerables. Los conceptos entonces aludirán siempre a una “*deixis*”, es decir, se referirán siempre de algún modo no dicho a casos concretos de la historia que son tomados como modelos para comparaciones implícitas. Es la comparación la que nos permite razonar y avanzar en la comprensión. “Laicidad” aludirá inicialmente (como veremos) al caso francés y el concepto sociológico se construirá en una comparación implícita que seguirá operando en el investigador y en sus lectores. Así elaboramos nuestras teorías, y olvidarlo desprendiéndonos completamente de la comparación, de su punto de partida y de las diferencias que los casos diversos nos aportan es lo que nos lleva a caminar entre la filosofía de la historia y el etnocentrismo que mencionábamos al iniciar nuestro planteo. Tener presente los referentes históricos iniciales de nuestros conceptos es una condición de rigurosidad en nuestras disciplinas, no para quedar presos de lo singular, sino para saber lo que estamos haciendo.

Dadas así las cosas, nunca podremos formalizar completamente nuestro lenguaje, que incluso en el modelo estadístico más sofisticado vuelve a historizarse cuando lo interpretamos, cuando con él hablamos del mundo histórico inevitablemente en lenguaje natural, el lenguaje de todos los días, el de la vida social misma sobre la que trabajamos. El lenguaje natural aportará a esta complejidad de la historia un problema más: los deslices semánticos que lo caracterizan. Por eso creemos entender siempre más de lo que realmente entendemos al leer ciencias sociales: el lado inasible del lenguaje cotidiano mezcla significados detrás de las palabras, de tal modo que la lectura distraída permite que en ellas convivan los sentidos poco claros puestos en juego en el noticiero perio-

dístico, con los más elaborados y controlados de los investigadores, sin poder explicitar siempre la diferencia. Por eso importa trabajar sobre distinciones lingüísticas sutiles, definir y pulir cada vez el sentido de las palabras que usamos.

Pero, por otra parte, tenemos la lingüisticidad del objeto: nuestros objetos hablan, tienen un relato sobre sí mismos, interpretan lo que son, y esa interpretación, que puede ser más o menos reflexiva, está atravesada por las necesidades, intereses y deseos de la vida práctica. Esto es así no sólo porque se trata de personas, sino porque en las sociedades se acuñan discursos que circulan y que se hacen hegemónicos, pasando por interpretaciones válidas que marcan lo decible y lo impensable para el tiempo y el lugar. Los discursos de los sujetos son siempre en algún sentido verdaderos, o al menos responden a una autenticidad expresiva, pero no han sido sometidos al esfuerzo de contextualización, control sistemático cruzado, precisión metodológica, etcétera, que practican las disciplinas científicas. Por otra parte, no tematizan (salvo en tiempos de profundas crisis) el discurso hegemónico en el que se inscribe su palabra. Por eso no sabemos en qué sentido esa palabra es válida, para qué casos, en qué contextos, en qué límites. Ésta es la razón por la cual la palabra de ese objeto que es un sujeto forma parte del objeto científico que construimos; no podemos ignorarla como tal, pero necesitamos analizarla. Es decir, para volver a la laicidad, el concepto sociológico no sólo aparece vinculado al caso francés, sino a una cierta comprensión de ese caso, relacionada con los intereses y luchas políticas que la atravesaron, formulada en algún momento y luego puesta a circular en el mundo sociológico y también social. Porque los términos del lenguaje natural viajan a través del tiempo y el espacio, e incluso son objeto de traducciones que aparecen como equivalentes (aunque nunca lo sean, como *secularism* y

laïcité) y tienden a convertirse en esencias difusas. Esencias porque aparecen como significados siempre iguales a sí mismos, y curiosamente difusas porque en realidad ya no sabemos demasiado a qué nos referimos ni cuál es el sentido exacto de lo que decimos. Con este punto de partida nos confrontamos al trabajar secularización/laicidad desde las ciencias sociales.

Finalmente, por este camino llegaremos a entender a qué nos referimos cuando hablamos de *problemática*. Si nuestras disciplinas son históricas y se construyen con el lenguaje natural como su medio, entonces la teoría no tiene el mismo carácter que en una ciencia enteramente formalizable. No son construcciones completamente abstractas, sistemas de hipótesis de los que pudieran deducirse consecuencias que anticipen predicciones para el mundo histórico. Son más bien elaboraciones conceptuales flexibles, listas a modificarse para poder referirse al caso, pero, al mismo tiempo, suficientemente elaboradas para poder decir con precisión su similitud y su diferencia. Nuestras disciplinas no son menos rigurosas que otras, tienen otros parámetros de rigurosidad. Los esquemas conceptuales y las hipótesis funcionan así como modelos que anticipan tentativamente la tarea sistemática de descripción e interpretación, apuntando explicaciones que siempre permanecerán parciales y abiertas a un trabajo colectivo de confrontación y debate. Una problemática es entonces un conjunto de conceptos e hipótesis sistemáticamente definido, producto de trabajos comparativos múltiples, que es además inseparablemente teórica y empírica por estar referida siempre a la historia en su historicidad.

Los objetos que construimos en el proceso de investigación en ciencias sociales se inscriben siempre así en problemáticas más amplias, elaboradas por la comunidad científica, donde cobran sentido los problemas que planteamos y adquieren relevancia teórica los estudios más es-

pecíficos de casos concretos. Menos sistemáticas y abarcadoras que los paradigmas de Kuhn, las problemáticas de las ciencias sociales no generan enigmas por resolver, sino que son estados de la cuestión sistematizados, que permiten hacer surgir preguntas nuevas y dar sentido a los casos en análisis. Algunas problemáticas en las ciencias sociales pierden vigencia por desgaste. No son “falsables” en el sentido popperiano, sino que se van disolviendo por desactualización, por desajuste frente a nuevos casos, si es que se muestran incapaces de precisar nuevos sentidos para comprender los cambios de las sociedades concretas. La problemática secularización/laicidad ha sufrido en los últimos años más de una crisis de desajuste. El retorno a ella ha obligado a precisiones y reelaboraciones que tratan de demostrar que aún tiene la fecundidad suficiente para ayudarnos a entender algunos aspectos de los fenómenos que vivimos. Una problemática sigue vigente si se muestra útil en la frontera del saber. Secularización/laicidad está intentando mostrar que aún lo es.

DE LA HISTORIA DE LAS PALABRAS A LA FILOSOFÍA MODERNA

Comencemos por la historia de las palabras, a fin de entender cómo llegaron a significar lo que hoy queremos decir con ellas. *Secularización y laicidad* son en principio “palabras nativas”, es decir, provienen del lenguaje de una religión en particular, del cristianismo y, por lo tanto, del latín eclesiástico. En latín clásico *saeculum* designaba un largo lapso de tiempo, el siglo, y también el tiempo en el que se vive. El latín eclesiástico desarrollará un sentido derivado donde *saeculum* será el tiempo y el espacio de este mundo, opuesto al tiempo de la liturgia y al espacio sagrado del templo (que son de este mundo, aunque

nos conecte con el otro). Así, la entrada al monasterio suponía la renuncia al *saeculum* para consagrarse enteramente al servicio sagrado de la oración y la liturgia. La oposición tiene matices: existe en el catolicismo la diferencia entre el clero *secular* (los sacerdotes que trabajan en parroquias y dependen directamente de los obispos) y el clero *regular* (sacerdotes que viven en comunidades según una *regla* de vida, en conventos o monasterios). De *secular* vendrá también la palabra *seglar* para designar a todos aquellos que no son sacerdotes ni viven consagrados en los monasterios y conventos, es decir, en el mundo medieval, desde los nobles y reyes hasta los campesinos, dedicados todos al orden temporal de este mundo pasajero. En suma, si secular se opone a religioso, no se identifica, sin embargo, con “este mundo” por oposición al “otro”. Es en este mundo que co-existen lo secular y lo consagrado, es decir, en la cristiandad, en la Iglesia.

El término saldrá del ámbito del derecho canónico en 1648, con el tratado de Westfalia, que da fin a las guerras de religión, y se usa allí para designar, al reconocer a las nuevas Iglesias como tales, el pasaje de bienes católicos al ámbito de las Iglesias luteranas en los Estados protestantes, especialmente en Alemania. Más adelante, el término se retomará en otros contextos, para designar apropiaciones de bienes de la Iglesia por parte de los Estados, como cuando en 1789 la Revolución francesa reivindica el poder del Estado secular frente a la Iglesia católica, vinculada a la monarquía, y nacionaliza bienes de obispados y órdenes religiosas. Es decir, entre los siglos XVI y XVIII, la *secularización* es el pasaje de personas o bienes del ámbito religioso al civil. Apenas en el siglo XIX se comienza a usar la palabra *laicizar* para esta misma operación, específicamente en los países latinos, y el contexto que nos permite precisar el sentido naturalmente ya no era el mismo.

La palabra *laico* también es indígena del mundo cristiano. El griego *laikos* aparece desde fines del primer siglo de la era cristiana para designar a los que perteneciendo a la comunidad no tienen en ella responsabilidades específicas. La palabra ya había pasado al latín clásico, donde *laicus* designaba al lego, y en tiempos de cristianismo denominará al cristiano que no pertenece al clero. El primer registro del neologismo *laicidad* fue en lengua francesa en 1871, refiriéndose a la enseñanza escolar no confesional, pero la Academia Francesa ya reconocía desde 1842 la palabra *laïcisme*, designando así a la “doctrina que reconoce a los laicos el derecho de gobernar la Iglesia”.

Ambos términos entonces son internos al lenguaje del cristianismo y sus usos fuera del derecho canónico se acuñaron en tradiciones lingüísticas y experiencias históricas diferentes. El más antiguo *secularización* está vinculado a la experiencia alemana luego de las guerras de religión del siglo XVI y será después retomado por filósofos y teólogos, y más tarde por la sociología naciente. El vinculado al mundo latino *laicidad* se relaciona con las luchas entre la Iglesia católica y el Estado francés para confinar el poder y la influencia de aquélla, afianzando un Estado autónomo y separado. Muy ligado a problemas jurídicos y políticos, su elaboración científica es también más reciente. Volveremos sobre esta distinción, sus consecuencias y potencialidades teóricas.

La *problemática* que nos ocupa tiene como punto de partida entonces, en primer lugar, el término y la experiencia de la secularización en Alemania. El pasaje del ámbito temporal-sagrado al temporal-mundano estará en su centro, así como un proceso de reconocimiento de nuevos sagrados, si pensamos en la legitimación de nuevas Iglesias en aquella experiencia histórica. En el proceso y en su conceptualización posterior, este deslizamiento de lo religioso tomó también la forma de lo que se

interpretó como una “mundanización”. Y aquí damos los primeros pasos que van de la conceptualización que hicieron los actores de la experiencia histórica a los desarrollos especializados que comienzan a elaborar la problemática. Pero antes de llegar a las ciencias sociales, hay una conceptualización filosófica, de la que pondremos sólo dos hitos a modo de ejemplos significativos.

Kant, filósofo alemán del siglo XVIII, de formación religiosa puritana, teórico de la Ilustración y admirador de la Revolución francesa, pensaba que las religiones debían dejar de estar bajo la tutela de cuerpos sacerdotales, porque éstos impedían el uso libre de la razón a los fieles, y que la razón podía justificar y desarrollar la religión ayudando a los individuos a servirse mejor de su propio entendimiento. Se pasaría así de una época de ilustración a una ilustrada. Y era el poder secular, los reyes ilustrados, quienes deberían facilitar ese pasaje.

Hegel, por su parte, entre los siglos XVIII y XIX, y también entre la teología racional y la filosofía, teorizaba los tiempos que vivía como una “mundanización” de los principios cristianos de la libertad subjetiva que la Reforma protestante había consagrado. De este modo, el proceso histórico —que él identificaba con una totalidad en la que la Razón avanzaba hacia su pleno desenvolvimiento dialéctico— confluía en un pasaje de valores del cristianismo al ámbito civil, y la constitución del Estado secular aparecía como el punto de llegada en esa etapa final del desarrollo de la Razón.

Si Marx a mediados del siglo XIX va a ser el gran heredero de Hegel para las ciencias sociales, en el siglo XX Weber en Alemania y Durkheim en Francia lo serán del ambiente neokantiano en el que desarrollaron su trabajo. Para el Marx temprano, discípulo del teólogo Feuerbach, el “opio del pueblo” era en realidad dialéctico, tanto una legitimación de condi-

ciones de vida como una protesta contra las mismas. Luego, será parte de las formas de conciencia explicadas por las relaciones sociales, y en esa construcción conceptual no reclamará un tratamiento específico. La religión pudo ser central en la Edad Media, pero en las sociedades del XIX, en parte mundanizada, está integrada a la ideología de dominación. El capitalismo con sus fetichismos idólatras es el lugar mundano de una religión en sentido amplio, y la lucha de clases conducirá a la liberación de las religiones en tanto ideologías alienantes. El destinado a cumplir un papel redentor en la lucha de clases será el proletariado.

Contemporáneamente, en Occidente muchas elites gobernantes de mentalidad positivista peleaban contra las instituciones religiosas, señalando su oscurantismo y sus resistencias al progreso. Particularmente en América Latina, el filósofo francés Comte proveyó de una filosofía de la historia con esquemas simples de interpretación que auguraban el desplazamiento de las religiones por obra del progreso científico y social; pero no estamos todavía aquí en la problemática sociológicamente construida de la secularización/laicidad.

LOS PUNTOS DE PARTIDA DE LA PROBLEMÁTICA DE LA SECULARIZACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Weber y Durkheim se ocupan mucho más explícitamente del tema y ponen puntos de partida para la actual sociología de las religiones. Tanto uno como otro están preocupados por comprender los procesos que viven las sociedades industriales del capitalismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y ambos vuelven los ojos hacia el estudio de las religiones por razones diferentes pero no desconectadas. Ninguno de los dos tiene nostalgia por las antiguas comunidades hechas de relaciones inter-

personales, pero ambos tienen conciencia de que las sociedades del capitalismo industrial viven una transformación que afecta profundamente la configuración de la vida humana.

Para Durkheim, la certeza de que era central explorar las religiones para comprender la vida social es temprana, y se vincula con sus lecturas del historiador Fustel de Coulanges y del teólogo luterano Robertson Smith. De ellos asume la idea de que las religiones no son primariamente un cuerpo de doctrina, sino que pertenecen al ámbito de la práctica. No obstante, es en la última gran obra de su vida, en 1912, donde aborda de lleno el tema. Allí le interesan las religiones en tanto que expresan el suelo de creencias y normas vividas que sostiene la cohesión social. La preocupación de Durkheim por el destino de las sociedades europeas proviene de una idea que atraviesa su sociología: la sociedad es previa a los individuos, porque la misma idea de un contrato social supone normas comunes para poder sellarlo y las normas suponen memoria e historia compartidas. Pero la división del trabajo social orgánica, es decir, aquella que ve ampliarse en las sociedades de su época a causa del crecimiento de la población y la densificación demográfica, y que consiste en una división según las funciones y la complejidad de la estructura social, requiere de un nuevo tipo de solidaridad. Durkheim no es un cantor de las glorias de la modernidad, pero es menos aún un conservador que añora tiempos pasados. De familia de rabinos, cercano al socialismo de Jaurés, republicano en tiempos del proyecto francés de república demócrata-liberal y laica, construye el concepto de anomia para interpretar la intolerancia que había estallado en el *Affaire Dreyffus*, la tasa de suicidios, la criminalidad, los conflictos laborales progresivamente violentos que ve crecer junto con la acumulación económica, las migraciones y el desarrollo industrial de fines del siglo XIX. En este contexto, al neokantiano que tam-

bién es, por su maestro Boutroux, se pregunta cómo se va a resolver el fraccionamiento de la conciencia colectiva, es decir, de los esquemas comunes de clasificación y por lo tanto de interpretación del mundo; y ésta es una de las preocupaciones que lo conducirá a preguntarse por la moral y la educación necesarias en estas sociedades cada vez más complejas. El papel cohesionador que la religión jugaba gracias a las celebraciones rituales en las sociedades de mínima división del trabajo (como el totemismo —tal como se entendía en su época— en las sociedades australianas que estudia en el texto de 1912) no encuentra aún un equivalente. Durkheim cree que las religiones ya no podrán dar el fundamento a una interpretación común del mundo (ese papel lo cubrirá la ciencia), pero una nueva moral y un nuevo sentimiento común deberá sostener el lazo social en las sociedades complejas, y en 1908 detectaba “lo religioso haciéndose frente a nuestra mirada”.¹ En 1913, confesando su ignorancia sobre las religiones del futuro, sospechaba que serían las clases populares quienes resolverían un problema que no veía que la escuela laica de su época estuviera encarando correctamente, y por eso planteaba que, mientras tanto, para el sociólogo y para el ciudadano, “lo que importa es sentir por debajo del frío moral que reina en nuestra vida colectiva las fuentes de calor que encierran nuestras sociedades”.²

El historiador del derecho que era Max Weber, heredero de la burguesía industrial alemana, hijo de un liberal con actuación política y una mujer de profunda religiosidad puritana, se interesa por la ética económica de las religiones a fin de entender cómo surgió en los países occidentales el capitalismo racionalizado triunfante y desbordante sobre el resto del mundo, en el último cuarto del siglo XIX e inicios del XX, lo que

¹Durkheim, 1908: 143.

²Durkheim, 1969: 77.

Weber describía como *capitalismo empresarial burgués* con su organización racional del *trabajo libre*. La hipótesis que había surgido de su primer estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* era que un factor de incidencia sobre la conformación del capitalismo occidental era la ética práctica³ del cristianismo protestante, especialmente el calvinismo. Afinar esta tesis (en sus términos: confirmar y precisar los alcances de una imputación causal) lo llevó a emprender un recorrido por las grandes religiones: el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucionismo, el cristianismo en sus variantes, el judaísmo antiguo, en una empresa de enorme erudición, con la intención de comparar sistemáticamente sus éticas económicas. Esto suponía no solamente confrontar estos modos de racionalización de las prácticas económicas a partir de las religiones, sino además prestar atención a las capas sociales que en cada caso habían incidido sobre las mismas.

Su recorrido comparativo por las grandes religiones mundiales se detiene en un momento, entre la descripción de las principales religiones de China (confucionismo y taoísmo) y las de India (el hinduismo y budismo), para realizar una reflexión sobre las racionalizaciones de las éticas religiosas y económicas, ampliando el análisis a los ámbitos de la erótica, la ciencia, la política y la estética. Weber tenía claro que los procesos de racionalización cultural eran históricos, y por lo tanto diferenciales culturalmente. En este apartado, de afán sistematizador, propone que las religiones de salvación-liberación,⁴ aquellas que rechazan las técnicas

³Es decir, le interesa la ética implícita en la acción; no se refiere a la ética teórica como reflexión y discurso, sino a la racionalización de la conducta, a la ética práctica implícita en la conducta religiosa.

⁴Como explica Jean Claude Grossein en su introducción a la nueva traducción francesa de una serie de textos de sociología de la religión, Max Weber distingue (utilizando las distinciones inscritas en la lengua alemana) entre la salvación-salud (*Heil*) que designa el bien, en el sentido de beneficio, que busca, de manera general, toda actividad religiosa (a esto se refiere cuando habla de bienes de salud [*Heilsgut*]) y una forma específica de esa salvación, que consiste en la liberación de lo que se experimenta como un mal y una escl-

mágicas y ponen en el centro exigencias éticas de fraternidad universal, entran en conflicto con la racionalización de cada una de estas esferas, en la medida en la que ella supone que las reglas de cada ámbito se autonomicen según sus propios fines. Dicho muy rápidamente, si “negocios son negocios”, no queda margen para la ética religiosa de la fraternidad en la economía; en la organización burocrática del Estado, no queda espacio para las situaciones personales; la búsqueda del poder como objetivo en la política, la concentración en la experiencia subjetiva en la erótica, la construcción de universos aristocratizantes y excluyentes en el arte y la ciencia fuera del alcance de todos, no sólo dejan fuera la fraternidad universal, sino que compiten con las religiones ofreciendo un nuevo lugar y modo de salvación. El budismo es aquí el caso de análisis, pero Weber refiere en su trabajo a Jesús y a Francisco de Asís como profetas ejemplares en los que puede leerse esta tensión, que desemboca en un rechazo del mundo tal cual es, por resolverse en diversos modos de racionalización de la conducta de vida: la ascética y la mística en sus diversas variantes, sea en el interior del mundo (salvar el mundo, transformarlo, trabajar en él para alcanzar el otro) o recluyéndose en la construcción de una isla de fraternidad que se rija por otros parámetros. Por esta vía, Weber advierte un choque irremisible entre los desarrollos racionalizadores del capitalismo moderno en todas sus dimensiones —es decir, la diferenciación de esferas de valor, de ámbitos específicos donde la conducta se rija por normativas particulares y diferenciadas— y las pretensiones englobantes de un cierto tipo de religiones, entre las que está el cristianismo. La aparente contradicción entre esta tensión inevitable y la hipótesis de la incidencia de la ética protestante en los inicios del

vidud, lo que podríamos traducir por salvación-liberación, siendo su forma más radical la que se sitúa fuera del mundo (*Erlösung*).

capitalismo se resuelve precisamente en que el calvinismo consistió en una vía de racionalización por la ascética intramundana que produjo efectos de acumulación y sistematización de la conducta económica no previstas, pero en el largo plazo debió terminar renunciando a la ética de la fraternidad universal. Esta confrontación entre las éticas de fraternidad y la diferenciación de esferas de valor, que aparecía como inevitable en el curso de las sociedades del capitalismo burgués, llevó a un Weber, que escribía estos textos mientras se desarrollaba la Primera Guerra Mundial, a mirar con ojos pesimistas el carácter conflictivo e impersonal que asumirían las sociedades occidentales. La desaparición que anticipaba no era la de las religiones, sino la de la ética universalista confrontada al politeísmo de los valores.

Como vemos, ni Weber ni Durkheim arriesgaban demasiados pronósticos sobre lo que ocurriría en el futuro con las religiones, pero —no sin intranquilidad— ambos describían los procesos de las sociedades del capitalismo occidental en términos de diferenciaciones y complejizaciones, de tal modo que ya no admitirían que una visión religiosa del mundo, como había sido el cristianismo durante siglos, orientara el conjunto de las conductas y el conjunto de los agentes sociales. Éste será el núcleo de la problemática de la secularización, al cual se articularán otras tesis, como la pluralización de creencias, la relegación de la vida religiosa al espacio privado y, finalmente, la decadencia de la religión. Es importante entonces distinguir el peso y la plausibilidad que unas y otras hipótesis tienen tanto en términos teóricos como empíricos.

Cuando en la década de 1960, al comienzo en buena medida por la iniciativa de hombres vinculados a las Iglesias y por intereses institucionales de éstas, nace lo que al principio fue una sociología religiosa y luego una especialidad dentro de la sociología referida al estudio de las

religiones, la particular lectura y sistematización funcionalista que de Weber y Durkheim había hecho Talcot Parsons en Estados Unidos era dominante. En el ambiente de hegemonía de la sociología norteamericana que venía creciendo desde la segunda postguerra, tanto la sociología religiosa del inicio como la temprana sociología de la religión estaban preocupadas por realizar trabajos estadísticos que les permitieran medir cuánto descendía el número de bautismos y de asistencia al culto, así como explicar ese fenómeno en el contexto de discursos de modernización que por esos años alimentaban las expectativas de políticos, hombres de negocios y también sociólogos. Es ésta también la etapa en la que la sociología construye una teoría más sistemática de la modernidad en general, reinterpretando algunos textos de economía y sociedad de Weber, oponiendo *tradicción* a *modernidad* y previendo de distintas maneras el declive de las religiones. Los autores centrales —y también sus críticos— escriben y piensan esta teorización mayormente en inglés, en términos de *secularization*.

Thomas Luckman, Bryan Wilson, Peter Berger estarán entre los primeros y principales teóricos de la secularización a fines de los años sesenta del siglo pasado. La clave, en todos los casos, es la hipótesis de la diferenciación social y está por lo tanto intrínsecamente ligada a las tesis sobre las sociedades modernas, consideradas en el modelo centroeuropeo y norteamericano, que llevaban la delantera de la modernización, marcando un camino normativo para el resto del mundo. Excepto algunos matices en la idea de “religión invisible” de Luckman, todos consideran que la diferenciación de funciones sociales marginará la religión a un lugar subsidiario, obligará a la privatización de las manifestaciones religiosas y generará una inevitable decadencia progresiva, para algunos autores hasta su desaparición. Los matices de Luckman, quien no cree en la

necesaria decadencia sino en un proceso de invisibilización — vinculado a una definición amplia de religión—, no alcanzan a verse claramente en el ambiente sociopolítico y científico del optimismo modernizador de los años sesenta. Por otra parte, estamos en el inicio de los trabajos empíricos sistematizados: la teoría, surge aún en buena medida de la teoría y luego se “aplica” a casos que se analizan especialmente a partir de la historia de las religiones y de la teología.

Peter Berger, en *El dosel sagrado*, aborda el tema luego de extensas consideraciones teóricas para situar la religión en la construcción social y definirla como el establecimiento de un cosmos sacralizado, cuyo sentido social fundamental está —frente a la fragilidad del mundo social— en la legitimación de las instituciones. Su definición de secularización nos retrotrae a los iniciales usos del término: se trata de la evacuación de la Iglesia de ámbitos de la cultura y la política que antes estaban bajo su dominio. Pero lo que observa es que esa expulsión afecta la totalidad de la vida cultural: las artes, la filosofía, la literatura y, en especial, la ciencia, entendida como una interpretación del mundo completamente autónoma de la religión, es decir, enteramente secular. Berger advertía que el fenómeno no era uniforme en todas las sociedades modernas, pero su desarrollo en Occidente se vinculaba con su misma tradición religiosa. Los procesos de desencantamiento (entendidos weberianamente como *desmagización*) iniciados por el judaísmo, a pesar del *reencantamiento* ocurrido durante el cristianismo medieval, revivían con la reforma protestante y confluían con las transformaciones sociales vinculadas a la industrialización capitalista. Era ésta la que había producido una isla “liberada de religión” en el campo de la economía y el trabajo, posibilitando así la concentración de la misma en los sectores más públicos y más privados del orden institucional: el Estado y la familia. Pero la pérdida

de plausibilidad de la religión como organizadora de un cosmos ya fragmentado la convertía en retórica en el orden público del Estado y, en virtud privada, en el de la familia. Así, desplazada de su función central, “en tanto que la religión es común, carece de realidad; y en tanto que es real, carece de comunidad”.⁵ Simultáneamente, la misma pérdida de plausibilidad de la religión como ordenadora y organizadora del pensamiento y la acción volvía imposibles los monopolios religiosos existentes en la mayor parte de la historia humana, al volver imposible la coacción. La situación de competencia propia del pluralismo ponía las religiones en la dinámica de responder a las preferencias del consumidor o rehusarse a pactar, atrincherándose en la profesión de las antiguas objetividades, y edificando fortalezas de protección, como en el caso del catolicismo. Pero en cualquier circunstancia, la religión asumida como elección libre e individual modificaba la “localización” de la misma dentro de la conciencia: progresivamente, los contenidos religiosos sólo podrían mantenerse como “opiniones” o “sentimientos”, dejando el lugar de las verdades fundamentales que cualquier hombre sensato debería admitir, para ubicarse en el lugar subjetivo de la “preferencia”. De este modo, la religión ya no quedaría referida al cosmos ni a la historia, sino a la psicología. Siguiendo este razonamiento, Berger concluía en la individuación de las creencias como una consecuencia inevitable de la secularización religiosa que significaba la pérdida del *dosel sagrado* que protegía a las sociedades de su propia tendencia a la anomia, y a los individuos de la angustia y la ansiedad, proveyéndoles un mundo de sentido común compartido.

⁵Berger, 1999: 193.

DUDAS Y CUESTIONAMIENTOS

Aunque en el sentido común sociológico y en buena parte de los intelectuales de la época, lo que lucía como un paradigma interpretativo no presentaba dudas, a partir de la década de 1980 se reabrió el debate entre los sociólogos de la religión, hasta el punto de que algunos teóricos propusieron abandonar no sólo la problemática construida (que era entendida como un paradigma en la epistemología dominante de la época) sino hasta la palabra misma de secularización para describir los procesos que vivían las sociedades contemporáneas. Se comenzó a hablar de desecularización, de reencantamiento y de retorno de lo sagrado. Se puso en cuestión su aplicabilidad para situaciones como las de Estados Unidos, de marcada religiosidad en contexto de diversidad confesional, y se propuso dejarla de lado para utilizar la teoría de la elección racional de los individuos en un mercado religioso competitivo. De este modo, la irreligiosidad creciente de Europa sería producto, no de la diferenciación de esferas, sino de la situación monopólica u oligopólica de las religiones. De hecho, la década de 1980 estuvo marcada por el florecimiento de grupos religiosos diversos, muchos de ellos provenientes del mundo evangélico, que vio nacer Iglesias en Estados Unidos y expandirse especialmente en América Latina y África, así como nuevos grupos que retomaban en Occidente creencias, símbolos y técnicas religiosas orientales. En los países occidentales se vivieron traumáticamente varias crisis vinculadas a “sectas”, siendo una de las primeras y más impactante el suicidio colectivo en 1978 de una comunidad de 913 personas pertenecientes al Templo del Pueblo, fundada por el pastor Jim Jones. La proliferación de nuevos movimientos religiosos abrió debates políticos y planteó a los Estados problemas de definición y de intervención.

En el campo específico de las ciencias sociales, se iniciaron relecturas de los clásicos, se recuperaron textos desconocidos de Durkheim, se comenzó a elaborar nuevas traducciones de Weber, aportando una comprensión más compleja y abriendo debates sobre su interpretación. Al mismo tiempo, la sociología de la religión como subdisciplina adquiere un desarrollo sostenido y amplía su geografía, con una importante producción de trabajos empíricos y nuevos abordajes metodológicos que favorecieron la apertura de nuevas preguntas, que ya no tenían como horizonte exclusivo los procesos europeos o norteamericanos, sino los de los países del Tercer Mundo, que comienzan a madurar una voz propia. En este sentido, la corriente de los estudios postcoloniales abre un sendero por el que —entre otros— se cuestionará el modelo único de modernidad.

Por otra parte, la década de 1990 viene marcada en la filosofía y las ciencias sociales por el debate sobre la modernidad, lo que se entiende como su crisis, los cuestionamientos sobre sus nuevas formas, la conceptualización de la postmodernidad (sobremodernidad, modernidad tardía, etcétera); y ante la explosión de las comunicaciones, la temática de la globalización de los mercados, su historia, sus consecuencias y sus características como proceso económico, político y cultural, pasa al centro de los debates.

En la discusión que se reabre sobre la secularización/laicidad en este nuevo contexto, los esfuerzos más valiosos retoman la problemática y trabajan sobre la sistematización y análisis de sus diversas tesis, al tiempo que comienzan a ampliar el panorama comparativo en términos geográficos e históricos. Karel Dobbelaere, un sociólogo belga de la Universidad de Lovaina, hace desde 1981 un nuevo esfuerzo de sistematización que recupera y trabaja nuevamente algunas ideas de Thomas Wilson.

Percibiendo que una parte del problema teórico se encuentra en los diferentes modos de aproximarse a la teorización de lo social, advierte que mientras Luckmann y Berger se ocupan de la cuestión desde el punto de vista de la cultura y de los individuos, en cambio Wilson, desde una posición más objetivista, refiere los problemas de la estructura social y la organización. Dobbelaere lo que propone es una reorganización de la problemática a partir de un reordenamiento de los conceptos y las tesis desarrolladas por los distintos autores. Plantea retomar la idea de Wilson de considerar tres niveles diferentes en el análisis: el social, el institucional y el individual. En el primero, se ubicarían las tesis sobre la diferenciación y segmentación social, la autonomía de diversas esferas respecto de la religión, los procesos de racionalización, la societización,⁶ el desencantamiento del mundo (en el sentido weberiano de *desmagización*), la privatización de lo religioso y la generalización de la ética cristiana que se convierte en fundamento de la religión civil; pertenecen al segundo nivel de análisis (el que corresponde al subsistema de la religión y, por lo tanto, se refiere a cuestiones institucionales) la tesis de la pluralización de las creencias, la de la relativización que se derivaría de aquélla y la de la *mundanización* o secularización interna de las religiones. Por último, se sitúan en el micronivel sociológico los análisis sobre la individuación de las creencias, los *bricolages* o sincretismos religiosos, la no creencia y la declinación de la religiosidad en las Iglesias. Asumiendo que la fundamentación de la tesis de la secularización se precisa en los conceptos de diferenciación, racionalización y mundanización, Dobbelaere recurre a la conceptualización de Luhmann sobre los tipos de diferenciación de subsistemas (diferenciación segmentaria, social y funcio-

⁶Concepto que alude al pasado de la vida en comunidad, en el sentido de una vida social basada en relaciones interpersonales, al de la sociedad en términos de organización de relaciones anónimas e impersonales.

nal) para intentar una conceptualización más integrada de los diversos procesos relacionados con la secularización.

En este sentido, el autor recuerda que secularización no sólo es una palabra que proviene del mundo religioso, sino que los primeros en hablar con preocupación de la secularización de Europa y emplear la sociología para estudiar ese proceso fueron los agentes religiosos de Iglesias cristianas. Secularización “no es un concepto causal”, precisa, precaviéndonos así sobre los deslizamientos hacia la teleología de una filosofía de la historia implícita. Más bien es descriptivo de las consecuencias de la diferenciación funcional de las sociedades para el subsistema religioso. La noción expresa incluso en buena medida la interpretación que de esta experiencia han hecho los mismos agentes religiosos. Si vale la pena seguir utilizando el concepto es porque señala un conflicto social específico: la resistencia religiosa a la diferenciación funcional, que la convierte en un subsistema entre otros, desplazándola del centro articulador. Si esto es así, en el nivel micro de las conciencias individuales éstas pueden ser más o menos afectadas y pueden adoptarse diversos caminos. Estos fenómenos en el nivel de las conciencias individuales no invalidarían la tesis central, que se ubica en el nivel estructural. Del mismo modo, los fenómenos del nivel institucional podrían ser diversos (las Iglesias podrían acentuar actitudes proselitistas, aferrarse a creencias inamovibles, reforzar sus burocracias, retomar la vía de intervención política en el espacio público, aceptar los sincretismos que provienen de sus fieles, etcétera), sin por eso anular el núcleo de la tesis: las religiones han sido desplazadas de su lugar central porque las sociedades han sufrido una diferenciación funcional. Esta distinción de niveles en el análisis nos permite, como afirma también Dobbelaere, abandonar la idea de un paradigma rígido y elaborar mejor el marco teórico de trabajo (*Framework*)

para emprender comparaciones entre experiencias internacionales a fin de avanzar en la construcción teórica.

NUEVAS APROXIMACIONES EN LOS DIVERSOS PLANOS

El panorama que arrojaban las investigaciones empíricas en Europa y América del Norte obligó a continuar reformulando la teoría. A la primera evidencia de que las religiones no desaparecían de la esfera pública y que más bien nuevas creencias y grupos religiosos proliferaban en la privada, fueron sumándose los efectos de las migraciones masivas que acompañaban la globalización: el crecimiento de la comunidad islámica y la visibilidad que reclamaban unos y otros grupos fue abriendo espacio para hablar de una era postsecular. Pero este “retorno de lo religioso” demostró rápidamente no ser un retorno, sino un fenómeno nuevo. La socióloga francesa Danièle Hervieu-Leger notaba que, por una parte, se veía con claridad que las Iglesias tradicionales tenían serias dificultades para reglar las creencias y las conductas tanto en el orden individual como en el colectivo; por otra, sus relatos de salvación y sus memorias autorizadas sobre lo sagrado se convertían en fuentes de recursos simbólicos para que los individuos y los grupos se apropiaran y los combinaran y utilizaran libremente. Lo sagrado se diseminaba y desplazaba fuera de las religiones tradicionales, dando lugar a *bricolages* más o menos pautados, individuales o de grupos.

Nuevamente, ¿habrá que dejar de lado el concepto de secularización? Los estudiosos parecen más bien orientarse una vez más a trabajarlo de nuevo, en la medida en la que las transformaciones de las sociedades por la modernización parecen haber transformado las religiones, aunque las

predicciones teóricas se cumplan de modos parciales y con características diferentes a las esperadas. La secularización se expresaría entonces —como lo plantea Hervieu-Léger— más como una transformación de las religiones para adaptarse a su nuevo lugar y rol dentro de las sociedades europeas modernas que como un proceso de desaparición. No importa tanto la palabra que se use, como continuar precisando sus pretensiones teóricas, acotando el concepto epistemológicamente frente a los nuevos fenómenos y la ampliación de los estudios. En este sentido, la expresión más abierta de “modernidad religiosa” parece acomodarse mejor y por momentos a esta problemática móvil. Lo que parece seguir siendo útil es la problemática misma, que ya no pretende hoy ser un paradigma y avanza en la línea de hacer más evidente su historicidad.

El mismo Peter Berger admitía que la primera década del siglo XXI era de una “religiosidad exuberante”, con dos excepciones: una cultural (las elites intelectuales transnacionales formadas en humanidades y ciencias sociales) y otra geográfica (Europa central y occidental). En un trabajo, producto de un proyecto de comparación entre Europa y América Latina, Fortunato Mallimaci se preguntaba si deberíamos continuar acumulando excepciones. Evidentemente, más que acumular excepciones, lo que ya es inevitable para los teóricos centroeuropeos y norteamericanos es responder a un doble desafío: ampliar los horizontes comparativos, no sólo porque los fenómenos unidos a la globalización de mercados y comunicaciones lo hacen evidente, sino porque —como explicábamos— también ha habido desarrollos importantes de las ciencias sociales de las religiones en los demás continentes y la diversidad de experiencias ha producido nuevas preguntas y planteamientos teóricos.

En el caso de América Latina, en un proceso similar al que venimos describiendo, la problemática de la secularización ha sido asumida como

un paradigma no cuestionado en el inicio de las ciencias sociales de la religión. Sin embargo, desde mediados de los años ochenta del siglo pasado comenzaron a plantearse preguntas, y a medida que crecía el volumen de trabajo empírico sobre las religiones en el continente, tanto en términos sociológicos como antropológicos e históricos, aunque se aceptaran las tesis centrales para el proceso europeo, se dudaba de su aplicabilidad en el continente, al menos en la medida en la que un planteo con perspectivas de tan larga duración no permitía entender demasiado de los procesos contemporáneos, incluso en sociedades consideradas muy secularizadas, como la uruguaya.

La introducción de cada nueva perspectiva europea o americana sobre la cuestión tuvo resonancias locales y los estudios más minuciosos sobre la propia historia y sobre las religiones y religiosidades del presente van aportando un mapa de gran complejidad, alentando formulaciones teóricas propias, como la recuperación reelaborada de la noción de sincretismo o el catolicismo como metareligión, que apunta a describir más de cerca los procesos religiosos de una sociedad producto de la invasión y conquista española sobre las culturas indígenas, a la que se sumaron sucesivas olas modernizadoras desde los Estados nacionales.

Por otra parte, la renovación del debate sobre la modernidad de los últimos años facilita la reformulación de la problemática de la secularización/laicidad desde el subcontinente. Aunque puede decirse que la sociología de la religión sea la especialidad de la sociología que más ligada permaneció a los modelos lineales de interpretación de la modernidad, el progresivo abandono de la idea de un solo modelo de modernidad historia de nuevo el problema, despojando a Europa de su privilegio epistemológico. Eisenstadt recordó que el desarrollo de la modernidad clásica europea no había sido un proceso lineal, sino uno donde diversos

proyectos culturales luchaban por prevalecer, porque precisamente lo que señala su inicio es la nueva concepción de la sociedad como producto de la acción humana y, por lo tanto, siempre en movimiento conflictivo. La cultura moderna se caracterizaría así por una noción del futuro que se considera realizable por la agencia humana y, por consiguiente, con capacidad de autocorrección. Eisenstadt, especialista en Weber, pone el punto de partida del proceso moderno en el inicio de las civilizaciones de la era axial, donde comienzan los procesos de racionalización religiosa y desencantamiento del mundo, que desembocarán en la diferenciación estructural de diversas instituciones para las distintas esferas de valor. Estos nuevos trazados sociales no fueron habitualmente pacíficos, y especialmente la delimitación de la esfera política fue recurrentemente objeto de disputa. A partir de allí, en esta larga duración mirada con ojos relativistas, es posible discernir la diversidad de modernidades que se han desarrollado dentro de Europa, en América y finalmente en los países africanos y asiáticos, todas conflictivas, todas acechadas por su propia barbarie y todas construyendo diversas institucionalidades políticas y sociales, combinando de diversas maneras las experiencias modernas a partir de sus propias tradiciones. Esta perspectiva permite comprender mejor la complejidad de la sociedad global, donde los sistemas expertos de las nuevas burocracias se combinan con la producción capitalista de riqueza y con el control científico-tecnológico, pero en historias diversas, desde tradiciones culturales diferentes, generando modernidades no homogéneas. Sin embargo, como se ha señalado, la percepción de Eisenstadt demasiado culturalista tiende a ignorar la desigualdad económica y política entre naciones y los modos dependientes y periféricos de muchos procesos de modernización. No obstante, además del reconocimiento de la diversidad como intrínseca a la modernidad y del abandono consi-

guiente del carácter normativo del modelo europeo, vale la pena retener su observación sobre el carácter conflictivo de los proyectos de modernidades en pugna y la constante discusión sobre los límites de lo político y el modo de sus instituciones.

LA PROBLEMÁTICA SECULARIZACIÓN/LAICIDAD: DISTINGUIR PARA UNIR

Planteábamos al inicio de este texto que existía una utilidad en trabajar juntas las nociones de *secularización* y *laicidad*, al mismo tiempo que mantener la distinción. Hasta aquí venimos estableciendo la problemática en la que se hace evidente su vinculación. La historia de los términos nos mostró que sus diversos orígenes se relacionan allí donde se designa a los cristianos que no pertenecen a la jerarquía de la Iglesia; la revisión sucinta de sus usos históricos vinculó el primero a la Reforma protestante y al tratado de Westfalia, y el segundo a las luchas entre Iglesia y Estado en la Francia revolucionaria. Finalmente, los análisis de la temprana sociología de la religión y los avatares por los que luego fue pasando la problemática señalan el punto en el que se articulan teóricamente: si la secularización refiere a un proceso amplio en el que las sociedades de la Europa moderna se diferencian internamente en términos funcionales e institucionales, la laicidad apuntaría en un principio a las dificultades más específicas de la diferenciación de las esferas política y religiosa.

Los usos del término *secularización*, tal como lo vimos en la tradición del Derecho canónico, que cristalizaría en este sentido la experiencia medieval, suponía un mundo dividido en cielo y tierra, “este” mundo fugaz y frágil, opuesto a otro mundo definitivo, pero a la vez *secular* y *religioso*, no se identificaba con ese par, sino con dos opuestos no exentos

de comunicaciones entre sí, que convivían y por momentos disputaban espacios y legitimidades en “este” mundo. El espacio religioso tenía la ventaja sobre el secular, en ese caso, de ser el que conservaba el monopolio de la comunicación con el mundo definitivo, dejando al secular en un lugar subsidiario y dependiente, dada la visión cósmica del par anterior. La desaparición del primer par en tanto esquema fundamental y generalizado de percepción del mundo, al mismo tiempo que devalúa el espacio religioso, permite al secular entablar una lucha por hacer reconocer su propia legitimidad y autonomía. El alcance de esta transformación de los esquemas de percepción del mundo, de los principios de clasificación de la realidad, afectando el sentido del tiempo, del espacio y de la historia humana, es lo que parece haber inquietado tanto a Durkheim como a Weber, sin que pudieran adelantar cuál sería su resolución. La diferenciación de niveles de Dobbelaere pone también esta cuestión en el centro, al señalar el nivel social como el fundamental cuando hablamos de secularización, y mostrarnos que el resto de los fenómenos podrían desarrollarse de modos diferentes y en momentos y ritmos desacompañados, sin por eso afectar la validez general de la problemática. Ahora bien, si todas las “esferas de valor” parecen haberse autonomizado en las culturas de la Europa moderna, la confrontación entre la política y la religiosa por la definición de las instituciones que regirían la vida de las sociedades europeas aparece vista desde aquí como un tema mayor, que nos conduce a mirar más de cerca las cuestiones de la laicidad.

El recorrido que venimos haciendo al mismo tiempo ha vinculado las tesis de la secularización con la modernidad, nos ha conducido a historiarla, y por lo tanto a pensarla en plural, despojando de su privilegio normativo a la modernidad centroeuropea de la que venimos hablando; y desde allí ha abierto un planteo nuevo, complejo de resolver, en torno

a lo que definiría a la modernidad como tal. La idea de un proceso lineal de secularización universal que acompaña una modernización universalmente homogénea parece definitivamente abandonada. Por esta vía, si ya sabemos que la modernidad religiosa no implica necesariamente la decadencia de la religión y menos aún su desaparición, ni forzosamente su confinamiento al espacio privado, cabe todavía preguntarse si toda modernidad religiosa supone la separación de ambas esferas, o si es factible una modernidad religiosa en la que este espacio de la legitimación de la autoridad política y religiosa permanezca fusionado.

Finalmente, es claro que *secularización* alude en la tradición de las ciencias sociales a procesos sobre todo culturales. Al mismo tiempo, nuestro recorrido nos orienta a distinguir que *laicidad* apunta más bien a conceptualizar procesos políticos. Como también Dobbelaere nos recordaba, el carácter endógeno al cristianismo de *secularización* supone que la misma noción es en parte producto de la interpretación que los agentes religiosos centroeuropeos han hecho de la diferenciación funcional, frente a la que entraron en tensión y a la que se resistieron. Las diversas modernidades serán así también diversas laicidades, como veremos en nuestro próximo apartado. Y si los desarrollos teóricos sólo tienen sentido en tanto se muestren fecundos en el análisis histórico, del que han salido para habilitar comparaciones que modifican y enriquecen la construcción conceptual, la mayor tarea por continuar es la de la investigación de esas diversidades en sus concretos casos históricos.

UNIR PARA DISTINGUIR: LAICIDAD Y DERECHOS

Dentro de la compleja problemática de la secularización, con todas sus zonas grises e indecisas, en los estudios de los últimos diez años se des-

tacan las investigaciones sobre laicidad, conceptualización sociológica más modesta en sus pretensiones, que ha merecido desarrollos específicos y ha ido mostrando una notable capacidad operacional, ya que en la medida en la que se utiliza en nuevos casos, se va redefiniendo y precisando sin perder amplitud de referencia histórica.

Mathias Keonig, centrándose en el análisis del proceso de integración europea y estudiando las reconfiguraciones institucionales a las que ésta ha obligado en los planos del derecho, la política y las identidades, plantea la necesidad de reconocer modos institucionalmente distintos de diferenciación interna de las sociedades, poniendo en duda que lo que fue mostrándose como núcleo de la secularización proveyera una explicación satisfactoria de los fenómenos de separación de lo religioso y lo político. En realidad, sea lo que sea los intentos de explicar en el largo plazo y para el conjunto de las sociedades modernas los procesos de diferenciación, es el estudio de los actores y sus intereses, de las configuraciones institucionales y sus adaptaciones, de las tradiciones culturales *sobre, en y con* las que se producen los fenómenos nuevos, lo que interesa comprender. Una vez más, la confrontación con la historicidad del objeto es el llamado a la realidad para la construcción teórica en las ciencias sociales. Salir de los discursos solemnes sobre la modernidad y la modernización y emprender una vía de sociología analítica sobre procesos sociales que ocurren en el tiempo y el espacio parece hoy más fecundo. Los estudios sobre laicidad van precisamente en esta dirección y van construyendo conceptos que habilitarán quizás una reelaboración completa de la problemática.

Retornemos brevemente a la historia de las palabras, a fin de precisar más la que concierne al término laicidad, para abordar desde otra perspectiva la cuestión de las diferencias entre las tradiciones lingüísticas

implicadas y sus consecuencias en las tradiciones teóricas. Como vimos, *secularism* es el término que se ha utilizado en la tradición anglosajona (que tiene su correspondiente *säkularismus* en la alemana) para designar la afirmación y ampliación de un espacio temporal autónomo de la Iglesia, en el contexto de la división de la cristiandad. *Laïcisme* y *laïcité* en francés y en general sus equivalentes en la tradición latina refieren a luchas políticas de los estados seculares con la Iglesia católica en un proceso posterior a la división de la cristiandad. Incluso *laïcisme* supone en principio el reconocimiento de un derecho de los laicos para gobernar la Iglesia, en el contexto del galicanismo. Los documentos internacionales contemporáneos traducen *laïcité* por *secularism*, y los textos de ciencias sociales de autores anglófonos adoptan raramente por el momento el término *laicity*, que si lo buscamos en los diccionarios de lengua, remite simplemente al “estatus y la influencia de los laicos” (*laic, lay*, no clérigos). Sin embargo, entre algunos de los especialistas de tradición latina que estudian hoy la laicidad, se advierte la preocupación por diferenciar los términos en el ámbito de las ciencias sociales, marcando como ya hemos mencionado la referencia a procesos especialmente culturales en el caso de *secularización*, donde la problemática aparece vinculada a las complejas teorizaciones sobre la modernidad, y reconociendo un ámbito más específico referido a disputas políticas para *laicidad*. Ese ámbito más específico tiene que ver con el reconocimiento y el ejercicio efectivo de derechos, y no casualmente algunos de sus principales teóricos son de origen francés, canadiense-quebequense y mexicano, es decir, de sociedades de tradición católica y donde la cuestión de la laicidad ha sido y es largamente debatida en el espacio público.

Desde la década de 1980, José Casanova, sociólogo de la religión de origen español, residente en Estados Unidos, estudiando el caso particu-

lar de secularización de esta última sociedad, planteó con claridad su diferencia con el proceso europeo y puso de relieve que la modernidad religiosa no está necesariamente relacionada con su confinamiento al espacio privado. Las “religiones públicas” nunca dejaron de ser tales en el mundo moderno, y con las migraciones y los procesos de globalización más bien emergen con fuerza en diferentes lugares del mundo como actores culturales, sociales y políticos. Pero, más aún, las religiones pueden precisamente, como respuesta a la modernidad, acentuar esta dimensión pública e incluso ayudar a la modernidad a avanzar en lo que Habermas llamó su “proyecto inconcluso”. Aunque Casanova no aboga por la distinción entre secularización y laicidad, sus estudios, al centrarse en la cuestión de lo público y lo privado de las religiones, ponen también en el centro del debate la dimensión específica de la laicidad como cuestión política.

No estamos abogando por una separación de la cultura respecto de los análisis políticos para concentrarnos de manera excluyente en lo jurídico e institucional, sino más bien planteando la diferencia de ritmos históricos que una y otra perspectiva de análisis suponen, y por eso proponemos aprovechar la ventaja de no pensar en inglés ni en francés, sino en español, para disponer de ambos términos y explorar las potencialidades hermenéuticas de la distinción de niveles, planos y escalas que habilita una conceptualización diferenciada.

Roberto Blancarte, sociólogo mexicano especialista en el tema, propone a su vez distinguir sociológicamente entre *laicismo* y *laicidad*. Tiene como referencia principal (aunque no exclusiva) el caso de su país, donde el Estado se define laico por ley y ha desarrollado esta posición tempranamente, sobre todo considerando el promedio de América Latina. La distinción tiene precisamente anclaje en las experiencias históricas

especialmente de los países latinos. Si, como Blancarte dice, la laicidad se refiere a un estado de cosas y el laicismo a una actitud combativa para conseguir o mantener ese estado de cosas, es porque ya no buscamos tanto teorizar procesos de larga duración (como son los culturales) en términos de siglos, sino estudiar procesos muy móviles de luchas específicas, relacionadas con el reconocimiento y ejercicio de derechos, enfocando entonces —aunque lo cultural no pueda ser nunca eliminado del análisis social— sobre todo cuestiones jurídicas e institucionales en lo que tienen de políticas. El esquema conceptual tiene además como supuesto que la laicidad no es fruto de procesos inexorables ni definitivos, sino un momento de un proceso social que puede modificarse o negociarse. Y tiene como referencia histórica inmediata las luchas que caracterizaron la conformación de los Estados nacionales en países donde éstos buscaban constituirse o recuperar autonomía frente a instituciones religiosas monopólicas o cuasimonopólicas en términos institucionales, como fueron largamente las de los países de América Latina, o las de Francia o el caso de Quebec frente a la Iglesia católica.

Los países latinoamericanos resultan paradigmáticos precisamente por la diversidad que resulta de un problema común, que es lo que Blancarte ha llamado la “herencia envenenada” que recibieron sus Estados nacionales. Conformados con la fragmentación de las colonias españolas, el derecho de patronato que tenía el rey de España desde la invasión y conquista de América constituyó un obstáculo, un elemento de confusión y de disputa en las relaciones entre los nuevos países y la Santa Sede. El patronato daba al rey de España una serie de prerrogativas, como contraparte de la obligación de asegurar la evangelización de los nuevos territorios descubiertos para Europa. Si bien hubo momentos de tensión y discusiones en torno a si el patronato era un derecho intrínseco de la

Santa Sede o si era una concesión temporal de ésta a la corona española, en la práctica los reyes de España tuvieron un poder completo sobre la Iglesia implantada en América, cuyos asuntos se trataban en el Consejo de Indias, y que en concreto nombraba obispos, fundaba parroquias, organizaba la Iglesia e incidía directamente sobre ella. Al producirse la emancipación, los nuevos gobiernos consideraron en general que la Iglesia continuaría bajo su jurisdicción. Las dificultades para definir esta situación hicieron que la Santa Sede reconociera muy tardíamente las nuevas naciones y que los asuntos eclesiales en América permanecieran paralizados en términos institucionales por un periodo extenso, debilitándose aún más unas Iglesias locales que ya habían sufrido fuertes sangrías de clero durante los procesos de la independencia. Más aún, las Iglesias latinoamericanas no fueron sujetos pasivos en esas décadas, sino que tomaron posición, en muchos casos en contra de la opinión del papado, ya que muchos miembros del clero participaban como actores del proceso revolucionario. Pero lo que nos interesa ahora es que los nuevos gobiernos consideraron en general que —como antes la corona— tenían jurisdicción sobre las Iglesias y pensaban normalmente que la identidad católica era parte natural de la identidad de las nuevas naciones. En estas condiciones, el proceso de laicización no pudo carecer de conflictos en ningún caso. Por esta razón, puede considerarse con Blancarte que el laicismo, entendido como etapa de luchas por la diferenciación y autonomía del poder político respecto del religioso, fue en estos países —como había sido en Francia a partir de la Revolución— una etapa necesaria para avanzar hacia el real ejercicio de la soberanía popular como fundamento del poder político, núcleo para Blancarte de la laicidad.

Lo que había en juego en estas luchas era de orden cultural, y remitía a los principios de división de lo social; pero la escala de análisis es la

de los conflictos jurisdiccionales, las luchas por apropiación de bienes, la pugna por la prerrogativa de definir legítimamente y llevar el registro de la vida o muerte de los habitantes, su existencia, sus vínculos duraderos (registro civil, cementerios, matrimonio civil), es decir, cuestiones jurídicas e institucionales que eran objeto de una lucha entre el Estado y la Iglesia católica, por lo que se comprende bien como el derecho a ejercer la violencia simbólica legítima.

Si la disputa se planteó en este nivel, específicamente legal e institucional, en sociedades que además se caracterizan incluso hoy por la distancia entre las instituciones y el grueso de la población (precisamente por los procesos de imposición cultural que supusieron tanto la invasión y conquista española como las historias de conformación de los Estados nacionales, y las sucesivas modernizaciones posteriores), las luchas por la laicidad, el momento laicista, se desarrolló sin producir necesariamente secularización en términos culturales, en una población que en gran medida hasta hoy continúa reformulando una religiosidad que, con Pablo Semán, podemos llamar cosmológica, en identidades católica, evangélica, afro o aborígen que no impiden los más variados sincretismos. Las instituciones laicas formaron parte de proyectos de transformación social que ejecutaban Estados en formación, que trabajaban en el tiempo para crear ciudadanos a través de la escuela pública, el servicio militar y otros modos de disciplinar la sociedad. La conceptualización de la laicidad nos permite así diferenciar los procesos políticos de las discusiones sobre las modernidades latinoamericanas, precisar el modo en el que en cada caso puede o no hablarse de separación de esferas y enfocar los procesos de democratización que supone el reconocimiento del derecho a la disidencia religiosa, a la pluralidad de creencias y modos de vida, así como al establecimiento de una convivencia políti-

ca sobre bases de soberanía popular, no importa cuál sea la religión de la mayoría.

Hoy, los diversos teóricos reconocen en general un número de principios básicos para definir la laicidad: la separación de Iglesias y Estado; la neutralidad del Estado frente a las diversas religiones; la igualdad de trato de todos los ciudadanos, cualquiera que sea la religión que profesen; tres principios en orden a un objetivo: el respeto efectivo al derecho a la libertad de conciencia y religión.

En esta misma perspectiva de trabajo en el nivel específico de la laicidad, el francés Jean Bauberot y la canadiense Micheline Milot han estudiado los diversos escenarios en los que, más o menos vinculados a modernidades religiosas, es posible encontrar perfiles de laicidad muy diferentes, en países con tradiciones culturales y experiencias de modernización disímiles. Bauberot propone discernir umbrales de laicidad en un modelo en el que debe deslindarse todo el tiempo la tentación de evolucionismo y teleología, pero que ayuda a ordenar una hermenéutica de historias diversas. Milot ha elaborado una tipología para sistematizar conceptualmente los diferentes modelos de laicidad que surgen de comparaciones amplias, donde se incluyen momentos y situaciones de Turquía, Francia, Quebec, Estados Unidos, España, etcétera. Laicidades separatistas, anticlericales, autoritarias, de “fe cívica” o de reconocimiento constituyen tipos ideales no cerrados, sino “estados” de situación en medio de procesos de laicización, donde puede darse el pasaje de uno a otro, o pueden convivir aspectos de diversos tipos en un mismo momento. En cada tipo, los elementos centrales de la laicidad se combinan de modos distintos según tradiciones culturales e historias particulares. Nuevamente, los tipos constituyen una herramienta que facilita la hermenéutica de los casos. Tipos y umbrales se apoyan conceptualmente en los trabajos

clásicos y actuales de la filosofía política que, de Locke a Rawls y de Rousseau a Taylor, han reflexionado sobre la libertad religiosa, la tolerancia y los fundamentos de la democracia.

Estos enfoques nos permiten considerar la laicidad como un aspecto de la democracia —y de los procesos de democratización—, en la medida que es la soberanía popular, y no alguna especie de derecho divino, el fundamento del poder político, y que los derechos de los individuos —entre ellos los de profesar privada y públicamente una religión— son reconocidos como universales. Al mismo tiempo, como afirma la misma Declaración Internacional sobre la Laicidad, firmada en 2005 por 250 intelectuales de 30 países diferentes, la laicidad no es patrimonio de ninguna cultura, nación ni continente, sino que aparece en toda sociedad que quiera armonizar relaciones sociales marcadas por intereses y concepciones morales o religiosas plurales. La deliberación democrática pacífica se propone así como medio y fin de sociedades crecientemente diversas, y obligadas a convivir en un mundo crecientemente comunicado, en cambio constante y enfrentado a desafíos globales.

FUENTES CONSULTADAS

- BERGER, Peter (1999) [1967], *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairós.
- DURKHEIM, Emile (1969) [1913], “Le sentiment religieux a l’heure actuelle”, *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 27, pp. 73-77.
- _____ (1908), “Débat sur la possibilité d’une science religieuse”, en E. Durkheim, *Textes II. Religion, moral, anomie*, París, Minuit.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

Epistemología y teoría de las ciencias sociales

BACHELARD, Gaston (1989), *Epistemología*, Barcelona, Anagrama.

LAHIRE, Bernard (2006), *El espíritu sociológico*, Buenos Aires, Manantial.

MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007), *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.

ORTIZ, Renato (2004), *Taquigrafiando lo social*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

PASSERON, Jean Claude (2011), *El razonamiento sociológico, el espacio comparativo de las pruebas históricas*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Los clásicos

ARONSON, P. y E. Weisz (2005), *Sociedad y religión, Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Buenos Aires, Prometeo.

BAUBEROT, J. (1990), “Notes sur Durkheim et la laïcité”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 69, núm. 1, pp. 151-156.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine (1995), “Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d’interprétation de la sociologie des religions de Max Weber”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 89, enero-marzo, pp. 61-81.

DE IPOLA, Emilio (1997), “La apuesta de Durkheim”, en Emilio de Ipola, *Las cosas del creer*, Buenos Aires, Ariel.

DURKHEIM, Emile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.

_____ (1975), *Textes II, Religion, morale, anomie*, París, Minuit.

- GROSSEIN, J-P. (1996), “Présentación”, en M. Weber, *Sociologie des religions*, París, Gallimard.
- KANT, Immanuel (1999), “Respuesta a la pregunta ‘¿Qué es la ilustración?’”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, pp. 63-71.
- _____ (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.
- LÖWY, Michael (1995), “Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 89, núm. 1, pp. 41-52.
- WEBER, Max (1983), “Excurso”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo 1, Madrid, Taurus.

La problemática de la secularización

- BERGER, Peter (1967), *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairós.
- CASANOVA, José (2006), “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review*, primavera-verano, pp. 7-22.
- _____ (1994), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- CIPRIANI, Roberto (2003), “Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?”, *Social Compass*, núm. 50, pp. 311-315.
- DAVIES, Grace (2004), “New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective”, *Social Compass*, núm. 51, pp. 73-84.
- DOBBELAERE, Karel (2000), “From Religious Sociology to Sociology of Religion: towards Globalization?”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 39, núm. 4, pp. 433-447.
- _____ (1999), “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, pp. 229-247.

- _____ (1984), “Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences”, *Social Compass*, núm. 31, pp. 199-219.
- DOMÍNGUEZ, José Mauricio (2009), “La modernidad contemporánea en América Latina”, *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, núm. 25, diciembre, CLACSO.
- EISENSTADT, S. N. (2001), “Modernidades múltiples”, *Sociología, problemas e prácticas*, núm. 35, pp. 139-163.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), “Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l’opérationnalité sociologique d’une métaphore problématique”, *Social Compass*, núm. 52, pp. 295-308.
- _____ (2003), “Pour une sociologie des ‘Modernités religieuses multiples’ Une autre approche de la ‘Religion invisible’ des sociétés européennes”, *Social Compass*, NÚM. 50, PP. 287-295.
- KOENIG, Matthias (2008), “Vitalité religieuse et mécanismes de sécularisation institutionnelle en Europe”, *Social Compass*, núm. 55, pp. 217-229.
- LEE, Raymond (2008), “La fin de la religion? Réenchantement et déplacement du sacré”, *Social Compass*, núm. 55, pp. 66-83.
- LÖWY, Michael (1996), *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.
- MALLIMACI, Fortunato (ed.) (2008), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos.
- _____ (2008), “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política”, en Fortunato Mallimaci (ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos.
- PRANDI, Reginaldo (2008), “Religions and Cultures: Religious Dynamics in Latin America”, *Social Compas*, núm. 55, pp. 264-274.

- SEMAN, Pablo (2007), “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur”, en M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, ACSRMB/Biblos.
- STEIL, Carlos Alberto (2010), “Catolicismo e ciencias sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo”, *Sociologias*, año 12, núm. 23, enero-abril, pp. 354-393, Porto Alegre.
- _____ (2001), “Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso”, *Ciencias sociais e religião*, año 3, núm. 3, pp. 115-129, octubre, Porto Alegre.

Estudios sobre laicidad

- BAUBEROT, Jean (2008), *Une laïcité interculturelle*, Québec, L'aube.
- _____ (2007), *Les laïcités dans le monde*, París, PUF.
- _____ y M. Milot (2011), *Laïcités sans frontière*, París, Seuil.
- BLANCARTE, Roberto (2008), “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 1, enero-abril, pp. 139-164.
- _____ (2004), “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, núm. 24, pp. 15-27, Zaragoza.
- Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI*, Red Iberoamericana por las libertades laicas, disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf>, consultada el 20 de febrero de 2013.
- GAMPER, Daniel (2009), “Razón pública y religión en el contexto post-secular”, *Enrahonar*, núm. 43, pp. 111-130.
- MILOT, Micheline (2009), *La laicidad*, Madrid, CCS.

UNA REFORMA INCUMPLIDA.
LA DISPUTA POR LA FE
EN EL ESCAPARATE ELECTRÓNICO

RAÚL TREJO DELARBRE

Cada año, con puntualidad y sin excusa, la televisión acompaña, reproduce y magnifica la tradición religiosa más importante que se mantiene entre los mexicanos. Desde la noche del 11 de diciembre y hasta las primeras horas del 12, las cadenas de la televisión privada transmiten las “Mañanitas” a la Virgen cantadas por artistas que se alternan para ser vistos en la Basílica de Guadalupe.

Cualquier observador externo que mirase la televisión durante esas horas aseguraría que en México la Iglesia católica tiene pleno acceso a los medios electrónicos de comunicación. La difusión nacional de un festejo religioso no es común en el mundo. Mucho menos en un país en donde, según la ley, la transmisión de actos religiosos solamente puede ocurrir de manera extraordinaria.

Las Mañanitas guadalupanas, que se han vuelto costumbre para una sociedad que las mira cada año incluso independientemente de sus convicciones religiosas, son una de las más vistas pero no la única de las expresiones de hegemonía ideológica y exposición mediática que ejerce la Iglesia católica en México. Aunque la ley dice que están prohibidas, en el país hay estaciones de televisión y radio en manos de corporaciones religiosas. Los programas de corte confesional abundan tanto en los medios electrónicos que, tan sólo entre 2006 y 2012, se multiplicaron en más de 2000 por ciento. A pesar de las restricciones

legales, la Iglesia católica dispone de ancho y constante acceso a los medios de comunicación.

En muchos de los sistemas de televisión de paga por todo el país puede sintonizarse “María Visión”, un canal dedicado a transmitir contenidos religiosos. La Iglesia católica tiene participación directa en ese canal de televisión, a pesar de que la ley en materia de cultos religiosos prohíbe que las asociaciones de esa índole participen en la administración de medios de comunicación —excepto periódicos y revistas.

La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público señaló en 1992, cuando fue promulgada, dos restricciones esenciales al acercamiento de las Iglesias a los medios de comunicación. No pueden tener medios de comunicación y la transmisión de actos de culto religioso debe ser autorizada por el gobierno.

Ambas limitaciones han sido mitigadas gracias a una complaciente política del Estado mexicano hacia las Iglesias, en especial la católica. El acceso a medios de radiodifusión por parte de las corporaciones religiosas que así lo desean es cotidiano y creciente.

NULA DISCUSIÓN SOBRE IGLESIAS Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

El impedimento para que las Iglesias sean propietarias de medios de comunicación fue admitido prácticamente sin rechazo alguno, al menos de manera pública, entre las fuerzas políticas que aprobaron el 7 de julio de 1992 la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. En diciembre del año anterior, a iniciativa del Partido Revolucionario Institucional y enfáticamente impulsada por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, el Congreso de la Unión había aprobado la reforma constitucional que,

entre otros cambios, institucionalizaría las asociaciones religiosas y permitiría que los ministros de culto pudieran votar en elecciones, aunque no tendrían derecho a ser candidatas en ellas.

La reforma al artículo 130 y a otros de la Constitución política, promulgada en enero de 1992, requería de una ley reglamentaria. Durante toda la primera mitad de ese año fue tema de discusión y negociaciones entre el gobierno y las Iglesias, especialmente la Iglesia católica. Pero, si bien algunos aspectos de esa legislación suscitaban polémicas, el tema específico de la relación entre asociaciones religiosas y medios de comunicación no se debatió de manera abierta, ni extensa.

En junio de 1992, cuatro partidos políticos presentaron sendas iniciativas de ley reglamentaria en materia de asociaciones religiosas. El Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) propuso que las Iglesias pudieran “hacer uso de la prensa, radio, televisión, cinema y cualquier otro medio de comunicación, en favor de la integridad de la familia sujetándose a preceptos que la autoridad ordene; pero no podrán adquirir a nombre propio órgano de comunicación, excepto los impresos”.¹ Se trataba de una sugerencia singular porque, aunque aparentemente disponía el acceso de las Iglesias a los medios, lo condicionaba a un vago compromiso con “la integridad de la familia”.

El Partido de la Revolución Democrática (PRD) postulaba en el artículo 15 de su iniciativa: “Las asociaciones religiosas no tendrán capacidad para ser titulares de concesiones del espacio aéreo para operar estaciones de radio y televisión”. Era claro el rechazo del PRD a que las Iglesias tuvieran medios de radiodifusión en propiedad, aunque la precisión acerca de las “concesiones del espacio aéreo” se refería a la televisión y radio

¹Las iniciativas de ley reglamentaria para las asociaciones religiosas presentadas por PARM, PAN, PRD y PRI, aparecen en García Ugarte, 1993.

abiertas y no a canales de televisión o radio en sistemas codificados que se difunden por cable u otras vías. Por otra parte, el PRD proponía: “La transmisión de los actos de culto a través de la radio o la televisión quedarán sujetos a lo establecido en la Ley de Radio, Televisión y Cinematografía”. Sin embargo, esa iniciativa no era acompañada de una propuesta de reformas para que la Ley Federal de Radio y Televisión incluyera la regulación de programas religiosos. Y no ha existido una “Ley de Radio, Televisión y Cinematografía”.

El Partido Acción Nacional (PAN) presentó su propia iniciativa de ley reglamentaria para las asociaciones religiosas, pero en ella no mencionaba a los medios de comunicación. No proponía más acceso, ni restricciones a las Iglesias en los medios. Nada.

Por su parte, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) elaboró una iniciativa que fue tomada como documento básico en la elaboración del dictamen que sería aprobado por la Cámara de Diputados. El PRI propuso en el segundo párrafo del artículo 16 de su iniciativa: “Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso”. Esa disposición vetaba el acceso de asociaciones religiosas a licencias de radio y televisión bajo el régimen de concesión, que es la figura que la ley en esa materia establece para las estaciones de carácter comercial. Sin embargo, dejaba abierta la posibilidad de que alguna Iglesia obtuviera un permiso, que es el régimen de licencias para estaciones de radio o televisión sin fines lucrativos.

El artículo 21 de la iniciativa del PRI reiteraba la disposición del artículo 24 constitucional para que los actos religiosos de culto público se reali-

zaran de manera ordinaria en los templos y sólo de manera excepcional fuera de ellos. La difusión de tales ceremonias en medios de comunicación electrónicos tendría que ser previamente autorizada: “Las asociaciones religiosas únicamente podrán, de manera extraordinaria, transmitir o difundir actos de culto religioso a través de medios masivos de comunicación no impresos, previa autorización de la Secretaría de Gobernación”.

Era claro que tres de las cuatro iniciativas proponían inhabilitar a las Iglesias para poseer medios de radiodifusión, aunque descuidaran detalles como la existencia de dos regímenes en la asignación de frecuencias. En todo caso, el tema de las asociaciones religiosas y los medios parecía tener tal consenso que no se le mencionó en el dictamen que la Comisión de Gobernación y Puntos Constitucionales presentó al pleno de la Cámara de Diputados el 8 de julio de 1992.

No había una sola palabra acerca de tales asuntos en la exposición de motivos de la iniciativa, que sería finalmente aprobada el 8 de julio de 1992. En el proceso de dictaminación, la propuesta del PRI en los temas que hemos mencionado experimentó dos cambios. Al artículo 16, que, como ya señalamos, prohibió la asignación de concesiones de radiodifusión para asociaciones religiosas o ministros de culto, se añadió que tampoco podrían “adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva”.

Esa adición hizo más eficaz el veto a la propiedad de medios por parte de las Iglesias. En la propuesta priista se especificaba que la prohibición era válida para estaciones de radio y televisión. El dictamen que resultó de la discusión entre diputados de los partidos amplió esa definición y, quizá sin quererlo, se adelantó a la diversificación de medios de comunicación que tendríamos una década más tarde. Al imposibilitar la participación de las Iglesias en la posesión o gestión de “cualquier medio

de comunicación masiva”, el Poder Legislativo incluye los sistemas de propagación de contenidos que no son, formalmente, radio o televisión.

Esa precisión es de importancia singular porque la Ley Federal de Radio y Televisión solamente define como radiodifusión la que se realiza de manera abierta. Según la legislación mexicana, la televisión por cable o satélite no es televisión porque no se difunde en frecuencias abiertas de radiodifusión. Resulta absurdo, pero ésta es una de las muchas consecuencias del estancamiento legislativo para los medios de comunicación. La Ley Federal de Radio y Televisión fue elaborada a fines de los años cincuenta del siglo pasado y promulgada a comienzos de 1960, cuando no existían, o no eran ampliamente conocidas, la televisión por cable o por satélite.

Por otro lado, la taxativa para que las Iglesias tengan “cualquiera de los medios de comunicación masiva” tiene variadas implicaciones. Como resultado de esa disposición, ninguna asociación religiosa puede ser propietaria de un periódico o una revista de información general, ni de una productora o una sala cinematográficas. Si esa restricción fuera interpretada con rigor, podría extenderse a la propiedad y administración de sitios en Internet, dependiendo de cómo se defina los medios de comunicación de masas. En todo caso, como veremos más adelante, las limitaciones que establece el artículo 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas en materia de propiedad de medios de comunicación son cumplidas a medias y en algunas ocasiones resultan francamente desatendidas. Y la restricción del artículo 21 según la cual sólo de manera excepcional serían autorizadas transmisiones religiosas por televisión y radio, fue crecientemente transgredida por el gobierno federal, especialmente entre 2006 y 2012.

La otra modificación realizada en el camino entre los partidos y la comisión dictaminadora fue una precisión en el artículo 21. A la exigencia para que los actos religiosos únicamente se difundan en medios de comunicación cuando tales transmisiones haya sido aprobadas por el gobierno, se añadió: “En ningún caso, los actos religiosos podrán difundirse en los tiempos de radio y televisión destinados al Estado”. Se evitaba, así, que el Estado fuera intermediario en la propaganda de las Iglesias. Y también se impedía que el espacio asignado al propio Estado en los medios de radiodifusión fuera utilizado en beneficio de grupos particulares. Esas precisiones no incomodaban a las Iglesias, especialmente a la católica. La jerarquía eclesiástica no tenía interés en acceder a los tiempos oficiales en radio y televisión sino a los horarios estelares que son manejados por las empresas de ese ramo.

VETO A LA PROPIEDAD DE MEDIOS, PROPUESTO POR VARIOS PARTIDOS

La Cámara de Diputados discutió esa ley entre el 7 y el 8 de julio de 1992. Acerca de la restricción a la propiedad de medios de comunicación señalada en el artículo 16, hubo solamente dos intervenciones. El Partido Acción Nacional, por medio del diputado José Raúl Hernández Ávila, dejó un tímido registro de su desacuerdo con esa proscripción:

El segundo párrafo del artículo 16 de la ley que se discute, establece limitaciones y facultades a las asociaciones religiosas referentes a la difusión que pretendan hacer de sus doctrinas, creencias o ideologías a través de los medios masivos de comunicación.

En primer término, el Partido Acción Nacional advierte que existen limitaciones al derecho a difundir estas ideas, cuando se establece la prohibición a las asociaciones religiosas para adquirir, poseer o administrar concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión y medios de comunicación masiva en general.

Sin embargo, considerando que, como lo ha reconocido ya aquí algún diputado de la mayoría en este debate, las leyes no pueden ser inmutables y, considerando también el marco de esa historia a la que se han hecho hoy igualmente varios referencias, los mexicanos habremos de observar en el futuro inmediato la aplicación, riesgos y consecuencias de la Ley Reglamentaria que esta honorable Cámara de Diputados discute en esta sesión, para que, en su caso, propongamos las modificaciones pertinentes.

Desde luego estas restricciones dejan a salvo el derecho de las asociaciones religiosas a transmitir actos de culto religioso a través de medios de comunicación no impresos, derechos ya señalados en el artículo 21 de esta misma ley.²

Ésa sería la actitud que asumirían los dirigentes de la Iglesia católica en México. No les gustaba la negativa legal a que poseyeran o manejaran medios de comunicación. Pero, sin restarle importancia y aunque no dejarían de señalar su contrariedad al respecto, consideraban que dicha limitación podría ser revisada en otro momento.

El PRD propuso atenuar la prohibición a la presencia de las Iglesias en medios de comunicación impresos y sugirió que, además de publicaciones de carácter religioso, las Iglesias pudieran tener periódicos y revistas culturales. El diputado Oscar Pimentel González, del Partido Revolucionario Institucional, rechazó ese cambio: “Entendemos por ello

²Cámara de Diputados, 1992.

que el objeto de las asociaciones es evidentemente de carácter religioso, y que ampliar el sentido para las publicaciones de carácter impreso que se permiten en la ley, ampliarlo a que esas publicaciones fueran de carácter educativo y cultural, sería desviar el objeto de estos medios”.³

Acerca del párrafo del artículo 21 que hace obligatoria la solicitud al gobierno federal para la transmisión de ceremonias religiosas por radio o televisión, no hubo una sola alusión en la discusión de ese dictamen.

A la siguiente semana, el Senado de la República conoció y aprobó la minuta sobre esa iniciativa que recibió de los diputados. En las alocuciones sobre esa ley no hubo referencias a la relación de las Iglesias con los medios de comunicación.⁴

La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público fue publicada en el *Diario Oficial* el 15 de julio de 1992. Los artículos con referencias a la relación entre Iglesias y medios de comunicación quedaron así:

Artículo 16 [...] Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso.

Artículo 21 [...] Las asociaciones religiosas únicamente podrán, de manera extraordinaria, transmitir o difundir actos de culto religioso a través de medios masivos de comunicación no impresos, previa autorización de la Secretaría de Gobernación. En ningún caso, los actos religiosos podrán difundirse en los tiempos de radio y televisión destinados al Estado.⁵

³*Idem.*

⁴Senado de la República, 1992.

⁵DOF, 1992.

La jerarquía de la Iglesia católica reaccionó con precaución ante la Ley de Asociaciones Religiosas. Las modificaciones constitucionales le habían beneficiado con un viraje histórico respecto de las Leyes de Reforma decimonónicas. Frente a esos cambios, restricciones como las que estableció la ley reglamentaria fueron menores y pasaron a formar parte de la agenda a mediano plazo del poder eclesiástico.

En una *Declaración* del 13 de agosto de 1992, la Conferencia Episcopal Mexicana sostuvo:

Hemos esperado con interés esta ley reglamentaria, pues necesitamos un marco legal que posibilite el ejercicio del derecho a la libertad religiosa de los creyentes en nuestra patria. Queremos reconocer los principales aciertos de la misma, señalar algunas limitaciones y, sobre todo, manifestar nuestro deseo de que esta nueva etapa de la vida de la Iglesia que hoy se inaugura, redunde en beneficio de todos los mexicanos.⁶

El cuidadoso documento de los obispos mexicanos no se refirió de manera directa a la imposibilidad para tener estaciones de televisión y radio, ni a la obligación de requerir permiso de la Secretaría de Gobernación cada vez que quisieran transmitir contenidos religiosos en medios electrónicos. Pero después de ponderar los cambios legales favorables a las Iglesias, deploraron: “La nueva ley reglamentaria no carece de limitaciones y ambigüedades. Esto lo atribuimos no sólo a la imperfección de toda obra humana, sino principalmente a la inexperiencia en este terreno; por mucho tiempo esta materia se consideró como tabú y el que podríamos llamar ‘Derecho eclesiástico del Estado mexicano’ prácticamente no existía”.

⁶CEM, 1992.

Los obispos se quejaron de las restricciones a la enseñanza religiosa en las escuelas y del veto para tener medios de comunicación: “Podemos también señalar en la legislación algunas medidas y expresiones que denotan desconfianza y hasta recelo, como si la Iglesia, en particular la jerarquía eclesiástica, anduviera a la caza de riquezas o en búsqueda del poder político o de prestigio social”.⁷

Los dirigentes de la Iglesia católica no iban a descalificar la nueva ley debido a restricciones específicas que les imponía. Pero tampoco dejaron de lamentar los impedimentos para enseñar la religión de manera oficial y tener medios de radiodifusión propios. En opinión de una estudiosa de las tensiones entre Iglesia y Estado: “La demanda de la jerarquía de reformar lo reformado continuará hasta que se conceda y desaparezca la discrecionalidad de la Secretaría de Gobernación, se le permita la propiedad de medios de comunicación y se establezca la doctrina cristiana obligatoria en todos los planes de estudio”.⁸

Dentro de la jerarquía eclesiástica, que no es homogénea, había grupos de interés que cultivaron mayores esperanzas acerca de la apertura que la ley reglamentaria les permitiría disfrutar en los medios de comunicación. Al tener más expectativas, su decepción fue mayor. Ése fue el caso del obispo Samuel Ruiz, que un año y medio más tarde adquiriría mayor fama pública debido a su cercanía con los dirigentes del Ejército Zapatista. Una investigación sobre aquellos cambios en el orden jurídico mexicano recogió esta crónica:

Las expectativas que algunos obispos mostraban a la prensa antes de la promulgación de la LARCP no han sido del todo cumplidas. Nos referimos

⁷*Idem.*

⁸García Ugarte, 1993: 139.

especialmente a la relación entre el factor religioso y los medios de comunicación. En tal sentido, el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, hizo notar “indefiniciones” y “ambigüedades” en la LARCP y calificaba de “absurdo que el Estado defina que existe libertad plena para la libertad de expresión, y limite el uso de los medios de comunicación a las Iglesias”.⁹

MARÍA VISIÓN, AMBICIOSO Y PORFIADO PROYECTO DE COMUNICACIÓN

La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público apareció en el *Diario Oficial de la Federación* el 15 de julio de 1992. Tan sólo 15 meses más tarde, en contravención a ella, la Iglesia católica puso a funcionar un canal de televisión.

La disposición legal que les prohíbe a las asociaciones religiosas ser propietarias de medios de radiodifusión fue un acicate para el establecimiento de Claravisión, que más tarde cambiaría de nombre para llamarse María † Visión. Se trata de un canal de orientación, compromisos e identidad definidos en la jerarquía de la Iglesia católica.

No es una emisora con señal abierta pero sí un canal con producción propia, dedicada exclusivamente a la difusión de contenidos religiosos. Claravisión fue creado por los esposos Mónica Alemán Magnani y Emilio Burillo Azcárraga a través de la empresa Televisión Comunal de México y comenzó a transmitir, por televisión de cable, el 1º de noviembre de 1993 en Toluca.

Emilio Burillo es primo de Emilio Azcárraga Jean, dueño de Televisa. Su hermano Alejandro Burillo Azcárraga preside el Grupo Pegaso, que se dedica al negocio de las telecomunicaciones. Emilio Burillo Azcárraga

⁹Flore-Saiffe, 2002: 466. La declaración del obispo Ruiz es tomada de *El Universal*, sin fecha específica.

nació en 1956, estudió cine y televisión en Los Ángeles y desde los 23 años su actividad empresarial estuvo relacionada con Televisa, primero como funcionario de ese consorcio y más tarde como contratista y, a la vez, proveedor de servicios. Fue director general de los canales 5 y 8 (luego canal 9) de Televisa. Más tarde fundó el Centro Qualli de Post Producción, en donde tenía participación su tío Emilio Azcárraga Milmo, dueño de Televisa hasta su muerte en 1999 y que ofrecía servicios a ese consorcio. Ha manejado las empresas de cable Cable Net, que ofrecen televisión de paga en distintos sitios.¹⁰ TV Comunal de México, la razón social bajo la cual fue creada Claravisión, también distribuye televisión por cable.

La esposa de Emilio Burillo y cofundadora de María Visión, Mónica Alemán Magnani, es hija de Miguel Alemán Velasco, quien fue presidente de Televisa entre 1986 y 1989. Posteriormente, Alemán Velasco se separó de ese consorcio para dedicarse a la política activa (fue gobernador de Veracruz) y más tarde a otros negocios.

Formalmente, María Visión es un canal de seculares. Sin embargo, al explicar su perfil e historia, esa emisora subraya la participación de la Iglesia desde su planeación, cuando “fue apoyado en todo momento [por] don Adolfo Torres Romero, entonces obispo de Toluca”.¹¹

En agosto de 2000, las instalaciones de ese canal eclesiástico fueron trasladadas a la Ciudad de México. Según se ha dicho, Burillo quería presentar la televisora como canal de la Basílica de Guadalupe.¹² Fue entonces cuando modificó su nombre para llamarse María Visión. El proyecto para vincularse a la imagen de la Guadalupana no prosperó,

¹⁰*Europa Press*, 2010.

¹¹María Visión, s/f.

¹²Moch, 2010a.

pero, sea cual fuere la causa del cambio de residencia, el canal permaneció en el Distrito Federal durante casi todo el sexenio del gobierno del presidente Vicente Fox.

Si en la capital de la República no encontró el respaldo social que buscaban sus promotores, en cambio en la zona del país en donde la jerarquía católica es más conservadora María Visión halló su sitio: “De la mano de María y tras grandes esfuerzos, en febrero de 2006 el arzobispo de Guadalajara, cardenal Juan Sandoval Íñiguez, bendijo las instalaciones de María † Visión en el centro de Zapopan, frente la Basílica, siendo la gran invitada la venerabilísima imagen de la Virgen de la Expectación”.¹³

Aquel 2 de febrero de 2006, el cardenal jalisciense Sandoval Íñiguez auguró: “Se enciende una luz que va a llevar a muchas almas un mensaje positivo de salvación y la alegría de la esperanza cristiana”. Pidió “dar todo el apoyo a este nuevo instrumento evangelizador, que hará posible que María llegue al corazón de sus hijos y los atraiga hacia Cristo”. Y, de acuerdo con la crónica que publicó el semanario de la arquidiócesis de Guadalajara, “abundó en que la creación de un canal de televisión como ‘María Visión’ es posible gracias a la libertad que tienen los laicos de poseer medios de comunicación, derecho que el matrimonio Burillo Alemán ejerce para bien de todos los católicos de Guadalajara y del país entero”.¹⁴

María Visión difunde su señal por satélite, para ser incorporada a sistemas de televisión de paga (cable y satélite) en diversos sitios del país. El sistema satelital Sky, propiedad de Televisa, le da cobertura nacional a través del canal 257. El hecho de tener ese alcance no significa que María Visión reúna audiencias numerosas. En los sistemas de televi-

¹³María Visión, s/f.

¹⁴Zepeda de León, 2006

sión de paga, que ofrecen varias docenas de opciones, la audiencia se fragmenta. La singularidad de María Visión no radica en la amplitud de sus públicos sino en el tipo de programación que ofrece y en el hecho mismo de que, tratándose de un canal de la Iglesia católica, funcione sin contratiempos, a pesar de la disposición legal que expresamente prohíbe las estaciones en manos de asociaciones religiosas.

La producción propia de María Visión —parte de la cual exporta a otros países— es abundante pero monótona. Todas sus series comparten el propósito de promover la fe religiosa. En el sitio www.mariavision.com aparece un inventario de 65 programas de esa televisora. Ésta es la descripción que allí se ofrece de 15 de ellos.

A corazón abierto: “Tiene como misión descubrir a los tele auditores que Cristo tiene una puerta abierta: la Herida de su Corazón traspasado; un Corazón vivo, fuente de misericordia, gracia y santidad, que quiere derramarse y dar nueva vida a quienes, a su vez, se abren a Él”.

Alégrate: “Es un programa que proporciona al televidente formación humana integral para motivarle al crecimiento personal bajo la mirada de Dios. Un programa con ideas prácticas para desarrollar virtudes humanas”.

Amor que salva: “Dar a conocer la Espiritualidad de la Cruz, como un modo concreto de seguir a Jesús, desde sus diferentes instituciones y carismas, como camino para vivir nuestra fe Católica de manera comprometida y desde nuestros diferentes estados de vida, es el objetivo de este programa”.

Catecismo católico: “Necesitamos esforzarnos por conocer más nuestra doctrina por medio del Magisterio de la Iglesia, con particular empeño en el Catecismo católico, la Doctrina Social, Encíclicas, exhortaciones apostólicas y cartas; abrir nuestro corazón al amor en Cristo, conociendo la obra del Espíritu Santo en nuestra inteligencia”.

La divina misericordia: “Una oración para ganar la promesa de ver bendecidas a nuestras familias, atendidas nuestras necesidades, convertidos a los pecadores, fervorosos”.

Encuentros: “Misión Formar doctrinalmente al auditorio. Promover el apostolado personal con parientes y amigos. Seguir el año litúrgico. Explicar cada tiempo, en su momento preciso. Explicar las solemnidades, y fiestas del año. Conmemorar las fiestas Marianas y comentar el Santoral conforme se vaya cumpliendo”.

Entre amigos: “Jóvenes seminaristas de Guadalajara comparten el Evangelio y promueven con alegría y dinamismo las vocaciones sacerdotales y religiosas”.

Fe y razón: “Reflexionar sobre la necesidad de poner en práctica el cristianismo que profesamos. Jesús nos exhorta a guardar sus mandamientos y no sólo a creer en Él, nos pide que amemos y no sólo que escuchemos. El cristianismo es un acontecimiento que realmente ha ocurrido en la historia humana y su enseñanza ha marcado más que ninguna otra enseñanza la civilización humana”.

Impulso del corazón: “Brindar un espacio de formación a todos los fieles interesados en clamar al Señor a través de la oración de intercesión, uniéndonos en un mismo corazón y una sola alma todos aquellos que aman al pueblo de Dios y están dispuestos a orar por él, dando un servicio a la Iglesia Diocesana y poniendo al servicio de Dios los carismas propios de los intercesores siendo luz y sal dentro de nuestra sociedad”.

Matrimonio un proyecto de Dios: “Mediante charlas secuenciales debidamente estructuradas, se proporcionan experiencias y reflexiones para fortalecer y orientar positivamente a quienes viven el santísimo Sacramento del matrimonio, porque la idea es que todos, no importa la edad, logremos

alcanzar las gracias y beneficios de quienes viven su amor de la manera como Dios lo tiene diseñado”.

Santa Misa: “La Misa es el medio principal que Dios ha establecido para aplicar los méritos que Cristo ganó en la Cruz para toda la humanidad. Para recibir todos los méritos disponibles es necesario participar con fe. Cuanto más fe se viva la Santa Misa, mayor gloria se le ofrece a Dios y mayor la gracia que se recibe, no sólo para los participantes sino para la humanidad”.

Santísimo sacramento: “Acompaña en vivo a Jesús Eucaristía, presente en tu hogar para escucharte y atender tus peticiones en la Adoración”.

Santo Rosario: “Consta de La contemplación, El Padre Nuestro, El Ave María, El Gloria, ‘familia que reza unida, permanecerá unida”’.

Señor, quédate en mi barrio: “Un grupo de carnales de Barrios Unidos en Cristo, intenta ofrecer con su música y testimonio, un camino a personas con problemas de adicciones”.

Urgente llamado a la santidad: “Lograr que nuestro mundo materialista y hedonista llegue a la conciencia del llamado de Jesús: ‘Ser perfectos como vuestro Padre Dios es perfecto’ y la invitación de San Pablo: ‘Si habéis resucitado con Cristo buscad las cosas de arriba, gusten los bienes del cielo, no los de la tierra’. Todos estamos llamados a la santidad”.

OPACIDAD DEL GOBIERNO, O ENSAYO, ANTE EL CANAL DE LA IGLESIA CATÓLICA

María Visión se ha convertido en un enclave de comunicación multimediató. Además de la producción y transmisión de programas televisivos, mantiene un sitio en Internet a través del cual difunde esos contenidos, vende artículos promocionales y hace proselitismo religioso. Por otra

parte y aunque tiene una estructura diferente, desde 2003 transmite en Guadalajara —y luego en otros sitios del país— la cadena Radio María, de la que nos ocupamos más adelante.

Esos proyectos de comunicación religiosa se han desarrollado a contracorriente de la legislación y con el visto bueno de autoridades federales, estatales y municipales. El surgimiento de María Visión ocurrió, como hemos apuntado, muy poco después de que entró en vigencia la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Es una circunstancia que los creadores de dicha televisora no ignoraban. Años después, han podido ufanarse:

No obstante las dificultades que fueron surgiendo debido a las leyes que regulan la programación televisiva en México, se obtuvo la concesión para mantener al aire este medio evangelizador. Y, a la par, brotaron nuevas inquietudes con el afán de mejorar los contenidos de los programas y ofrecer una mejor imagen de la Iglesia evangelizadora. De esta manera, Clara Visión extendió su trabajo más allá de la transmisión televisiva, integrando otras expresiones de evangelización como el apoyo directo a grupos misioneros y la Línea de Auxilio Espiritual, que durante las 24 horas del día orienta y atiende problemas humanos y espirituales del Pueblo de Dios.¹⁵

El trabajo de María Visión ha sido público. Ni sus contenidos de carácter religioso ni sus propósitos de proselitismo católico han sido disimulados. Sin embargo, la existencia de ese canal de televisión, cuya señal a través de sistemas de cable llega a todo el país, ha suscitado escasos cuestionamientos durante los 20 años que casi cumple. Por lo general, ni los grupos y ciudadanos que reivindican el laicismo en la vida

¹⁵María Visión, s/f.

pública ni aquellos que se preocupan por el desempeño de los medios de comunicación han manifestado inquietudes ante el funcionamiento de un canal de televisión cuya existencia misma contradice la legislación para las asociaciones religiosas en materia de acceso a la radiodifusión.

Una de las pocas excepciones en ese panorama de ignorancia, indiferencia o resignación ante el despliegue de los proyectos comunicacionales de la Iglesia católica ha sido el escritor Jorge Moch, que en junio de 2010 dedicó tres artículos a ese tema en “La Jornada Semanal”. En uno de ellos ese autor relata el silencio de las autoridades a las que acudió en busca de explicaciones acerca del funcionamiento de María Visión:

Nadie en la Secretaría de Gobernación ha sido capaz de responder las importunas preguntas de este escribidor acerca de por qué se permite a María Visión llevar el culto católico en varias de sus modalidades —prédicas, rezos, instrucción religiosa, eucaristías y en general una nutrida y predecible liturgia— a un medio masivo de comunicación, violando flagrantemente el artículo 24 constitucional y su ley reglamentaria y, de manera más específica, el artículo 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.¹⁶

Evidentemente, el funcionamiento de María Visión no ha sido posible sin la aquiescencia del gobierno. Cuando ese canal estaba cumpliendo tres años, el especialista Bernardo Barranco opinó que se trataba de “un ensayo tolerado por el gobierno, con el que está tentando a la opinión pública para ver hasta dónde tolera”.¹⁷

Si de eso se trata, la existencia de María Visión ha confirmado la tolerancia, o la indolencia, de la mayor parte de la sociedad mexicana

¹⁶Moch, 2010b.

¹⁷Herrera, 1996.

hacia los medios de comunicación en manos de la Iglesia católica. María Visión no ha alcanzado audiencias multitudinarias, pero su función primordial, para la jerarquía eclesiástica, es el hecho de que está allí, disponible aunque sea únicamente en televisión de paga e incrementando su capacidad de producción incluso para nutrir su expansión en otros países.

Mientras tanto, la utilidad de ese canal de televisión puede tener expresiones paradójicas, o infrecuentes. En 2007, el obispo de Cuernavaca, Florencio Olvera Ochoa, aseguró que el gobierno de Morelos planeaba “regenerar a delincuentes menores y de alta peligrosidad reclusos en cárceles del estado a través de la señal televisiva María visión luz católica”. Según esa versión, los 2,600 internos del Centro de Readaptación Social de Atlacholoaya, al sur de Cuernavaca, “tendrán la obligación de ver la señal, misma que difunde acciones sobre valores, liturgia, oraciones, testimonios religiosos y programas como Fieles del Señor. En el penal de Atlacholoaya serán instalados 19 televisores de plasma, y los reclusos tendrán que dedicarle tiempo a la observación de los programas preparados, que serán un total de 30 a la semana”.¹⁸

MARÍA VISIÓN RESULTÓ DEMASIADO CONSERVADORA PARA LOS ESPAÑOLES

Los intentos de la jerarquía eclesiástica mexicana y de los operadores de María Visión para extender ese canal dentro y fuera de México tendrían que haber tomado en cuenta la fallida aventura que protagonizaron en España cuando trasplantaron los contenidos de ese canal religioso a la televisión abierta de aquel país. En España, la Iglesia católica tiene pre-

¹⁸Vega Giles, 2007.

sencia legal en los medios de comunicación. La expresión más relevante de ese desempeño es la cadena de radio, con alcance nacional, conocida como Cope, que desde 1979 maneja la Conferencia Episcopal.

Con el funcionamiento de la televisión digital en España fueron abiertos espacios para nuevos canales en televisión abierta, y el Episcopado, asociándose con una empresa de comunicación, pudo disponer de una frecuencia. De esa manera, se amplió la cobertura de varias televisiones locales que los obispos españoles comenzaron a instalar en 2002.¹⁹ Popular TV transmitía como cadena generalista (es decir, abierta y de contenidos dirigidos a toda la población) “y de identidad católica, con amplios espacios de programación local”.²⁰ La identificación de ese canal con el conservador Partido Popular era evidente desde su nombre mismo. Pero la ideología no siempre es negocio por sí misma ni es el mejor aliado para incrementar el *rating*. Pocos años después, la Conferencia Episcopal tuvo problemas para sustentar el desarrollo de ese canal de televisión y creyó encontrar la solución a tales carencias asociándose con el mexicano Emilio Burillo.

Entre abril y junio de 2010, y como resultado de esa alianza, el canal 13 de televisión, controlado por el Episcopado español, se llamó “Popular María † Visión”. Burillo anunció que sería una “televisión familiar”, a la que definía como

contrapunto de una tendencia creciente en el sector hacia una programación sin principios, relativista y contraria a la dignidad de la persona humana [...] un medio que llegue a cada uno de los hogares, anunciando la Palabra de Dios y desarrollando un activo servicio de caridad hacia toda la huma-

¹⁹Fariñas Martín, 2008.

²⁰Gómez, 2006.

nidad, al convertirse en el canal de la familia y favorecer la educación en los valores trascendentales.²¹

En la inauguración del nuevo canal, el empresario mexicano estimó que una televisora dedicada a evangelizar sí sería rentable: “Popular no es una televisora para entretener, sino de necesidad social, cultural, moral y religiosa. La gente va a apoyar este proyecto, porque lo va a ver como muy necesario. La gente está cansada. Quiere una televisión sin elementos destructivos contra su familia”,²²

La programación del canal español reprodujo el modelo de María Visión en México, incluyendo series como Santo Rosario, Palabra de Vida, Palabras de nuestro Pastor, Santa Misa en directo, Hora Santa y La Divina Misericordia.²³ Pero no es lo mismo funcionar en un sistema de televisión de paga, en medio de una amplia gama de opciones de televisión y en donde hay cabida para canales de variados perfiles y para segmentos de públicos muy diversos, que transmitir en televisión abierta.

En la televisión de paga, María Visión es un canal con presencia tan marginal como muchos otros que se dirigen a audiencias específicas (canales con un tipo determinado de música o de una variedad gastronómica peculiar o con programación para oriundos de un país, etcétera). En cambio, en la televisión abierta, en donde hace falta una programación versátil y para públicos diversos, no fue sorprendente el tropiezo de María Visión. Un comentario en la prensa digital española apuntó: “La línea que está tomando Popular Televisión con exagerado acento en contenidos pastorales extremos y ultrarreligiosos va en contra del ideario de los medios

²¹Religión Confidencial, 2010.

²²Benjumea, 2010: 19.

²³*Idem.*

de la Conferencia Episcopal y de lo que los obispos entienden por una cadena de Televisión [...] la idea era hacer una televisión generalista con contenidos conservadores, pero no exclusivamente religiosos”.²⁴

En julio de 2010, la Cope y la empresa de Burillo, denominada Producciones Apóstol Santiago, rompieron el acuerdo que tenían y María Visión desapareció del dial español. Un periódico de Sevilla narra así la ruptura:

Lo siento, estimados lectores. Abjuren de ver cofradías en butaca de salón por una televisión local. Hagan votos de contrición y prometan que con su mando a distancia sólo podrán sintonizar programas como *Quiero ser santo*, *Fe católica viva* o *Rezo del Rosario*. Las únicas concesiones son la misa desde la Basílica del Gran Poder y la redifusión del concierto *Saeta Solidaria* desde la Basílica de la Macarena.

Cómo será de integrista la plataforma audiovisual de este potentado mexicano, primo del accionista mayoritario de Televisa, que la Conferencia Episcopal se ha desmarcado de esta cadena y ha puesto en marcha La 13. Viendo las dificultades económicas de la Iglesia española para mantener sus medios de información, Burillo tiró del talonario y en marzo de 2010 le hizo una OPA [Oferta Pública de Adquisición] para convertirse en presidente de Popular TV. La quiso absorber en su red internacional. Sólo cuatro meses después, los obispos consiguieron desembarazarse de él (y lo que representa en las facciones eclesiales) y lo reemplazaron por Fernando Giménez Barriocanal, máximo responsable de la Cadena Cope.²⁵

Un año más tarde, María Visión instaló estudios en el Convento de Santa Rosalía de las Hermanas Clarisas Capuchinas, en Sevilla, para transmitir por televisión digital en esa ciudad, así como en Toledo y Madrid.

²⁴PRNoticias, 2010.

²⁵Diario de Sevilla, 2011.

De acuerdo con la publicación en línea *Catholic.net*, del Episcopado mexicano, María Visión describe así su tarea internacional:

transmitimos las 24 horas del día, los 365 días del año, una programación llena de riquezas espirituales que, de una primera etapa, se ha ido expandiendo poco a poco con la gracia de Dios y la intercesión de Nuestra Santísima Madre, primeramente a nivel nacional desde el 11 de febrero de 1995 (Lourdes) y posteriormente, a nivel internacional, comenzando el 12 de octubre (descubrimiento de América) del mismo año. Todo lo anterior ha sido un verdadero tributo y homenaje alegre para Dios, porque se han dado muchas conversiones y testimonios de vida. Por citar algunos de ellos, se han evitado abortos, así como suicidios, se ha propiciado la reconciliación en numerosas familias que estuvieron a punto de desintegrarse, los jóvenes que han abierto su corazón se han hecho amigos de Jesucristo, muchas personas han despertado y se han comprometido con la Iglesia.²⁶

Ese compromiso con la Iglesia se desarrolla en contravención al compromiso con la ley. Pero esa falta no preocupa ni al Estado ni a la jerarquía eclesiástica en México. En contraste con las insuficiencias que los obispos mexicanos encontraban en la Ley de Asociaciones Religiosas poco después de su promulgación, dos décadas más tarde el reconocimiento jurídico a la propiedad y manejo de medios de comunicación ha dejado de ser un tema preocupante en ese sector. A fines de 2012, entrevistado por el semanario *Proceso*, el vocero del Episcopado mexicano, Manuel Corral, se ufanaba de los espacios conquistados por la Iglesia en los medios de comunicación y explicaba que el cambio de las leyes en ese aspecto había dejado de inquietar a la jerarquía eclesiástica:

²⁶*Catholic.net*, 2010.

—¿Y tampoco pretenden modificar la ley para poder poseer medios de comunicación masiva?

—Tampoco, porque ya tenemos varios medios de comunicación. Por ejemplo, las diócesis tienen sus propios periódicos registrados y sus respectivas páginas de internet. Hay diócesis que tienen hasta estaciones de radio. Y aunque manejado por laicos, está operando el canal de televisión católica María Visión. Según encuestas, los sacerdotes mexicanos son los que más utilizan las nuevas tecnologías para evangelizar; 32 por ciento se vale de las redes sociales.²⁷

RADIO MARÍA, CADENA DE EMISORAS EN PLENA EXPANSIÓN NACIONAL

El vocero de los obispos subrayó con claridad la distinción entre María Visión, que depende de la Iglesia pero formalmente es manejada por ciudadanos sin responsabilidades eclesiológicas, y las estaciones de radio con sello católico que han comenzado a extenderse en varias zonas del país. Varias de ellas forman parte de Radio María, cuya sede se ubica, significativamente, también en Zapopan, Jalisco, muy cerca de los estudios de María Visión. Aunque no se encuentra directamente ligada al canal de televisión, Radio María transmite contenidos similares y también está subordinada a la jerarquía de la Iglesia católica.

Radio María es un proyecto de la Iglesia católica que surgió en 1983 en Como, en la diócesis de Milán, en Italia. Hacia 2013, contaba con estaciones o espacios radiofónicos en más de 60 países.²⁸ Sus promotores la definen de esta manera:

²⁷Vera, 2012.

²⁸RadioMaría.org, 2013.

Radio María es un instrumento de la nueva evangelización que se pone al servicio de la Iglesia del Tercer Milenio, como emisora católica comprometida en el anuncio de la conversión a través de una parrilla de programación que ofrece un amplio espacio a la oración, a la catequesis y a la promoción humana. Los fundamentos de su apostolado son la confianza en la divina providencia y la dependencia del voluntariado.²⁹

En México, Radio María comenzó a funcionar el 31 de mayo de 2003 en Guadalajara.³⁰ Diez años más tarde, los programas de esa emisora se transmiten en estaciones propias, o afiliadas, en por lo menos otras cuatro ciudades mexicanas.

En Guadalajara, Radio María transmite en la estación XELT, con la frecuencia 920 de AM. Esa frecuencia está concesionada por el gobierno mexicano a Radio Tapatía, S.A. de C.V., aunque en el padrón de radiodifusoras de la Cámara de la Industria de la Radio y Televisión (CIRT) aparece registrada como parte de Televisa Radio.³¹ En 2011, Radio María inauguró nuevos estudios en Zapopan.

También en Jalisco, Radio María transmite en Puerto Vallarta en la XHFSM, en el 100.7 de FM. La Comisión Federal de Telecomunicaciones (Cofetel) asignó esa frecuencia como permiso el 11 de enero de 2012 a la asociación civil Fundación Cultural para la Sociedad Mexicana.³² Como señalamos antes, la Ley Federal de Radio y Televisión distingue entre concesiones para uso comercial y permisos con fines no lucrativos. Hasta ahora, hasta donde sabemos, el Estado mexicano nunca había otorgado una licencia de radiodifusión para una emisora expresamente religiosa.

²⁹*Catholic.net*, s/f.

³⁰Radio María México, s.f.

³¹CIRT, 2013.

³²Cofetel, 2012b.

La Fundación Cultural para la Sociedad Mexicana también recibió en enero de 2012, y con vigencia hasta enero de 2024, un permiso para manejar en Culiacán, Sinaloa, la emisora XHFCS, en el 90.3 de FM. Ése es otro de los eslabones de Radio María.

En Mérida, Yucatán, Radio María transmite en la XEYW, en el 760 de AM. Esa emisora está concesionada a la firma Tropiradio del Sureste.³³

En Villahermosa, Tabasco, la emisora religiosa ocupa la frecuencia de XEVA en el 790 de AM y recientemente recibió la XHVA en el 91.7 de FM. Ambas emisoras están concesionadas a Radio Tabasco. El padrón de radiodifusoras de la CIRT indica que la XEVA forma parte de Radiodifusoras Asociadas de México (Rasa) una cadena ligada a Televisa Radio.

Radio María, en México, es un proyecto institucional de la Iglesia católica. Sus directivos son sacerdotes expresamente designados para esa responsabilidad. En agosto de 2011, el sacerdote Rubén Ponce de León Murillo dejó la diócesis de Tabasco para quedar adscrito en la arquidiócesis de Guadalajara como director de la emisora, a propuesta del cardenal tapatío Juan Sandoval Íñiguez. Ponce sustituyó al también sacerdote Roberto Dueñas Corona, que dirigió Radio María durante nueve años.

Ponce de León considera, sin ambages, que Radio María se encuentra al servicio de la Iglesia católica, pero se vale de un juego de palabras para justificar esa emisora, a pesar de la Ley de Asociaciones Religiosas: “Radio María es una estación eclesial, pero no eclesiástica. Consagrados, sacerdotes y laicos nos coordinamos al servicio de los oyentes. No es eclesiástica porque no es de la Iglesia, pero como asociación civil, está al servicio de la Iglesia. Los fundadores y actuales dirigentes son laicos con asesoría eclesiástica”.³⁴

³³Cofetel, 2012a.

³⁴Ceja Ramírez, 2011.

Muy similar es el caso de Veritas Radio en San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, que también recibió un permiso de la Comisión Federal de Telecomunicaciones para manejar una frecuencia en FM con programación religiosa. En noviembre de 2012, “el local de la permisionaria de la nueva radiodifusora de Veritas Medios Global, A.C., ubicado en la referida ciudad, fue inaugurado por el obispo Felipe Arizmendi, quien exhortó a los integrantes de Veritas a “ser fieles comunicadores de ‘la verdad que es Cristo, ya que la verdad nos hará libres’”.³⁵

IGLESIAS, CADA VEZ CON MÁS ESPACIOS EN RADIO Y TELEVISIÓN

En México transmiten otras televisoras de contenido religioso, aunque producido fuera del país. Varios sistemas de televisión codificada incluyen el canal TBN Enlace. Se trata de la versión en español de la cadena Trinity Broadcasting Network de filiación evangélica. Una investigadora especializada en comunicación y religión explica que TBN Enlace: “es una cadena internacional que tiene sus estudios centrales en San José, Costa Rica. Transmite vía satélite las 24 horas y por Internet en formato Windows Media. Algunas de las empresas que en algún momento han contado con la señal en áreas restringidas en el DF son Exicable Canal 99, Cablevisión en el canal 141, Telecable de Iztacalco en el canal 40”.³⁶

También en sistemas de televisión de paga se difunde la versión en español del canal EWTN, Eternal Word Television Network, ligado a la Iglesia católica y que transmite desde Alabama, en Estados Unidos.³⁷

³⁵Sosa Plata, 2013.

³⁶Reyna Ruiz, 2012: 113.

³⁷ACIPrensa, 2007.

Canales como María Visión, TBN y EWTN son permitidos por las autoridades de telecomunicaciones para que se difundan en televisión de paga. Lo mismo sucede con las estaciones del sistema Radio María, en radiodifusión abierta. Pero, al mismo tiempo, hay corporaciones religiosas que instalan radioemisoras de manera sorpresiva e incluso clandestina. Se ha dicho que en varios estados del sureste mexicano, y muy especialmente en Chiapas, han surgido radiodifusoras religiosas que ocupan señales sin autorización del gobierno federal. “Se pueden citar los ejemplos de radios evangélicas y cristianas [...] iniciaron con transmisiones en internet que en forma rápida se extendieron a radios de alcance local. Varias de éstas han sido desmanteladas por la Procuraduría General de la República (PGR) desde el año 2008.³⁸

Además de canales propios, distintas asociaciones religiosas utilizan espacios en estaciones de televisión y radio comerciales. En 2004, la investigadora Margarita Reyna identificó los programas de corte religioso en las 34 estaciones de AM y 28 en FM que había en la Ciudad de México. De esas emisoras, seleccionó ocho que difundían programas de ese tipo:

Son ocho las emisoras que al momento de hacer este segundo seguimiento y registro contaban con este tipo de emisiones: Radio Chapultepec representada entonces por Promosat empresa del grupo Promomedios, Radio 620 de Grupo Rasa, 1440 la reina del hogar de Grupo Siete, Tuya 590 de Núcleo Radio Mil, ABC Radio de México Radio, Radio Centro de Grupo Radio Centro, 1530 Mariachi Estéreo de Grupo Radiorama y Reporte 98.5 de Grupo Imagen.³⁹

³⁸Lay Arellano, 2012: 14.

³⁹Reyna Ruiz, 2012: 176-177.

En una semana estudiada para esa indagación, las ocho emisoras mencionadas transmitieron 73 programas religiosos durante un total de 196 horas.⁴⁰

Una de las modalidades más extendidas para la difusión de contenidos religiosos dentro de emisoras comerciales se encuentra en “la renta de espacios a sectas cristianas, como *La Iglesia Universal del Reino de Dios*, fundada a finales de la década de los setenta en Brasil, y que ha transmitido su programa ‘Pare de sufrir’ (nombre como mejor es conocida esta secta en México) en un canal de Televisa”.⁴¹ En horarios fundamentalmente nocturnos y de madrugada, ése y otros grupos hacen promoción religiosa en ocasiones con promesas e invitaciones que constituyen auténticos engaños para televidentes y radioescuchas.

Acusada de fraude en varios países latinoamericanos, esa Iglesia combina la utilización intensa de espacios que compra en radio y televisión con la insistencia vehemente a quienes se acercan a sus templos. Por ejemplo:

La Iglesia Universal del Reino de Dios, de origen brasileño, acondicionó las instalaciones de un céntrico cine para hacer más visible su presencia en la ciudad de Tijuana. A las afueras de este recinto se reparte a los peatones y automovilistas “rosas bendecidas” y otros amuletos para protegerse de las enfermedades, las envidias y la mala suerte. Sus congregantes son en su gran mayoría amas de casa, taxistas, obreras de las maquiladoras y gente de la tercera edad. Pero esta Iglesia es más conocida por su programa televisivo Pare de Sufrir, el cual se transmite en la región Tijuana-San Diego por la cadena Telemundo. Los predicadores de esta Iglesia afirman que con su labor han conseguido salvar muchas vidas y han expulsado de muchos de los hogares lo negativo y maligno

⁴⁰ *Ibidem*: 178.

⁴¹ Lay Arellano, 2012: 15.

que privaba en ellos. Al igual que en otros lugares de América Latina, la Iglesia Universal del Reino de Dios ha sido acusada de enriquecerse de los donativos entregados por sus fervientes feligreses y existe un amplio sector de las Iglesias evangélicas que se han desvinculado de esta organización.⁴²

La insistencia de ese grupo religioso para utilizar medios electrónicos en su empeño para obtener adeptos resulta muy entendible. Pero no hay explicaciones a la complacencia del gobierno mexicano en la autorización de programas religiosos en televisión y radio. El investigador Gabriel Sosa Plata ha encontrado que durante la gestión del presidente Felipe Calderón hubo un inaudito incremento en las autorizaciones para la transmisión de actos de contenido religioso en radio y televisión. “El crecimiento fue exponencial: de poco más de 5 mil permisos en 2007 pasó a más de 113 mil en 2012, según la Secretaría de Gobernación. No sólo eso, hoy en día hay cada vez más estaciones de radio con contenidos exclusivamente religiosos”⁴³.

Los dos gobiernos a cargo del Partido Acción Nacional expidieron cada vez más autorizaciones de esa índole y se multiplicaron al finalizar el sexenio de Calderón. Entre 2000 y 2001 hubo 7,536 autorizaciones para transmisiones de radio o televisión de carácter religioso. De 2001 a 2002, aumentaron a 9,797. Entre 2002 y 2003, fueron 11,238. De 2003 a 2004, 11,223. En el lapso 2004 a 2005, disminuyeron a 8,238. Y de 2005 a 2006, fueron 6,150. Es decir, en el transcurso del gobierno de Vicente Fox hubo un aumento considerable hacia la mitad del sexenio

⁴²Hernández Hernández, 2005: 192.

⁴³Sosa Plata, 2013.

y luego una disminución en la cantidad de autorizaciones. Luego, en el primer año del gobierno de Calderón hubo únicamente 5,181 autorizaciones.⁴⁴

Entre 2007 y 2008, la cantidad de autorizaciones para transmisiones de radio y televisivas de carácter religioso fue casi la misma: 5,446. Pero hay un repunte a casi el doble de 2008 a 2009: 9,300. Esa cifra crece de 2009 a 2010 para llegar a 14,884. Se mantiene casi igual para sumar 15,096 autorizaciones entre 2010 y 2011. Y entre 2011 y agosto de 2012 se multiplica casi por ocho para alcanzar 113,960 autorizaciones, de acuerdo con información oficial.⁴⁵

Sosa Plata, con razón, recuerda y cuestiona:

El tema no es nuevo, pero ante la clara evidencia de que diferentes Iglesias están cada vez más activas en la radio y la televisión es necesario preguntarnos sobre una de las esencias del Estado mexicano: su laicidad, así como de la eficacia de las leyes en la materia, la responsabilidad de los funcionarios públicos encargados de su aplicación y sobre los beneficios y desventajas de esta exponencial presencia mediática de pastores, líderes de instituciones religiosas y actos de fe.⁴⁶

Esa flexibilidad o indolencia de las autoridades satisface la estrategia de propaganda de las Iglesias, cada vez más empeñadas en llevar el púlpito a los medios electrónicos. Estamos ante lo que algunos estudiosos han descrito como “*marketing* religioso”.⁴⁷ La mediatización de la fe implica la subordinación de los discursos religiosos a los formatos de los medios de comunicación de masas. Simplificación y trivialización constituyen dos de los rasgos que

⁴⁴ Secretaría de Gobernación, 2007: 113.

⁴⁵ Secretaría de Gobernación, 2012: 144.

⁴⁶ Sosa Plata, 2013.

⁴⁷ Silveira Campos, 1997.

asume todo mensaje, particularmente en la esquematizadora pantalla de la televisión. Para los contenidos de carácter religioso, la exposición en los medios supone una apuesta y un riesgo. La primera radica en la búsqueda de adeptos interesados en versiones simples para configurar escenarios sencillos, lo mismo en la vida actual que en la ulterior, de acuerdo con las creencias que sustente cada religión. El riesgo radica en la difuminación de matices y diferencias entre cada creencia religiosa.

Durante largo tiempo, especialmente en crisis como la que se manifestó en la reforma luterana, a las Iglesias las distinguieron los matices. Las disputas por los detalles llegaban a ser muy drásticas, como ocurre siempre que a los pormenores se les defiende con la ofuscación que surge de la fe intensa. Sometidas a la simplificación mediática, las religiones han de proponerse más la propaganda que el convencimiento. Si la reflexión nunca es buena compañera de la fe (porque cuando prevalecen los dogmas religiosos el pensamiento queda subordinado a las creencias), menos lo es cuando a la fe se le exhibe para que compita por la adhesión de los fieles en el escaparate de los medios.

DESAFÍO AL ESTADO LAICO Y PRAGMATISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Para el Estado laico, el desafío que representa la expansión de las religiones en los medios de comunicación tiene dos aristas. Por una parte, está el rostro ominoso, y nunca del todo ausente, de la religión como fuente de fanatismos y, por lo tanto, de intolerancias. No podemos desconocer que los discursos religiosos con frecuencia propagan valores socialmente plausibles como la solidaridad y la benevolencia. Pero tampoco puede olvidarse que, parapetadas en discursos religiosos, hay acti-

tudes de sectarismo y superstición que llegan a ser profundamente agresivas. La solución que ofrecen la historia y la experiencia mexicanas sigue siendo vigente: las creencias son asunto privado, forman parte de la esfera íntima de los ciudadanos; la vida pública ha de ser laica.

Por eso el Estado mexicano, como parte de la distancia institucional que ha establecido entre el poder político y los intereses eclesiásticos, inhibió el control de medios de comunicación por parte de las asociaciones religiosas. Cuando fue diseñada la Ley de 1992, las restricciones para las relaciones entre Iglesias y medios de comunicación fueron consideradas tan pertinentes que prácticamente nadie las puso en cuestión, al menos en los circuitos de deliberación legislativa y política. La Iglesia católica misma, que siendo la más influyente en el país era también la más afectada con cualquier restricción, se allanó con pocas reticencias a esas proscipciones.

La beligerancia inicial que algunos voceros de la jerarquía eclesiástica manifestaron contra las restricciones relacionadas con la posesión y el acceso a medios de comunicación se fue convirtiendo en fuente de un pragmático —y, si hemos de ser precisos, además ilegal-convenencierismo—. La Iglesia ya no se queja porque la ley le impide ser propietaria de medios de comunicación y, cuando lo hace, es más por conservar cierta fachada de inconformidad que como resultado de un convencimiento auténtico. No se duele de esas restricciones porque en la práctica no funcionan. Con todo y el artículo 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, existen estaciones de radio y televisión administradas de acuerdo con el interés de la Iglesia católica. A pesar del artículo 21 de ese mismo ordenamiento, las autorizaciones para la difusión del culto en los medios electrónicos no se expiden de manera extraordinaria sino consuetudinaria y con frecuencia cada vez mayor.

Hay analistas de las relaciones entre Estado e Iglesias que consideran que esas restricciones legales no solamente fueron aceptadas sino, incluso, solicitadas al menos por algunos sectores de las jerarquías eclesíásticas. Blancarte asegura:

en el momento de la redacción de la ley de asociaciones religiosas en 1992 se terminó por adoptar un criterio de exclusión total a los medios. Lo paradójico de la situación es que dicha prohibición a la propiedad de los medios se realizó por petición de la mayoría de las agrupaciones religiosas. La jerarquía católica prefirió no exigir ese derecho por temor a la penetración de las mal llamadas “sectas”. Las Iglesias evangélicas lo hicieron también por temor a la fuerza y el dinero del Vaticano. Es difícil decir cuál de las Iglesias surgió más beneficiada de esa legislación restrictiva, pero el hecho es que, en la medida que la Iglesia católica sigue siendo la que predomina socialmente, continúa siendo prácticamente la única con acceso (así sea poco o limitado) a los medios.⁴⁸

En el terreno de los credos religiosos, la Iglesia católica mantiene la hegemonía en México pero con rendimientos decrecientes. Por eso la tentación de incursionar con más intensidad en los medios de comunicación es fuente de tensiones constantes dentro de la jerarquía eclesíástica. Una apertura plena de los medios, en caso de que se llegara a producir, legalizaría una situación que ahora es irregular, pero propiciaría más espacios de comunicación en manos de otras Iglesias.

La disputa por la fe ya se advierte, por lo general con timidez, en los espacios de radio y televisión que alquilan Iglesias de diversas denominaciones. La Iglesia católica no ha tenido motivos suficientes para pro-

⁴⁸ Blancarte, 1999: 196.

mover la modificación de las disposiciones en materia de medios en la Ley de Asociaciones Religiosas. Pero, de cuando en cuando, hay simpatizantes suyos que, desde el mundo político, reeditan ese tema.

Una de las iniciativas más precisas al respecto la presentó en 2003 el diputado Carlos Raymundo Toledo, del Partido Acción Nacional. El razonamiento que apuntala esa iniciativa es elemental y claro: las limitaciones al acceso de las Iglesias a los medios no se cumplen; tanto en televisión, como en radio constantemente se difunden mensajes de distintas Iglesias y algunas incluso tienen sus propios medios de comunicación. Por eso, sigue ese argumento, hay que eliminar tales restricciones.

En otras palabras: ante la proliferación de una conducta ilegal, es mejor dejar de sancionarla. El entonces diputado Toledo proponía modificar el artículo 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas para que las Iglesias puedan “poseer y administrar la operación de estaciones de radio y televisión, cualquier tipo de comunicación o medios de comunicación masiva, incluidas las publicaciones impresas de carácter religioso, sin fines de lucro y sólo para lograr su objeto bajo el esquema de permisos y con los requisitos y condiciones que señala la Ley Federal de Radio y Televisión y demás leyes reglamentarias aplicables”.

En su exposición de motivos, ese legislador recordó:

En la televisora Claravisión, ahora María Visión que aunque oficialmente tiene un concesionario de la iniciativa privada mexiquense, el contenido de sus programas es exclusivamente religioso, elaborados y conducidos principalmente por sacerdotes y religiosos católicos. Esta historia se repite a lo largo y ancho del país donde las Iglesias contratan servicios por hora semanal en las televisoras o radiodifusoras locales.

En los estados de Tamaulipas, Tabasco, Guerrero y Chiapas, por mencionar algunos de los más importantes, así como en las ciudades fronterizas del norte del país, se multiplican las barras nocturnas con programas de Iglesias evangélicas, cada vez con más éxito en audiencias y penetración.⁴⁹

El diputado panista añadió un argumento que pareciera incontestable: la reforma constitucional de enero de 1992 y la Ley de Asociaciones Religiosas promulgada medio año más tarde tuvieron el propósito de ampliar libertades. Sin embargo, añade, las restricciones a la propiedad de medios disminuyen libertades y contravienen derechos de las Iglesias. Además, la reforma constitucional no les prohibió a las asociaciones religiosas la explotación de estaciones de radio y televisión: “dicha limitación en el patrimonio de las asociaciones religiosas, es fruto de la voluntad del legislador ordinario y no del constituyente permanente”.

Ese alegato soslaya el hecho de que, tanto las reformas de 1992 como las leyes de Reforma para las relaciones Estado-Iglesias expedidas y ratificadas en distintos momentos del desarrollo histórico del país, han considerado que las asociaciones religiosas ameritan un tratamiento especial en la legislación mexicana. Los integrantes de esas corporaciones no cuentan con derechos ciudadanos plenos por la sencilla razón de que, debido a su ministerio religioso, disponen de recursos de persuasión e influencia que no tienen otros mexicanos. Por eso los sacerdotes tienen derechos acotados: pueden votar pero no pueden ser candidatos a cargos de elección popular y no pueden hacer proselitismo político.

La situación de excepción que implica el ministerio religioso conlleva otras limitaciones. Por ejemplo, las asociaciones religiosas tienen restricciones para poseer o administrar bienes, de acuerdo con el artículo

⁴⁹Toledo, 2003.

27 constitucional. Allí se indica que, en la tenencia de bienes de cualquier índole, tales asociaciones deberán ceñirse a “los requisitos y limitaciones que establezca la ley reglamentaria”. Eso es precisamente lo que hace la Ley de Asociaciones Religiosas cuando establece normas específicas para la relación entre Iglesias y medios de comunicación.

Si existen motivos para que los ministros de culto, como individuos, tengan derechos limitados, con mayor razón los hay para que las instituciones eclesiásticas estén sujetas a reglas que reconozcan, circunscribiéndolo, el sustancial poder que tienen para intervenir en los asuntos públicos. No se trata de que el Estado se comporte de manera paternalista, protegiendo a los ciudadanos de influencias que ellos tienen madurez suficiente para entender, compartir o rechazar, sino de que asuma su responsabilidad para limitar el poder desmedido que pueden alcanzar las corporaciones religiosas, igual que otros poderes fácticos.

En las sociedades modernas existen reglas para evitar la concentración de muchos medios de comunicación en pocas manos. Esas disposiciones se sustentan en el reconocimiento de que el poder mediático tiene capacidades muy amplias para ordenar o alterar la agenda de los asuntos públicos e incluso para magnificar o soslayar los hechos de los cuales nos enteramos o que ignoramos. Los medios no imponen convicciones ni comportamientos a los ciudadanos, especialmente cuando se trata de personas informadas y entrenadas para discernir respecto de los asuntos públicos. Pero precisamente a fin de que esa información sea suficiente y equilibrada, es preciso evitar o atenuar la concentración de muchos recursos comunicacionales (por ejemplo, de muchas estaciones de radio o televisión) por parte de unos cuantos empresarios o por parte del Estado.

Ese principio vale también para atajar el poder mediático de las Iglesias. Las asociaciones religiosas tienen una innegable capacidad para in-

fluir entre sus adeptos o feligreses. Esa facultad es tan importante que resulta irresponsable, para un Estado, multiplicarla con la propiedad y el manejo de medios de comunicación por parte de las Iglesias. Por eso es pertinente que las Iglesias no tengan medios propios. Si ya tienen mucho poder (el que ejercen merced a la fe religiosa), no es prudente que disfruten además del poder que confieren la propiedad y el manejo de medios de comunicación. En los Estados confesionales no resulta extraño que las asociaciones religiosas tengan frecuente e incluso intenso acceso a la propiedad de medios de comunicación. Pero los mismos argumentos que sirven para desaconsejar la confusión entre los celestiales intereses de Dios y los terrenales intereses del poder político pueden tomarse en cuenta para evitar que la religión se entremezcle con los medios de comunicación.

Aunque claros, esos requerimientos y las disposiciones legales a las que dan origen son incumplidos, como hemos señalado en las páginas anteriores. Por eso ahora para la jerarquía católica no es prioritario contar con sus propios medios (tarea en la cual avanza de cualquier manera), sino, antes que nada, influir en los medios más relevantes que suelen ser los de carácter comercial. Masferrer ha recordado:

A la Iglesia católica no le interesa tener medios propios y correr con los riesgos administrativos y económicos. Le conviene mucho más influir sobre los contenidos de los mismos, en un espectro que abarca prácticamente la totalidad de los programas existentes, que competir con los propietarios de los medios, invertir en equipos, administración y eventualmente correr los riesgos de cualquier negocio. Un caso paradigmático de esta situación es la transmisión en los canales más importantes de televisión abierta de la víspera del 12 de diciembre desde la Basílica de Guadalupe.⁵⁰

⁵⁰Masferrer, 2008: 200.

Cada año, así, la intervención de las televisoras más importantes para transmitir esa fiesta religiosa confirma el acuerdo de la Iglesia católica y de tales empresas para beneficiarse mutuamente. Y todos los días, en diversas frecuencias de radio y televisión, se ratifica el incumplimiento de las disposiciones legales acerca de Iglesias y medios de comunicación.

*Granja de la Concepción,
Ciudad de México, febrero de 2013.*

FUENTES CONSULTADAS

- AciPrensa* (2007), “EWTN puede verse en nuevo cable de México y en importante ciudad norteamericana”, disponible en www.aciprensa.com, consultado el 20 de agosto.
- BENJUMEA, Ricardo (2010), “Don Emilio Burillo, presidente de Popular TV: Ésta es la tele de los católicos”, *Alfa y Omega. Semanario católico de información*, núm. 683, 1 de abril, Madrid.
- BLANCARTE, Roberto J. (1999), “Religión, medios masivos de comunicación y poder”, *Sociológica*, núm. 41, septiembre-diciembre, UAM-Azcapotzalco.
- Cámara de Diputados (1992), *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*. LV Legislatura, núm. 24, 7-8 de julio.
- Catholic.net* (2010), “María Visión. Canal que desde la ciudad de México quiere ser ‘Una Clara Visión para la Nueva Evangelización’”, disponible en www.es.catholic.net, consultado el 1 de mayo.
- (s/f), “¿Qué es Radio María?”, disponible en www.es.catholic.net/comunicadorescatolicos

- CEJA RAMÍREZ, Sonia Gabriela (2011), “Radio María se renueva para reconquistar a su audiencia”, *El Semanario Arquidiocesano de Guadalajara*, núm. 771, 10 de noviembre.
- CEM (Conferencia Episcopal Mexicana) (1992), “Declaración de los obispos mexicanos sobre la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público”, 13 de agosto, LII Asamblea Plenaria de la CEM, reproducido en Marta Eugenia García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*. Nueva Imagen, México, 1993, pp. 293-298.
- CIRT (Cámara de la Industria de la Radio y la Televisión) (2013), “Mapa emisoras”, disponible en <http://www.cirt.com.mx /portal/index.php/cirt/2-cirt/556-mapa-emisoras>
- Cofetel (Comisión Federal de Telecomunicaciones) (2012a), “Infraestructura de Estaciones de Radio AM”, disponibles en <http://www.cft.gob.mx>, consultada el 31 de agosto.
- _____ (2012b), “Infraestructura de Estaciones de Radio FM”, disponibles en <http://www.cft.gob.mx>, consultada el 31 de mayo.
- Diario de Sevilla* (2011), “24 Horas de María Visión”, disponible en <http://www.diariodesevilla.es/article/opinion/952937/horas/maria/vision.html>, consultada el 16 de abril.
- DOF (Diario Oficial de la Federación) (1992), “Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público”, 15 de julio.
- Europa Press* (2010), “El presidente de ‘María Visión’ se pone al frente de Popular TV”, disponible en <http://www.europapress.es/tv/noticia-presidente-maria-vision-pone-frente-popular-tv-20100305181145.htm>, consultada el 15 de marzo.
- FARIÑAS MARTÍN, Javier (2008), *La televisión local en España: el modelo de negocio de “Popular Televisión” (2002-2006)*, Memoria para

- optar al grado de doctor, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid.
- FLORE-SAIFFE Garí, Mario (2002), “Factor religioso y medios de comunicación en el ordenamiento jurídico mexicano”, *Cuadernos doctorales* vol. 19, Universidad de Navarra.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia (1993), *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, Nueva Imagen, México.
- GÓMEZ, Rosario R. (2006), “De la Cope a Popular TV”, *El País*, 23 de octubre, Madrid.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto (2005), *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Memoria para optar al grado de doctor en Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- HERRERA BELTRÁN, Claudia (1996), “Claravisión, *santa alianza* del clero y Televisa”, *La Jornada*, 16 de diciembre.
- LAY ARELLANO, Israel Tonatiuh (2012), “¿Mundialización de la religión?”, *Zócalo*, núm. 145, marzo, México.
- MARÍA VISIÓN (s/f), “Historia de María + Visión”, disponible en <http://www.mariavision.com/historia.php>
- MASFERRER KAN, Elio (2008), “Las religiones en los medios o las Iglesias en los medios”, *Versión*, núm. 21, UAM-Xochimilco.
- MOCH, Jorge (2010a), “Catequismo ilegítimo (II)”, “La Jornada Semanal”, suplemento de *La Jornada*, 20 de junio.
- _____ (2010b), “Catequismo ilegítimo (I de III)”, “La Jornada Semanal”, suplemento de *La Jornada*, 13 de junio.
- PRNoticias (2010), “Barriocanal quiere recuperar Popular TV para venderla a un operador nacional”, disponible en www.prnoticias.com

Radio María México (s/f), “Historia”, disponible en www.radiomaria-mexico.com

RadioMaria.org (2013), “Radio Maria in the world”, disponible en www.radiomaria.org

Religión Confidencial (2010) “Emilio Burillo quiere convertir Popular María Visión en la televisión de las mujeres, los jóvenes y las familias católicas”, disponible en <http://www.religionconfidencial.com/catolicos/015485/emilio-burillo-quiere-convertir-popular-mariavision-en-la-television-de-las-mujeres-los-jovenes-y-las-familias-catolicas>, consultada el 30 de abril.

REYNA RUIZ, Araceli Margarita (2012), *Las frecuencias de Dios: Programas con contenido religioso en la radio del Valle de México*, tesis para obtener el grado de doctora en ciencias sociales con especialidad en comunicación, UAM-Xochimilco.

Secretaría de Gobernación (2012), *Sexto Informe de Labores*.

_____ (2007), *I Informe de labores*.

Senado de la República (1992), *Diario de los Debates*. LV Legislatura, núm. 32, 13 de julio.

SILVEIRA CAMPOS, Leonildo (1997), *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*, Petrópolis, Vozes/Simposio/UMESP, citado en Elio Masferrer, “Las religiones en los medios o las Iglesias en los medios”, *Versión*, núm. 21, 2008, UAM-Xochimilco.

SOSA PLATA, Gabriel (2013), “Crece exponencialmente transmisión de actos religiosos en radio y TV”, *El Universal Blogs*, disponible en http://blogs.eluniversal.com.mx/weblogs_detalle17685.html, consultada el 15 de enero.

- TOLEDO, Carlos Raymundo (2003), “Iniciativa con proyecto de decreto, que reforma el artículo 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, y adiciona los artículos 13 y 25 de la Ley Federal de Radio y Televisión, respecto a la facultad de las asociaciones religiosas de poseer o administrar la operación de medios de comunicación masiva”, *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*. LVIII Legislatura, año III, sesión 11, 10 de abril, pp. 143-151.
- VEGA GILES, René (2007), “Para readaptarlos, obligan a 2,600 delincuentes de Morelos a ver en TV el programa María visión luz católica; les ponen 19 monitores”, *La Crónica de hoy*, México, 31 de mayo.
- VERA, Rodrigo (2012), “La Iglesia quiere curas que sean gobernadores, legisladores, alcaldes...”, *Proceso*, núm. 1873, 22 de septiembre.
- ZEPEDA DE LEÓN, Xóchitl (2006), “María Visión en Guadalajara”, *Semanario Arquidiocesano de Guadalajara*, 12 de febrero, disponible en www.semanario.com.mx

LECTURAS SUGERIDAS

Hasta donde tengo conocimiento, no hay investigaciones publicadas como libro y dedicadas específicamente a estudiar las relaciones entre Estado e Iglesias en México. Posiblemente esa carencia comenzará a resolverse cuando se publiquen tesis como las que he citado en las notas al final del texto. Las siguientes recomendaciones incluyen libros acerca de las reformas legales de 1991-1992, algunos vistazos históricos y un par de sugerencias sobre la situación de los medios de comunicación en México.

- BLANCARTE, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE.

- FERNÁNDEZ, Claudia y Andrew Paxman (2000), *El Tigre. Emilio Azcárraga y su imperio Televisa*, México, Grijalbo.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia (1993), *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen.
- HERNÁNDEZ LOMELÍ, Francisco y Guillermo Orozco Gómez (2007), *Televisiones en México. Un recuento histórico*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- LAMADRID SAUZA, José Luis (1994), *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, México, FCE.
- LUENGO SÁNCHEZ, Enrique (1993), *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 3).
- MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (coord.) (1992), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 2).
- MONSIVÁIS, Carlos (2008), *El Estado laico y sus malquerientes (crónica/ antología)*, México, Debate y UNAM.
- SORIANO NÚÑEZ, Rodolfo (1999), *En el nombre de Dios. Religión y democracia en México*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Instituto Mora.

LAICIDAD Y ELECCIONES

J. JESÚS OROZCO HENRÍQUEZ

Constituye un honor colaborar en la Colección de Cuadernos *Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, en el marco de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la atinada coordinación del prestigiado académico y colega del propio instituto, doctor Pedro Salazar. Lo concibo como una forma de honrar la memoria del eminente jurista mexicano Jorge Carpizo y su indeclinable compromiso con las virtudes republicanas laicas y los más altos intereses de la nación mexicana, así como la de nuestro ilustre prócer Benito Juárez.

Al efecto, me propongo ofrecer un panorama sobre la evolución de la regulación de los derechos político-electorales y los límites al sufragio activo y pasivo de los ministros de culto religioso; la influencia que llegó a ejercer la religión católica con motivo de la celebración de los primeros comicios en México, así como la evolución de la justicia electoral en nuestro país y la manera como en épocas recientes se ha pretendido garantizar el carácter laico de la elección de nuestros órganos representativos de gobierno, mediante las restricciones a la utilización de referencias o símbolos religiosos en las denominaciones y emblemas de partidos políticos y en las campañas electorales, además de los desafíos jurisdiccionales que aún se perciben.

EVOLUCIÓN DE LOS LÍMITES A LOS DERECHOS POLÍTICO-ELECTORALES DE LOS MINISTROS DE CULTO RELIGIOSO

Mientras que todos y cada uno de nuestros primeros ordenamientos constitucionales del siglo XIX, siguiendo lo establecido en el artículo 12 de la Constitución de Cádiz de 1812, establecieron que en la nación mexicana sólo se protegía y profesaba la religión católica con exclusión de cualquier otra, no fue sino la Constitución Federal de 1857 —según reforma de 1873, por la cual se elevaron a ese nivel las Leyes de Reforma, particularmente la Ley sobre Libertad de Cultos de 1859, impulsada por la ilustre generación liderada por Benito Juárez— la que consagró la libertad religiosa, prescribiendo la independencia entre el Estado y la Iglesia, y proscribiendo que el Congreso estableciera o prohibiera religión alguna.

En efecto, con diversos matices, los primeros ordenamientos constitucionales que nos rigieron previeron que la nación mexicana sólo profesaba la religión católica (e, incluso, en ocasiones, aduciendo que lo haría a perpetuidad). En este sentido, cabe tener presentes los artículos 1º del Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana de 1814 (conocido como Constitución de Apatzingán), 3º del Reglamento Provisional Político del Imperio Mexicano de 1823, 4º del Acta Constitutiva de la Federación de 1824, 3º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, 1º de las Bases Constitucionales de 1835 y 6º de las Bases de Organización Política de la República Mexicana de 1843.

Por su parte, desde el texto original del artículo 24 de la Constitución de 1917 se estableció que “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo [...] siempre que no constituyan

un delito o falta penados por la ley”. Por reforma de 1992, se puntualizó en dicho precepto que “el Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna” (lo cual antes se preveía en el artículo 130). Asimismo, mientras que originalmente se preveía que la celebración de actos religiosos de culto público se restringía a los templos, en la reforma del referido año se señaló que lo anterior era sólo lo ordinario, en tanto que los que se celebraran extraordinariamente fuera se sujetarían a la ley reglamentaria.

Por otra parte, a diferencia de la gran mayoría de los citados ordenamientos constitucionales del siglo XIX, que fueron omisos, el texto original de la Constitución federal de 1857 estableció como requisito para el sufragio pasivo, esto es, para ser presidente o legislador, no pertenecer al estado eclesiástico. Lo anterior se subraya desde el texto original la Constitución de 1917, al exigir para tales cargos no ser ministro de algún culto religioso (artículos 55, fracción VI; 58, y 82, fracción IV), así como establecer expresamente que estos últimos no podrán ser votados (artículo 130).

En relación con los límites al sufragio activo, el artículo 35, inciso 5, de las Reglas para las Elecciones de Diputados y de Ayuntamientos del Distrito y Territorios de la República de 1830 estableció, por primera vez, que no tendrían voto en las elecciones primarias los eclesiásticos regulares. De manera similar, el artículo 6º, fracción VIII, de la Ley sobre Elecciones de Diputados para el Congreso General, y de los Individuos que Compongan las Juntas Departamentales de 1836, prescribía que no se daría boleta para sufragar a quienes “estén imposibilitados para desempeño de las obligaciones de ciudadano, por la profesión del estado religioso”. Sin embargo, ni la Constitución Federal de 1857 ni la Ley Orgánica Electoral del mismo año ni la Ley Electoral de 1901 establecieron limitación alguna sobre el particular.

Por su parte, el artículo 39, fracción IV, de la Ley Electoral de 1911, promovida por el presidente Madero, contempló como requisito para ser elector el “no ser ministro o sacerdote de algún culto”. Asimismo, el texto original del artículo 130 de la Constitución de 1917 estableció expresamente que “Los ministros de los cultos [...] no tendrán voto activo”. Sin embargo, la invocada reforma de 1992 suprimió tal limitación, exclusivamente por lo que se refiere al voto activo, pues, como se indicó, persiste la restricción al sufragio pasivo de los ministros de culto religioso e, incluso, desde 1992 de manera expresa, para que éstos desempeñen cualquier cargo público.

Por lo que se refiere a los límites al derecho de asociación en materia política por cuestiones religiosas, cabe mencionar dos previstos desde el texto original del artículo 130 de la Constitución de 1917: el relativo a la prohibición de que los ministros de algún culto religioso se asocien para participar en los asuntos políticos del país (véase también el artículo 14 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público), así como el referido a la prohibición de que se constituya cualquier tipo de asociación o agrupación con fines políticos cuya denominación se relacione o se vincule con alguna confesión de carácter religioso.

De manera similar, el citado precepto, según texto de 1992, estableció un par de límites a la libertad de expresión: los ministros de los cultos no podrán realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna; tampoco podrán en reunión pública (a diferencia del texto de 1917 que también lo proscribía en reuniones privadas), en actos de culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.

Finalmente, desde 1917, el mismo artículo prohíbe la celebración de reuniones de carácter político en los templos.

Cabe advertir que, según el depósito del instrumento de adhesión a la Convención Americana sobre Derechos Humanos, el 24 de marzo de 1981 el gobierno de México formuló una declaración interpretativa en el sentido de que la limitación que establece el artículo 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de que todo acto público de culto religioso deberá celebrarse precisamente dentro de los templos es de las comprendidas en el párrafo 3 del artículo 12 de la Convención, la cual se reiteró el 9 de abril de 2012. En aquella ocasión, el gobierno de México formuló también reserva expresa del párrafo 2 del artículo 23 de la Convención, ya que el mismo artículo 130 de la propia Constitución disponía que los ministros de los cultos no tendrán voto activo, ni pasivo, ni derecho de asociarse con fines políticos, en el entendido de que, según se precisó, por reforma constitucional de 1992 se confirió sólo el voto activo a los ministros de los cultos religiosos.

LAS ELECCIONES Y LOS SÍMBOLOS O CONTENIDOS RELIGIOSOS

Por lo que se refiere a la organización de los primeros comicios que se celebraron en territorio mexicano durante la lucha por nuestra independencia y en los primeros años de haberse consumado ésta, los mismos se caracterizaron por cierta influencia de la Iglesia católica en tanto que se acostumbró escuchar misa previamente a la apertura de la votación y, sobre todo, celebrar un *Te Deum* una vez definidos los resultados.

Lo anterior se hizo con independencia de la manera como se involucró activamente la jerarquía eclesiástica católica en varios procedimien-

tos electorales, apoyando a determinado candidato (generalmente al postulado por el partido conservador) o, incluso, auspiciando levantamientos o golpes de Estado cuando los respectivos gobernantes no satisfacían sus propios intereses. Cabe tener presente que, debido a múltiples factores y a las recurrentes luchas fratricidas entre liberales y conservadores, no fue sino 30 años después de la consumación de nuestra independencia (en 1851) cuando, por primera vez en nuestra historia constitucional, se logró que un presidente democráticamente electo (José Joaquín Herrera) le entregara el poder pacíficamente a otro presidente electo (Mariano Arista); la segunda y última ocasión en el siglo XIX ocurrió otros 30 años después (en 1881, con independencia de la calidad democrática de los comicios respectivos), cuando Porfirio Díaz le transmitió el poder a su compadre, Manuel González.

Como se anticipó, prácticamente no hubo experiencia electoral alguna en nuestro país antes de que se iniciara la lucha por nuestra independencia, con la salvedad de un ejercicio comicial unos meses antes, motivado por el deseo de los liberales españoles que llegaron al poder ante la invasión napoleónica de fortalecer los vínculos entre la metrópoli y los territorios americanos. Así, con base en el decreto de convocatoria de las elecciones, expedido en el Alcázar de Sevilla el 22 de enero de 1809 y publicado en México el 14 de abril siguiente, el 4 de octubre del mismo 1809 se llevó a cabo “la primera elección política que se hizo en la Nueva España”,¹ con el objeto de elegir al diputado que la representaría ante la Junta Suprema Central y Gubernativa, establecida en Sevilla, la cual había asumido el poder “como gobierno único y legítimo de España”, ante los pactos de Bayona y la correspondiente cesión por Carlos IV y

¹Véase García Álvarez, 1967: 314-316.

Fernando VII en favor de Napoleón de sus derechos al trono de España y las Indias. Al efecto, se estableció que los ayuntamientos de las capitales y cabezas de partido del virreinato y de las provincias internas nombraran tres individuos y, por sorteo, se eligiera uno de los tres para que el Real Acuerdo (esto es, la Real Audiencia, presidida por el virrey) seleccionara una terna y, de ahí, al diputado de la Nueva España, proceso en el que participaron los personajes más destacados de la época.

Como se sabe, ante las dificultades que enfrentó la Junta Suprema Central y Gubernativa en Sevilla, ésta se mudó a Cádiz y renunció, pero instituyó la Regencia y le encomendó la convocatoria a elecciones de Cortes, la cual se emitió el 14 de febrero de 1810 y se publicó en México el 16 de mayo del mismo año. Para el efecto, se llevó a cabo una segunda elección en la entonces Nueva España y actuaron como diputados representantes de ésta 21 mexicanos,² de los 184 diputados que conformaron las Cortes de Cádiz. Con fecha 19 de marzo de 1812, se promulgó en Cádiz la *Constitución Política de la Monarquía Española*, que estuvo en vigor hasta el 4 de mayo de 1814, cuando por decreto de Fernando VII se abolió y restableció el absolutismo, recobrando su vigencia en 1820 ante la sublevación del ejército español que demandaba su restauración.

En los periodos en los que rigió la Constitución de Cádiz, se celebraron en territorio mexicano elecciones para diputados a las Cortes de España, ayuntamientos y representantes ante las seis diputaciones provinciales que habían sido autorizadas para la Nueva España, todas ellas indirectas, en cuarto grado para el primer cargo y en segundo grado para los demás,

²Se previó la elección de 15 representantes de la Nueva España ante las Cortes, adicionales a los que con carácter de suplentes habían sido elegidos entre los residentes en la isla gaditana y que eran originarios de ultramar, en lo que llegaban los propietarios; finalmente, se acordó que tanto unos como otros siguieran ejerciendo sus funciones.

apreciándose en la Constitución gaditana cierta influencia de la Constitución francesa de 1791.

Para la elección de diputados de Cortes según la Constitución de Cádiz, se celebraba juntas electorales de parroquia, de partido y de provincia (artículos 34 a 103). Las primeras reunían a todos los ciudadanos avecindados y residentes en el territorio de la parroquia respectiva y eran presididas por el jefe político o el alcalde de la ciudad, villa o aldea, con asistencia del cura párroco para mayor solemnidad. Después de escuchar misa, daba principio la junta y se procedía a la elección, por mayoría relativa, de los compromisarios (de 21 a 31, dependiendo del número de electores parroquiales por nombrar según la población). Los compromisarios elegidos se retiraban a un lugar separado, para nombrar, por mayoría absoluta, al elector o electores de esa parroquia. La junta publicaba el nombramiento y el secretario entregaba copia del acta, firmada por el presidente y los compromisarios, a la(s) persona(s) elegida(s) para hacer constar su nombramiento. Para concluir, todos se trasladaban a la parroquia, donde se cantaba un *Te Deum*.

Las juntas electorales de partido se conformaban con los electores parroquiales, congregadas en la cabecera de cada partido, para nombrar al elector o electores que habrían de concurrir a la capital de la provincia para elegir a los diputados de Cortes. Estas juntas eran presididas por el jefe político o el alcalde primero del pueblo cabeza de partido, a quien se presentaban los electores parroquiales con el documento que los acreditaba, el cual era revisado por una comisión integrada para el efecto. Cualquier duda sobre las calidades de los electores parroquiales era resuelta de manera definitiva por la propia junta electoral de partido, sin recurso alguno. Después de escuchar misa en la iglesia mayor y previa consulta acerca de alguna queja sobre soborno o cohecho en la elección

y, en su caso, la resolución correspondiente de la junta, se elegía, por mayoría absoluta y, en su caso, en segunda vuelta (decidiendo la suerte, en caso de empate), al elector o electores de partido, a quien(es) el secretario entregaba copia del acta correspondiente, concluyendo el proceso con el *Te Deum*.

Las juntas electorales de provincia se componían con los electores de todos los partidos respectivos, que se congregaban en la capital de la provincia. Estaban presididas por el jefe político de esa capital, a quien se presentaban los electores de partido con el documento que los acreditaba. Después de escuchar el informe de la comisión integrada para analizar las calidades, la junta resolvía en forma definitiva y sin recurso cualquier duda sobre el particular. Concluida la misa en la catedral o iglesia mayor y previa consulta también acerca de alguna queja sobre soborno o cohecho en la elección y, en su caso, la resolución correspondiente de la propia junta, se procedía a elegir, por mayoría absoluta y, en su caso, en segunda vuelta (decidiendo la suerte, en caso de empate), al diputado o diputados, de uno en uno y con posterioridad a su(s) suplente(s), a quienes el secretario entregaba copia del acta y del poder correspondiente, en tanto que otro ejemplar se enviaba a la diputación permanente de las Cortes. Asimismo, concluía todo con un *Te Deum*.

Finalmente, los diputados electos se presentaban ante la diputación permanente en la capital y, en su oportunidad, las comisiones integradas para el efecto emitían en las juntas preparatorias su informe sobre la legitimidad de los poderes y calidades de los diputados con base en las actas de las elecciones provinciales, resolviendo la totalidad de diputados en forma definitiva cualquier duda sobre el particular.

El primer ordenamiento electoral propiamente mexicano fue el Reglamento del Congreso de Chilpancingo, emitido por el Generalísimo

José María Morelos el 11 de septiembre de 1813, en plena lucha por la independencia, en el que se establecen las bases que regirían la elección de diputados al Congreso de Anáhuac, el cual preparó la Constitución que fue sancionada en Apatzingán el 22 de octubre de 1814 con el título de *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana*,³ cuya vigencia fue precaria y limitada a ciertas áreas controladas por los insurgentes. El régimen electoral adoptado fue similar al previsto en la Constitución de Cádiz, conservándose lo relativo a la misa previa y el *Te Deum* posterior al acto eleccionario, así como el contencioso electoral conferido al órgano legislativo o asamblea política, conocido como autocalificación, mediante las juntas electorales de parroquia, de partido y de provincia, así como, en su oportunidad, del Supremo Congreso.

Este mismo sistema se estableció también en la *convocatoria para las elecciones* de los diputados al Congreso, así como de alcaldes, regidores y síndicos de los ayuntamientos, emitida por la Junta Provisional Gubernativa del Imperio Mexicano el 17 de noviembre de 1821, una vez consumada nuestra independencia el 28 de septiembre del mismo año, como resultado del Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba.

Al efecto, se facultó a los ayuntamientos para que eligieran, de entre sus miembros, a un elector de partido, quien en unión de los demás de su clase y el ayuntamiento de la respectiva cabecera debería elegir al elector de provincia para que, en unión de los restantes electores de la provincia y el ayuntamiento de la capital, eligieran a los diputados al Congreso, previéndose la autocalificación a cargo de la correspondiente junta de partido, de provincia y preparatoria del Congreso.

³Tena Ramírez, Felipe, 1985: 28-29.

El Congreso así elegido se instaló el 24 de febrero de 1822, y emitió las *Bases Constitucionales* por las cuales “adopta para su gobierno la monarquía moderada constitucional con la denominación de Imperio Mexicano” y “se reserva el ejercicio del Poder Legislativo en toda su extensión”. El que no sólo tuviera el carácter de constituyente sino asumiera el legislativo ordinario y que se conformara en una sola cámara, en lugar de dos como lo preveía el artículo 20 de la convocatoria, entre otros motivos propició desavenencias entre el Congreso y Agustín de Iturbide (quien había sido reconocido emperador el 19 de mayo de 1822),⁴ por lo que éste lo disolvió el 31 de octubre del mismo año. En su lugar, Iturbide estableció la Junta Nacional Instituyente, la cual expidió el 23 de febrero de 1823 el *Reglamento Provisional Político del Imperio Mexicano*.

A principios de marzo de 1823 (como consecuencia del levantamiento de Antonio López de Santa Anna el 2 de diciembre anterior y del Plan de Casa Mata del 1º de febrero de 1823), Iturbide reinstaló el disuelto Congreso, ante el cual abdicó el 19 de marzo del mismo año. El 8 de abril, el Congreso consideró que no había lugar a discutir la abdicación, pues la coronación había sido nula y todos los actos realizados desde la proclamación del Imperio eran ilegales, depositando el Ejecutivo en una junta de tres miembros.

Iniciado el nuevo régimen que sustituyó al monárquico, las 18 provincias que para entonces existían quedaron, de hecho, independientes del poder central y bajo la dirección de sus respectivas diputaciones, en

⁴Por 67 votos a favor y 17 en contra de diputados que votaron porque previamente se consultara a las provincias. Toda vez que algunos diputados no pudieron votar, debido a la irrupción de la multitud en el recinto del Congreso, éste sesionó con 84 diputados, a pesar de que el quórum exigido era de 101 (véase Castellanos Hernández, 1997: 53).

tanto que al primitivo Congreso no se le confería mayor autoridad ni, mucho menos, el carácter de constituyente sino tan sólo de convocante.

Ante los amagos o pronunciamientos separatistas y a favor del federalismo por varias de las diputaciones provinciales, el 17 de junio de 1823 el Congreso emitió las *Bases para las Elecciones del Nuevo Congreso*, una vez que se había declarado por el sistema de república federal, y clausuró sus sesiones el 30 de octubre del mismo año. Para la elección de los diputados al Congreso Constituyente, se establecieron juntas primarias o municipales, juntas secundarias o de partido y juntas provinciales, a las cuales se les confirió atribuciones de autocalificación, de manera muy similar a lo previsto en la Constitución de Cádiz y según se había contemplado en la convocatoria de noviembre de 1821 para la elección del ahora Congreso convocante. La base 13^a preveía que las juntas primarias, secundarias y provinciales “serán precedidas de rogación pública en las catedrales y parroquias, implorando el auxilio divino para el acierto”. Por su parte, la 79^a contemplaba que “concluidas las elecciones, pasarán el presidente, electores y diputados de ambas clases a la catedral o parroquia, donde se cantará un solemne *Te Deum* en acción de gracias al Todopoderoso”.

El 5 de noviembre de 1823 se instaló el nuevo Congreso Constituyente, el cual aprobó para el 31 de enero de 1824 el *Acta Constitutiva de la Federación* y el 3 de octubre aprobó la *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*. Entre las fuentes de esta última se encuentran la Constitución de Cádiz de 1812 y la Constitución de Filadelfia de los Estados Unidos de América de 1787. Por lo que se refiere al ámbito de la justicia electoral, ambos ordenamientos conferían al órgano legislativo o a la correspondiente asamblea política la calificación de las

elecciones de sus respectivos miembros, tal y como también lo estableció la Constitución mexicana de 1824.

La estructura orgánica federal se inspiró en la Constitución de Filadelfia. El Poder Legislativo se depositó en dos cámaras. La elección de diputados debía ser indirecta cada dos años, tomando como base la población, en tanto que correspondía a las legislaturas de los, ya para entonces, 19 estados regular los derechos y calidades de los electores y los procedimientos electorales, para cuyo efecto siguieron, básicamente, el ordenamiento electoral de 17 de junio de 1823 que, como se apuntó, se había inspirado en la Constitución de Cádiz (artículos 8 a 17). El Senado, a su vez, se componía de dos senadores por cada Estado, elegidos por mayoría absoluta de votos de sus legislaturas y renovados por mitad cada dos años (artículos 25 a 33).

El Ejecutivo se depositó en un solo individuo, denominado Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, y había también un vicepresidente para el caso de imposibilidad física o moral del presidente. Correspondía a la legislatura de cada estado elegir, por mayoría absoluta, a dos individuos, de los cuales por lo menos uno no sería vecino de ese estado. La Cámara de Diputados, a través de una comisión conformada por un representante de cada estado, calificaba la elección presidencial y se declaraba presidente al que obtuviese la mayoría absoluta de votos; si dos la tuvieran (como cada legislatura elegía a dos individuos, hipotéticamente podía ocurrir), se elegía al que contara con mayor votación y, si había empate o ninguno tuviera la mayoría absoluta, la Cámara de Diputados elegía al presidente de entre los de mayor votación, quedando el otro como vicepresidente (artículos 74 a 94, disposición esta última que engendró múltiples conflictos, en tanto que el vicepresidente, desde la campaña electoral y con posterioridad a la elección, era el principal ad-

versario político del presidente). De manera similar, correspondía a la Cámara de Diputados calificar la elección de los 11 ministros y del fiscal de la Corte Suprema de Justicia, realizada por las legislaturas de los estados (artículos 124 a 136).

Guadalupe Victoria y Nicolás Bravo fueron electos por las legislaturas de los estados como primer presidente y vicepresidente, respectivamente. El presidente Victoria finalizó el periodo constitucional para el que fue electo. Bravo se había sublevado en 1827, pero fue derrotado, hecho prisionero y desterrado (aunque regresó en 1829).

El 1° de septiembre de 1828 fueron realizadas las segundas elecciones para presidente y vicepresidente (por las legislaturas de 18 estados, toda vez que la de Durango no se había reunido). La Cámara de Diputados originalmente nombró presidente a Manuel Gómez Pedraza y vicepresidente a Anastasio Bustamante. El primero había obtenido 11 votos y el segundo seis votos, en tanto que Vicente Guerrero obtuvo nueve y los restantes 10 votos se distribuyeron entre otros candidatos. Contra los resultados se levantaron Santa Anna, con el pronunciamiento de Perote; Zavala, con el Motín de la Acordada, y Lobato, con los asaltos del Parián. Gómez Pedraza huyó del país y la presión obligó a la Cámara de Diputados, por decreto de 12 de enero de 1829, no tanto a aceptar la renuncia de éste sino a decretar —sin fundamento jurídico ni técnico alguno— la nulidad de los votos obtenidos por Gómez Pedraza y, en consecuencia, otorgar el triunfo a Vicente Guerrero, quien fue declarado presidente de la República el 1° de abril del mismo año, con Anastasio Bustamante como vicepresidente.

A fines del mismo 1829 se levantó Anastasio Bustamante y, a partir de 1830, asumió la presidencia en su carácter de vicepresidente y como jefe de la insurrección triunfante, lo que fue ratificado por el Congreso.

Sin embargo, ante el levantamiento de Gómez Pedraza en 1832, quien recibió apoyo de Santa Anna, Bustamante renunció y, como resultado del convenio de Zavaleta (en el que participaron los comisionados de los tres últimos), Gómez Pedraza asumió la presidencia por tres meses hasta concluir el periodo constitucional (también fue anulada por ese convenio la elección de 1º de septiembre de 1832 por las legislaturas estatales en las que había resultado electo Nicolás Bravo como presidente, en el entendido de que el Congreso no se pronunció sobre el particular).

Cabe señalar que el 12 de julio de 1830 se emitieron las *Reglas para las Elecciones de Diputados y de Ayuntamientos del Distrito y Territorios de la República*; en ellas se previó que tales elecciones se harían por manzanas y dividiendo electoralmente la República en secciones a cargo de un comisionado, el cual se encargaba de elaborar el padrón y entregaba a los ciudadanos las boletas. Contra la inclusión o exclusión indebida del padrón y la correspondiente entrega o no de la boleta, se previó la posibilidad de reclamar ante la propia junta electoral primaria (al igual que respecto de cualquier otra duda o irregularidad en la elección), cuya resolución era susceptible de ser revisada por la junta secundaria. Sin embargo, ya no se previó la misa previa ni el *Te Deum* posterior a la votación, aunque algunas normas electorales posteriores, eventualmente contemplaron este último hasta antes de la Constitución de 1857.

Como reacción a los abusos de la jerarquía eclesiástica y para garantizar condiciones de igualdad en el acceso a los cargos de elección popular, según se mencionó, la Constitución federal de 1857 estableció como requisito para el sufragio pasivo no pertenecer al estado eclesiástico, lo cual se confirmó con la Constitución de 1917, al exigir no ser ministro de algún culto religioso.

Incluso, la Ley para la Elección de Poderes Federales de 1918, además de proscribir que un partido político llevase denominación o nombre religioso (artículo 106, fracción v), previó la nulidad de la elección de diputado, senador o presidente de la República que recayese en algún ministro de culto religioso (artículos 43, fracción IV, y 45, fracción IV) y estableció como delito que un ministro de un culto intentara obtener los votos de los electores en favor o perjuicio de determinadas candidaturas o impulsarlos a la abstención, fuese por alocuciones, por discursos pronunciados en los edificios destinados al culto o en reuniones de carácter religioso, fuese por promesas o amenazas de orden espiritual o por instrucciones dadas a sus subordinados jerárquicos (con pena de multa, prisión hasta por un año, inhabilitación por cinco años para ejercer cargo público y suspensión por el mismo tiempo en el ejercicio de sus derechos políticos, artículo 115).

Los artículos 24, fracción IV, y 130 de la Ley Electoral Federal de 1946 también previeron como requisito para constituir un partido político que su denominación no contuviera alusiones de carácter religioso y como delito la conducta precisada en el párrafo que antecede, ampliando la prisión a tres años, así como la inhabilitación y suspensión de derechos políticos por el mismo tiempo. Ambos aspectos igualmente se establecieron en los artículos 29, fracción IV, y 144 de la Ley Electoral Federal de 1951, así como 22, fracción I, y 192 de la Ley Federal Electoral de 1973; 25, fracción I, y 245 de la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales de 1977 (circunscribiendo la sanción a una multa); 32, fracción I, y 343 del Código Federal Electoral de 1987 (el cual, además de la multa, imponía prisión de cuatro a siete años, lo cual implicaba que el ministro de culto eventualmente procesado no alcanzara libertad bajo caución), y 27, párrafo 1, inciso a), y 341 del Código Federal de Institu-

ciones y Procedimientos Electorales de 1990 (este último precepto, correspondiente al 355, párrafo 4, en la actualidad, previéndose únicamente que cuando tenga conocimiento el Instituto Federal Electoral de la inducción al electorado por algún ministro de culto religioso, lo comunicará a la Secretaría de Gobernación para los efectos previstos en la ley, en tanto que la imposición de la pena correspondiente se encuentra contemplada en el Código Penal Federal).

Además, la Ley Federal Electoral de 1973 puntualizó la prohibición de que la propaganda electoral empleara símbolos, signos o motivos religiosos (artículo 40), lo cual sustancialmente se incorporó en el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, a partir de la reforma de 1993 al artículo 38, párrafo 1, inciso p), en tanto que desde 1990 se prevé en el inciso n) del mismo precepto la obligación de los partidos políticos de actuar y conducirse sin ligas de dependencia o subordinación a ministros de culto de cualquier religión o secta.

EVOLUCIÓN DE NUESTRO SISTEMA DE JUSTICIA ELECTORAL Y GARANTÍAS AL CARÁCTER LAICO DE NUESTRAS ELECCIONES

En términos generales, es posible distinguir tres periodos relevantes en la evolución de la justicia electoral en nuestro país, atendiendo al órgano encargado de emitir la resolución final sobre la validez de las elecciones: 1. Sistema de justicia electoral predominantemente a cargo de órgano legislativo o asamblea política (1812-1977); 2. Sistema de justicia electoral mixto a cargo de órgano jurisdiccional y, finalmente, órgano legislativo (1977-1996); y 3. Sistema de justicia electoral plenamente judicial (1996 a la fecha).

Por lo que se refiere al primer periodo en la evolución de nuestro sistema de justicia electoral, desde la Constitución Federal de 1824 (bajo la influencia de la Constitución de Cádiz de 1812 y la Constitución de Estados Unidos de 1787) hasta la reforma electoral de 1977, se mantuvo vigente en el país — con algunas variantes— el sistema de justicia electoral a cargo de órgano legislativo o de carácter político, por el cual se confería a las respectivas Cámaras del Congreso o a una parte de sus miembros (los llamados colegios electorales) la facultad de calificar las elecciones de diputados o senadores y resolver en forma final sobre su validez (incluidas, en su caso, las impugnaciones interpuestas), lo que de acuerdo con la tradición francesa se conoce como “verificación de poderes” o, como en Estados Unidos de América, “calificación de elecciones”, en tanto que en otros sistemas se le llama “certificación de actas” y en México, equívocamente, se denominó “autocalificación”.⁵ Por otra parte, se confería al propio Congreso o, por lo general, a su Cámara de Diputados (erigida en Colegio Electoral), la facultad de calificar la elección presidencial, en lo que era un sistema de heterocalificación política.

Este sistema era el que en forma generalizada se seguía en los regímenes democráticos de inicios del siglo XIX y se encuentra vinculado con el origen de los parlamentos, atendiendo la experiencia inglesa y francesa, la cual influyó, respectivamente, a la norteamericana y a la española, y, en consecuencia, a la mexicana.

⁵El equívoco radicaba en que, tratándose de la calificación de la elección presidencial, en virtud de que era competencia de la Cámara de Diputados, estrictamente se trataba de una heterocalificación (en el entendido de que, a partir de 1996, ésta es competencia de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación); además, por lo que se refiere a la calificación de las elecciones legislativas, ésta no siempre se le confirió en nuestro país a la totalidad de los presuntos legisladores; cabe advertir que, desde 1993, confirmándose en 1996, se suprimieron los respectivos colegios electorales conformados por los presuntos legisladores para calificar su elección, por lo que desde entonces la calificación de las elecciones legislativas, según se verá, recae en los respectivos consejos del Instituto Federal Electoral, cuya resolución es susceptible de impugnación ante la correspondiente sala del Tribunal Electoral.

El sistema descrito permaneció inalterado en nuestro país durante ese periodo, con la salvedad de la efímera y peculiar experiencia del Supremo Poder Conservador bajo la vigencia de las Leyes Constitucionales de 1836 (según el cual las elecciones de los diputados eran calificadas por el Senado, en tanto que las de los senadores lo eran por el referido Supremo Poder Conservador) y la que se presentó al inicio del último tercio del siglo XIX, cuando los tribunales federales empezaron a desarrollar la tesis de la “incompetencia de origen” —recuérdese, por ejemplo, el llamado *Amparo Morelos*, fallado en 1874—, conforme con la cual el juez de amparo estaba facultado para analizar no sólo la constitucionalidad de los actos y la competencia de la autoridad de la que emanan sino también la legitimidad de la designación o elección de la propia autoridad; la adopción de este criterio, por el cual se involucraban los tribunales federales de amparo en el control de la regularidad de las elecciones, se mantuvo hasta 1881, cuando fue abandonado por la Suprema Corte por considerar la calificación de las elecciones como una cuestión política no justiciable.⁶

Como se adelantó, la calificación de las elecciones encomendada exclusivamente a órgano legislativo prevaleció hasta 1977, cuando se pretendió combinarla con cierta intervención de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (pero conservando el órgano legislativo la decisión final), y a partir de 1987, mediante un tribunal electoral especializado, dando lugar a un sistema de justicia electoral mixto jurisdiccional y, finalmente, político.

De este modo, se adoptó tardíamente en México un control jurisdiccional de la legalidad de las elecciones, así fuese incipiente, como ya se

⁶Véase Arnold, 1996; Franco González Salas, 1996; González Avelar, 1979; Moctezuma Barragán, 1994: 72-114 y 167-207; Ojesto Martínez Porcayo, 2001.

había previsto en la gran mayoría de los regímenes democráticos, a partir de que en 1868 se estableció en Inglaterra con el propósito de erradicar los abusos cometidos por las mayorías que eventualmente conformaron la Cámara de los Comunes,⁷ en el entendido de que en países que aún conservan un contencioso electoral encomendado finalmente a un órgano político (como Estados Unidos de América o Italia), de tiempo atrás ya lo combinaban con instrumentos jurisdiccionales previos, a fin de salvaguardar el derecho fundamental de acceso a la justicia, contemplado en el artículo 17 constitucional, así como en el 14 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y en el 8º de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

Con mejores resultados fue el sistema contencioso electoral todavía mixto que se adoptó en 1987 y, particularmente, a partir de 1990, con el establecimiento de medios de impugnación jurisdiccionales ante tribunales electorales especializados, siguiendo la tendencia observada en América Latina,⁸ si bien todavía reservando la decisión final sobre la validez de las elecciones al órgano legislativo o de naturaleza política.

La evolución culmina con la adopción de un sistema contencioso electoral plenamente judicializado a partir de 1996, encomendado al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, en tanto máxima autoridad jurisdiccional en la materia, con la salvedad de la acción de inconstitucionalidad contra leyes electorales bajo la competencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, cuyas resoluciones tienen el

⁷Mediante un decreto legislativo, la resolución sobre las elecciones impugnadas se encomendó a dos jueces ordinarios de la *Queen's Bench Division of the High Court of Justice* (cuya competencia se rota entre los miembros del Poder Judicial), estableciendo que la decisión coincidente de tales jueces sería asumida por la Cámara de los Comunes, para salvaguardar la soberanía del Parlamento.

⁸Véase Orozco Henríquez, 2007.

carácter de definitivas e inatacables, tal y como ocurre en varios sistemas latinoamericanos de justicia electoral.⁹

El Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (en lo futuro, Tribunal Electoral), en su alta encomienda constitucional de impartir justicia electoral en México, ha venido desempeñando una función garantista, antiformalista y defensora de la supremacía constitucional, mediante la tutela de los derechos fundamentales político-electorales de los ciudadanos y haciendo valer los principios de constitucionalidad y legalidad a los que deben sujetarse invariablemente los actos de las autoridades electorales federales y locales, así como otros sujetos jurídicos relevantes (v. gr., los partidos políticos, dada su naturaleza de entidades de interés público y su eventual posición de predominio sobre los ciudadanos), con el objeto de asegurar la celebración de elecciones libres y auténticas, habida cuenta de que, como lo ha señalado Manuel Atienza, en un régimen democrático “es el poder el que se somete a la razón, y no la razón al poder”.¹⁰

El proceso que se ha dado en nuestro país hacia la “judicialización de los procedimientos electorales” se presenta no sólo como parte de la evolución histórica de nuestras instituciones que abandonó el sistema de justicia electoral de naturaleza política a cargo de órganos legislativos, sino que se enmarca dentro de la tendencia que en tal sentido se observa en el derecho comparado, como parte también de lo que en forma más amplia se ha denominado “judicialización de la política”.¹¹

La “judicialización” de los procedimientos electorales significa la sustitución de un sistema de justicia electoral de carácter político a cargo de órgano legislativo por uno de naturaleza eminentemente jurisdiccio-

⁹*Idem.*

¹⁰*Cfr.*, Atienza, 2001: 309-310.

¹¹Véase Fix-Zamudio, 2001.

nal, es decir, el paso de un sistema donde las impugnaciones electorales se resuelven por órgano político, conforme con criterios de oportunidad y negociación política, a uno en el que se resuelven por órgano jurisdiccional de acuerdo con los principios de constitucionalidad y legalidad.

Precisamente, en esta última parte del presente trabajo abordaré algunas de las resoluciones del citado Tribunal Electoral, mediante las cuales, a fin de garantizar el carácter laico de los comicios, se llegó a anular alguna elección en virtud de la utilización de símbolos y contenidos religiosos por parte de la fuerza política cuyo candidato había obtenido el triunfo.

Junto a más de 60 mil cargos federales, estatales y municipales que tuvieron su origen en procesos electorales en México durante el periodo de la primera integración de la Sala Superior del Tribunal Electoral (1996 a 2006), solamente se llegó a anular 33 elecciones constitucionales. En efecto, la Sala Superior decretó directamente la nulidad de 17 elecciones, debido a que quedó acreditada la comisión de violaciones sustanciales o irregularidades graves que se estimaron determinantes para el correspondiente resultado electoral [entre las cuales se encuentra la elección de dos gobernadores estatales (Tabasco y Colima en 2000 y 2002, respectivamente), dos diputados federales (Torreón, Coahuila, y Zamora, Michoacán, en 2003), un diputado local, 11 ayuntamientos y un concejal]. Asimismo, la Sala Superior del Tribunal Electoral confirmó o, al desechar la respectiva impugnación, dejó firme la nulidad de 16 elecciones locales previamente decretadas por tribunales electorales estatales. Adicionalmente, dicho órgano jurisdiccional llegó a revocar la nulidad de 22 elecciones que habían sido decretadas por tribunales electorales locales o salas regionales.

De manera similar, en múltiples ocasiones se confirmaron jurisdiccionalmente resultados electorales con diferencia de un solo voto entre el primero y segundo lugar, y en diversos casos se decretó algún cambio de ganador, ya fuese como resultado de haber realizado el recuento de la votación recibida en alguna casilla para corregir errores evidentes (por ejemplo, con motivo de la elección municipal del 2000 en Papalotla, Estado de México, donde la diferencia entre el auténtico ganador y el segundo lugar, como resultado del recuento jurisdiccional, también fue de un solo voto),¹² o de haber anulado la votación recibida en una o varias casillas por actualizarse irregularidades invalidantes o determinantes para el resultado en las casillas respectivas.

Cabe destacar que los tres partidos políticos con mayor fuerza electoral en el ámbito nacional plantearon eventualmente la nulidad de alguna elección (o, en su caso, la respectiva revocación de la resolución) o el cambio de ganador ante la Sala Superior del Tribunal Electoral y, a todos y cada uno de ellos, se les llegó a dar la razón cuando, atendiendo a los méritos del caso respectivo, jurídicamente les asistía. Es pertinente señalar también que en todos esos casos las correspondientes sentencias fueron regularmente acatadas por los destinatarios.

La gran mayoría de las 33 nulidades de elección decretadas fue con base en la llamada “causal genérica de nulidad de elección”, sólo una en la denominada “causal abstracta de nulidad de elección” (la de gobernador de Tabasco en el 2000, como consecuencia de la violación de principios constitucionales, que se tradujo en numerosas irregularidades que fueron determinantes para el resultado), también sólo una en la “causal especial de nulidad de elección prevista en la respectiva Constitución”

¹²Ejecutoria recaída en el expediente SUP-JRC-221/2000.

(la de gobernador de Colima en 2002, en virtud de haberse acreditado la intervención indebida y determinante del gobernador a favor del candidato ganador) y muy pocas como consecuencia de la nulidad de la votación recibida en diversas casillas que fueron determinantes para el respectivo resultado de la elección.

Con respecto a la “causal genérica de nulidad de elección”, la cual está prevista en la gran mayoría de las leyes electorales de las entidades federativas y en la federal, se actualiza, según esta última, cuando se hayan cometido en forma generalizada violaciones sustanciales en la jornada electoral, en el distrito o entidad de que se trate, se encuentren plenamente acreditadas y se demuestre que las mismas fueron determinantes para el resultado de la elección, salvo que las irregularidades sean imputables a los partidos promoventes o a sus candidatos.

La utilización de propaganda con símbolos religiosos por parte de un partido político o su candidato durante una campaña electoral también constituye una violación sustancial que, de darse en forma generalizada y ser determinante para el resultado de la elección, podría acarrear la nulidad de la elección correspondiente (actualizándose la causal genérica de nulidad de elección), como ocurrió durante la primera integración de la Sala Superior, por ejemplo con la elección de miembros del ayuntamiento del municipio de Tepetzotlán, Estado de México,¹³ y de diputado federal en Zamora, Michoacán, ambas en 2003.¹⁴ Previamente, atendiendo a lo dispuesto en el artículo 271 del Código Electoral del Estado de Tlaxcala, la propia Sala Superior confirmó la nulidad de la elección de ayuntamiento del municipio de Muñoz de Sotelo, Tlaxcala, al haberse acreditado la rea-

¹³Véase sentencia recaída en el expediente SUP-JRC-069/2003, aprobada el 26 de junio de 2003.

¹⁴Véase sentencia recaída en el expediente SUP-REC-034/2003, aprobada el 19 de agosto de 2003.

lización de propaganda en favor del candidato que obtuvo la constancia de mayoría, a través de agrupaciones o instituciones religiosas.¹⁵

Por su parte, la nueva integración de la Sala Superior del Tribunal Electoral (conformada a partir de noviembre de 2006), en la sentencia dictada el 26 de diciembre de 2008, en el juicio de revisión constitucional electoral SUP-JRC-165/2008, definió los alcances de la llamada “nulidad de la elección por violación a principios constitucionales”, con la cual dio cabida al análisis de irregularidades que explícitamente no están contempladas en la ley como conductas generadoras de la nulidad de la elección, pero que violan un ordenamiento superior, como es la Constitución (respecto de lo cual hay quien considera que la nueva integración de la Sala Superior reintrodujo, bajo otra denominación, los elementos que caracterizaban la llamada “causal abstracta de nulidad”, lo cual, se aduce, podría apartarse de lo prescrito en la adición de 2007 a la fracción II del artículo 99 constitucional, que establece que “las salas Superior y regionales del Tribunal sólo podrán declarar la nulidad de una elección por las causales que expresamente se establezcan en las leyes”).

Al respecto, la misma Sala Superior del Tribunal Electoral ha considerado que los planteamientos relativos a la nulidad de la elección por la violación de principios constitucionales no deben ser rechazados *a priori* por inoperantes, con base en la sola circunstancia de referirse a irregularidades que no se encuentren previstas explícitamente en normas secundarias como causa de invalidez de una elección, pues si bien el artículo 99, fracción II, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, impone la obligación a las Salas del Tribunal Electoral para no declarar la nulidad de una elección sino por las causas que

¹⁵Véase sentencia recaída en el expediente SUP-JRC-005/2002, aprobada el 13 de enero de 2002.

expresamente estén previstas en la ley, ello no implica una prohibición para que dichas Salas, como autoridades de jurisdicción constitucional, puedan analizar si una elección, como proceso en su conjunto, es violatoria de normas constitucionales. Lo anterior es así, dado que la atribución que tienen asignadas las Salas del Tribunal Electoral en la norma fundamental conlleva garantizar que los comicios se ajusten no solamente a los principios de legalidad sino también a los de constitucionalidad, de modo tal que, cuando se realice un estudio para constatar que el proceso electoral cumplió con los principios constitucionales, podrá determinarse si la elección es válida o si la misma carece de validez para los efectos de mantenerla subsistente o no respecto de la renovación de los cargos públicos.

En esas condiciones, la Sala Superior concluyó que las disposiciones legales de orden secundario o de nivel jerárquico inferior a la Constitución no son la única fuente o vía para regular los supuestos permisivos, prohibitivos, dispositivos o declarativos que rigen las cuestiones electivas, de manera tal que puede anularse una elección por la violación a principios constitucionales.

Respecto del criterio antes señalado que ha seguido la actual integración de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, puede mencionarse, como ejemplo, la sentencia recaída al juicio de revisión constitucional electoral SUP-JRC-604/2007, donde se combatió la determinación del Tribunal Electoral de Michoacán de declarar la nulidad de la elección de integrantes del Ayuntamiento de Yurécuaro, en el referido estado. La elección antes mencionada fue anulada porque durante la campaña electoral se utilizaron símbolos y frases religiosas en la propaganda política, lo cual fue considerado como una irregularidad sustancial y grave por el tribunal responsable, ya que para el tribunal

local quedó probada la violación al artículo 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Así pues, en este asunto se confirmó la anulación de la elección municipal de 2007 en Yurécuaro, Michoacán.

En el mismo sentido, para efectos de ilustrar el criterio, cabe tener presente la argumentación vertida en la sentencia recaída a los juicios de revisión constitucional ST-JRC-34/2008 y ST-JRC-38/2008 acumulados, emitida por la Sala Regional Toluca, en la que se confirmó la declaración de la nulidad de la elección del Ayuntamiento de Huazalingo, Hidalgo, la cual se llevó a cabo en noviembre de 2008. Dicha elección había sido anulada por el Tribunal Electoral del Poder Judicial del Estado de Hidalgo, primordialmente, por considerar que en la campaña electoral se utilizaron símbolos religiosos. Sin embargo, en el estudio hecho por la Sala Regional de la V Circunscripción con sede en Toluca, se tomaron en cuenta también otras circunstancias, como el uso de recursos públicos para la propaganda, promoción personalizada de funcionarios públicos, compra de votos y presión sobre el electorado, a fin de confirmar la nulidad de la elección.

Desde mi perspectiva, de manera similar a lo que ocurrió con respecto a la llamada “causal abstracta de nulidad”,¹⁶ la denominada “nulidad de elección por conculcación o violación de principios constitucionales” es susceptible de ser asimilada a la “causal genérica de nulidad”, tanto en el ámbito federal como en la gran mayoría de las entidades federativas que contemplan legalmente esta última, toda vez que la conculcación o violación de principios constitucionales queda subsumida dentro de las

¹⁶Véanse las ejecutorias recaídas en los expedientes SUP-REC-009/2003 y SUP-REC-019, acumulados, SUP-REC-034/2003, aprobadas en su sesión de 18 de agosto de 2003, mediante las cuales se decretó la nulidad de la elección de diputados federales por el principio de mayoría relativa, respectivamente, en los distritos 6° de Torreón, Coahuila, y 5° de Zamora, Michoacán.

“violaciones sustanciales” que constituyen uno de los elementos del tipo de causal genérica (sin que, por ello, dejen de ser exigibles los otros elementos previstos habitualmente para la actualización de dicha causal genérica, esto es, que se hayan cometido en forma generalizada el día de la jornada electoral y se demuestre que hayan sido determinantes para el resultado de la elección).

De ahí que considere que la citada “nulidad de elección por violación de principios constitucionales” cuenta con suficiente cobertura constitucional y legal para ser aplicada. En este sentido, desde mi perspectiva, la “nulidad de elección por violación de principios constitucionales” no implica una cuestión de integración sino de interpretación de la normativa electoral.

Asimismo, si bien hay argumentos sólidos y atendibles para sostener la nulidad de una elección por la conculcación de principios o la violación de normas constitucionales, como lo han establecido diversas salas de la segunda integración del Tribunal Electoral, es esencial que en la valoración correspondiente de los casos que conozcan los tribunales electorales se haga una minuciosa ponderación del carácter determinante de la infracción para el resultado y, sobre todo, se observe el principio de definitividad de las etapas del proceso electoral, atendiendo a la aptitud real o no en que se haya encontrado la presunta parte afectada por cierta irregularidad para instar a la autoridad electoral administrativa competente a fin de que durante el desarrollo del proceso electoral —esto es, dentro de la etapa de preparación de la elección, por ejemplo, en el marco de una campaña electoral— la propia autoridad electoral administrativa o, ante su omisión, el tribunal electoral competente previa impugnación, ordenara la suspensión de los efectos nocivos o perniciosos de tal irregularidad en el desarrollo del proceso electoral —situación que no

llegó a ocurrir en los primeros casos de nulidades de que conoció la Sala Superior, pero entre 2004 y 2006 la interpretación sistemática y funcional de la normativa aplicable por parte de la propia Sala Superior condujo a concluir que sí existe tal posibilidad en varios ordenamientos electorales, tanto del federal como de las entidades federativas, habiéndose corroborado lo anterior con la reforma constitucional del 2007.¹⁷

Lo anterior es así, pues, de acuerdo con el principio constitucional de definitividad, no resulta justificado que una fuerza política se abstenga de combatir o cuestionar alguna irregularidad que estime le afecta durante la etapa de preparación de la elección —siempre y cuando se haya encontrado en posibilidad jurídica de hacerlo— a fin de optar por especular y reservarse a impugnarla en la etapa de resultados electorales sólo en el supuesto de que llegase a perder.

Asimismo, los órganos jurisdiccionales electorales deben tener presente, siempre que se les plantee cualquier pretensión de nulidad, la vigencia del principio de que sólo irregularidades determinantes pueden acarrear la nulidad de una votación o de una elección (el cual se recoge expresamente en varias disposiciones legales que regulan la llamada “causal genérica de nulidad de elección”), mismo que se origina en la doctrina científica iusadministrativista francesa y prácticamente es observado en todos los regímenes electorales de las democracias occidentales.

¹⁷Una reforma de gran trascendencia ha sido la atribución que se confiere al Instituto Federal Electoral para que, independientemente de otro tipo de sanciones previstas en el Cofipe, mediante procedimientos expeditos, ordene la cancelación inmediata de las transmisiones en radio y televisión que resulten violatorias de la ley, se trate de propaganda política o electoral que difundan los partidos y contengan expresiones que denigren a las instituciones y a los propios partidos, o que calumnien a las personas; de propaganda gubernamental que se difunda durante las campañas electorales o en los días previos a la respectiva jornada comicial, o bien de aquella otra que pretendan contratar los partidos políticos o alguna otra persona física o moral para influir en las preferencias electorales. De este modo, se llevó a la Constitución el criterio de la Sala Superior sustentado a partir del año 2004 en el caso pionero de Veracruz, y con motivo del desarrollo de la campaña de la elección presidencial de 2006.

Así, por ejemplo, en España, la Ley Orgánica del Régimen Electoral General establece que la nulidad de votación o elección debe ser declarada no cuando ocurra cualquier irregularidad sino sólo cuando ocurran “irregularidades invalidantes”; México, como se apuntó, también recoge este principio al establecer expresamente disposiciones legales en el sentido de que la nulidad de cierta votación o elección sólo puede declararse por irregularidades que se acredite que hayan sido determinantes para el resultado respectivo.

Si una irregularidad (error, inconsistencia o vicio en el procedimiento) no tiene el carácter de determinante para el resultado (en tanto que no se demuestra que haya afectado sustancialmente este último, pues aun en el supuesto de que tal irregularidad no se hubiese verificado el ganador no habría variado), no puede acarrear como consecuencia la nulidad del acto eleccionario y debe prevalecer dicho resultado, acorde con el principio de conservación de los actos de derecho público válidamente celebrados, derivado de la teoría jurídica administrativista y recogido en la mayoría de los países democráticos, incluido México desde la jurisprudencia firme establecida por el entonces Tribunal Federal Electoral y que reconoció como obligatoria la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación desde el año de 1997, atendiendo al aforismo de que “lo útil no debe ser viciado por lo inútil”.¹⁸ En este sentido, el ejercicio del derecho de voto activo por la mayoría de los electores que expresaron válidamente su sufragio no debe ser viciado por las irregularidades o imperfecciones menores que no sean determinantes para el resultado electoral y, por lo tanto, sean insuficientes para acarrear la consecuencia anulatoria correspondiente.

¹⁸Véase Tesis de jurisprudencia, 2005.

Ciertamente, con base en el principio de legalidad electoral, establecido en los artículos 41, párrafo segundo, fracciones V y VI, así como 116, fracción IV, incisos b) y l), de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, todo acto que la autoridad electoral realice al margen de la Constitución federal y de la ley carece de fundamento jurídico y, por lo tanto, es susceptible de ser considerado ineficaz, esto es, nulo o anulable.¹⁹ Sin embargo, como se apuntó, en materia electoral, como en cualquier otro campo del derecho público, no toda violación de una norma legal electoral produce los mismos efectos (en tanto cabe, por ejemplo, la posibilidad de irregularidades no invalidantes, es decir, no determinantes), en cuyo caso no acarrearía la nulidad de la votación o elección respectiva, sino que cabría analizar si el orden jurídico establecido por el legislador democrático prevé algún otro tipo de consecuencia ante tales irregularidades, como sería, por ejemplo, cierta responsabilidad administrativa o, incluso, penal o derivada de juicio político al infractor.²⁰

¹⁹Véase Brewer Carías, 1990; *cfr.*, Orozco Henríquez, 1999: 1193.

²⁰En efecto, el orden jurídico mexicano garantiza la regularidad electoral o el cumplimiento de sus normas no sólo a través del sistema de medios de impugnación en materia electoral o del régimen de nulidades electorales correspondiente, que tiene propiamente un carácter correctivo (puesto que revoca, anula o modifica el acto de autoridad irregular, a fin de reparar la violación cometida y, en algunos casos, restituye al promovente un medio de impugnación en el uso o goce del derecho político-electoral que le hubiere sido violado) y, en esa medida, se trata de un control directo de la juridicidad o regularidad (constitucional y/o legal) electoral, sino también mediante un régimen de responsabilidades en materia electoral, conformado por el conjunto de sanciones aplicables a los sujetos responsables (partidos políticos, ciudadanos y autoridades, entre otros) de las infracciones administrativas, delitos o causas de juicio político relacionados con la materia comicial, por lo que este último régimen tiene predominantemente un carácter punitivo o represivo (en tanto que no corrige o priva de efectos a la irregularidad electoral sino, por lo general, castiga al sujeto infractor) y, por lo tanto, implica un control indirecto de la juridicidad o regularidad electoral. Véase Arenas y Orozco Henríquez, 2002: 235-239 y 312; asimismo, Orozco Henríquez y Silva Adaya, 2002, 373 ss. Es claro que, en ocasiones, con motivo de una misma irregularidad puede operar tanto un medio de impugnación que acarree la nulidad de una elección como algún procedimiento administrativo y/o penal y/o de juicio político por el cual se imponga al responsable cierta sanción administrativa y/o una pena y/o una sanción política de destitución y/o inhabilitación. Sin embargo, en el supuesto de que la irregularidad correspondiente no sea determinante para el resultado de la votación o elección, lo único que, en su caso, podría proceder es la imposición de algún tipo

No han faltado plumas acreditadas que han cuestionado la vaguedad de expresiones tales como violaciones “determinantes para el resultado de la elección” como requisito para decretar la nulidad de alguna elección (como ocurre con otras expresiones, como “violaciones sustanciales”, “forma generalizada”, o “jornada electoral”), lo cual cabe advertir que no da lugar a la discrecionalidad (con respecto a la potestad de decidir libre y prudentialmente en cada caso) sino al arbitrio del órgano jurisdiccional electoral competente (entendido como la apreciación circunstancial dentro del parámetro legal), lo cual requiere de la aplicación técnica de los conceptos jurídicos indeterminados que exigen precisión del supuesto previsto en la norma por parte del órgano decisorio, con su respectiva calificación jurídica, la prueba para tomar una decisión y su adecuación al fin perseguido en la norma, así como la regla del precedente, todo lo cual es susceptible de control por los órganos jurisdiccionales controladores de la regularidad constitucionalidad y legal, así como eventualmente por la opinión pública con respecto a que las decisiones de aquéllos están sujetas al escrutinio público.

No escapa a quien esto escribe la complejidad de tales aspectos y el inevitable carácter casuista con motivo de la prueba de los hechos —aun cuando se asuma que una concepción garantista y cognoscitivista de la prueba exige someter las decisiones del juzgador a un control racional intersubjetivo—,²¹ lo cual ha propiciado que, en la práctica, cuando la Sala Superior del Tribunal Electoral ha enfrentado ciertos casos difíciles, límite o frontera, aunque generalmente haya habido consenso con respecto a tener por acreditada o no la comisión de determinadas irregularida-

de las referidas sanciones, en el entendido de que estas últimas se imponen mediante procedimientos autónomos e independientes del mencionado sistema de medios de impugnación en materia electoral.

²¹Véase Orozco Henríquez, 2006.

des, con frecuencia el disenso entre sus integrantes haya radicado en si estaba demostrado o no que tales irregularidades hubiesen sido determinantes para el resultado de la elección y, en tal medida, si se debía o no haber decretado la nulidad de alguna elección [al respecto, cabe advertir que, afortunadamente, los casos difíciles y frontera, aunque muchos (dada la enorme litigiosidad electoral que prevalece en México) han sido excepcionales, la gran mayoría de los asuntos resueltos por la Sala Superior han sido por unanimidad].

Sin embargo, teniendo en cuenta que es inevitable este tipo de fórmulas legales relacionadas con conceptos jurídicos indeterminados — como ocurre en la mayoría de las democracias occidentales —, aunque existen varios precedentes del Tribunal Electoral que han avanzado y hecho explícitos algunos criterios de carácter cuantitativo y cualitativo sobre el carácter determinante para el resultado de una elección (que involucran tanto aspectos interpretativos de la normativa aplicable como valorativos de los elementos de convicción de carácter fáctico), es menester consolidar una más clara doctrina judicial que haga más explícitos los argumentos que conducen a tener por demostrado o no dicho carácter determinante en los casos específicos, a fin de hacer más previsible y predecible la actuación de los tribunales electorales competentes en aras de una mayor seguridad y certeza jurídicas de los justiciables.

Al respecto, por ejemplo, con motivo de la nulidad de la elección de miembros del Ayuntamiento del Municipio de Zimapán, Estado de Hidalgo, celebrada el 9 de noviembre de 2008, decretada por la mayoría de la Sala Regional Toluca del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, al resolver el juicio de revisión constitucional identificado con la clave ST-JRC-15/2008, la base de la nulidad consistió en que quedó acreditada la intervención indebida de dos ministros de culto religioso

durante la celebración de dos misas el día de la jornada electoral. Al efecto, la Sala Regional concluyó que tales ministros habían hecho proselitismo en favor del Partido de la Revolución Democrática cuya planilla resultó ganadora, pues, aunque no habían mencionado expresamente al referido partido, sí habían invitado a votar en “favor de la vida” y “por el que más respete la vida”, estando demostrado en autos —de acuerdo con la Sala Regional Toluca— que en la propaganda del citado Partido de la Revolución Democrática se utilizaba el lema “voto por la vida” y “luchemos por la vida”.

En relación con dicha ejecutoria, cabe comentar dos aspectos: por una parte, no se encuentra valorado en la misma el hecho de que en el escrito que se leyó y distribuyó en el templo también se invitaba a los feligreses a “cumplir con sus obligaciones de ciudadanos, buscando así el bien común”, y sabido es que uno de los postulados principales del Partido Acción Nacional en sus documentos básicos es la “realización del bien común”, además de que la posición que abiertamente ha sostenido en numerosos comicios federales y locales este último partido en relación con el aborto lo ha argumentado como estar “a favor de la vida”, por lo que si los sacerdotes no mencionaron expresamente a partido alguno, quizá debió haberse hecho alguna consideración para matizar la influencia o el proselitismo que podría haber beneficiado efectivamente sólo al Partido de la Revolución Democrática, toda vez que cierto número de los propios feligreses pudieron haber estimado razonablemente que se les invitaba a votar por el Partido Acción Nacional.

Asimismo, si bien en la resolución se consideraron cuestiones sociales relativas al Municipio de Zimapán, Hidalgo, con base en las cuales se arribó a la conclusión de que la irregularidad acontecida debía considerarse como grave, en tanto se trataba de la violación a una prohibición

contenida en el artículo 130 constitucional, que por las circunstancias en que aconteció debía considerarse también determinante para el resultado final de la elección desde un punto de vista cualitativo, no deja de llamar la atención que no se haya profundizado respecto de la perspectiva cuantitativa, a pesar de haberse invocado la tesis relevante de la Sala Superior del propio Tribunal Electoral, de rubro “NULIDAD DE ELECCIÓN. FACTORES CUALITATIVO Y CUANTITATIVO DEL CARÁCTER DETERMINANTE DE LA VIOLACIÓN O IRREGULARIDAD”,²² la cual expresamente sostiene que “el carácter determinante de la violación supone necesariamente la concurrencia de dos elementos: un factor cualitativo y un factor cuantitativo”, sin que baste tener por demostrado sólo alguno de ellos. En otros términos, se considera que no debe bastar tener por acreditada la conculcación de un principio electoral —por más valioso, importante o fundamental que éste sea— para tener por actualizada determinada causa de nulidad de una elección, sino que para el efecto debe simultáneamente hacerse alguna consideración de naturaleza cuantitativa sobre cómo y por qué debe tenerse por demostrado el carácter determinante de cierta irregularidad para el resultado de la elección, en la medida en la que la misma haya afectado o influido probablemente un número significativo de electores, superior a la diferencia entre los candidatos que ocuparon el primero y segundo lugares.

En efecto, aunque ciertamente hay alguna mención en la ejecutoria de que “En el Municipio de Zimapán, Hidalgo, 90 noventa por ciento de la población practica la religión católica. De ahí que es probable que el actuar irregular de los ministros de culto religioso que pertenecen precisamente a la Iglesia católica haya tenido un impacto muy importante en

²²Consultable en las páginas 725 y 726 de la *Compilación Oficial de Jurisprudencia y Tesis Relevantes*, 1997-2005: 725-726.

la población”, además de que “el número de personas presentes en las misas es un dato que no se puede determinar”, pero que “el templo [...] es muy amplio” y “se cuenta con el indicio de que el documento [...] que fue leído en las misas fue también repartido afuera de la Iglesia referida”, en opinión de quien esto escribe, era necesario contar con mayor información acerca del aforo del templo (carga probatoria que le correspondía, en principio, al partido político actor, por lo que su incumplimiento podría haber bastado para desestimar su pretensión o, en todo caso, pudo haberse recabado mediante una inspección judicial) a fin de ponderarlo también con el hecho no valorado en la ejecutoria de que la diferencia entre el primero y el segundo lugares era mayor a 1,000 votos (lo cual implicaba siete puntos de diferencia entre ambos, que tampoco fue considerado).

Acerca de las cargas probatorias que corresponden a cada una de las partes, estimo pertinente impulsar que los tribunales electorales sean cada vez más puntuales en exigir su cumplimiento a los partidos políticos interesados en que se decrete la nulidad de alguna elección a fin de obtener sentencia estimatoria. Al respecto, debe tenerse presente que la suplencia de la queja por parte de un tribunal electoral opera legalmente respecto de la deficiencia en la argumentación de los agravios, mas no en relación con la omisión de cumplir con la carga de aportar los elementos que generen convicción en el juzgador. En este sentido, esta última abarca no sólo la carga de aportar los elementos que acrediten la comisión de ciertas irregularidades sustanciales sino —entre otros requisitos exigidos por la causal, como la realización de las mismas en forma generalizada— los argumentos y/o elementos probatorios que demuestren que tales irregularidades afectaron o fueron determinantes para el resultado electoral.

En general, constituye un gran desafío para los tribunales electorales ir depurando los criterios jurisprudenciales que permitan delimitar las

fronteras y armonizar la vigencia, entre otros, del principio de celebración de elecciones libres y auténticas, el principio de la laicidad de las elecciones, el principio de definitividad de las etapas del proceso electoral, el principio de que sólo irregularidades determinantes para el resultado acarrear la nulidad de una elección y los demás principios y reglas aplicables en cada caso. Sin duda, la impartición de justicia electoral es una tarea compleja que requiere de una escrupulosa ponderación de principios, reglas y valores involucrados, armonizando en cada caso su aplicación, a fin de salvaguardar los derechos político-electorales y hacer prevalecer el Estado constitucional democrático de derecho, así como su carácter laico.

FUENTES CONSULTADAS

- ARENAS, Carlos, y J. Jesús Orozco Henríquez (2002), “Derecho electoral”, en *Enciclopedia Jurídica Mexicana*, México, Editorial Porrúa/UNAM, vol. IX.
- ARNOLD, Linda (1996), *Política y justicia. La Suprema Corte Mexicana (1824-1855)*, México, UNAM.
- ATIENZA, Manuel (2001), *El sentido del derecho*, Barcelona, Ariel.
- BREWER CARÍAS, Allan (1990), “La nulidad de los actos electorales: una perspectiva constitucional comparada”, en *Transición democrática en América Latina; reflexiones sobre el debate actual, Memoria del III Curso Anual Interamericano de Elecciones*, San José, Costa Rica, IIDH/CAPEL, pp. 92-106.
- CASTELLANOS HERNÁNDEZ, Eduardo (1997), “El marco normativo e histórico de los resultados electorales”, en *Legislación y estadísticas electorales. 1814-1997, Enciclopedia Parlamentaria de México*, vol.

- III, tomo 2, México, IFE/Instituto de Investigaciones Legislativas de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados.
- FIX-ZAMUDIO, Héctor (2001), “Justicia constitucional y judicialización de la política”, en Jesús Orozco Henríquez (coord.), *Sistemas de justicia electoral: Evaluación y perspectivas*, México, IJ-UNAM/IFE/PNUD/IFES/IDEA/TEPJF, pp. 11-44.
- FRANCO GONZÁLEZ SALAS, María Teresa (1996) “Evolución del contencioso electoral federal mexicano 1916-1996”, *Justicia Electoral. Revista del Tribunal Federal Electoral*, vol. v, núm. 8, pp. 5-44.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Juan Pablo (1967), “México y las Cortes de Cádiz”, en *Los derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, tomo I, XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, pp. 314-316.
- GONZÁLEZ AVELAR, Miguel (1979), *La Suprema Corte y la política*, México, UNAM.
- Jurisprudencia y tesis relevantes 1997-2005* (2005), *Compilación Oficial*, México, TEPJF, vol. Jurisprudencia.
- MOCTEZUMA BARRAGÁN, Javier (1994), *José María Iglesias y la justicia electoral*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- OJESTO MARTÍNEZ PORCAYO, Fernando (2001), “Evolución de la justicia electoral en México”, en Jesús Orozco Henríquez (coord.), *Sistemas de justicia electoral: evaluación y perspectivas*, México, IFE/PNUD/IJ-UNAM/IFES/IDEA Internacional/TEPJF, pp. 289-312.
- OROZCO HENRÍQUEZ, Jesús (2007), “El contencioso electoral, La calificación electoral”, en Dieter Nohlen, Daniel Zovatto, Jesús Orozco y José Thompson (comps.), *Tratado de derecho electoral comparado de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica/IIDH-CA-

- PEL/Universidad de Heidelberg/IDEA Internacional/TEPJF/IFE, pp. 1152-1288.
- _____ (2006), “La concepción garantista de la prueba en el derecho electoral mexicano”, en J. Jesús Orozco Henríquez, *Justicia electoral y garantismo jurídico*, México, Porrúa-UNAM, pp. 115-152.
- _____ (1999), “Las causas de nulidad electoral en América Latina”, en J. Jesús Orozco Henríquez, (comp.), *Justicia electoral en el umbral del siglo XXI. Memoria del III Congreso Internacional de Derecho Electoral, tomo III*, México, TEPJF/IFE/UNAM/UQR/PNUD.
- _____ y Juan Carlos Silva Adaya (2002), “El régimen represivo electoral (con especial referencia a las infracciones administrativas)”, *Revista Mexicana de Justicia*, sexta época, núm. 3, pp. 373 ss., México.
- TENA RAMÍREZ, Felipe (1985), *Leyes fundamentales de México 1808-1885*, 13ª ed., México, Porrúa.
- Tesis de jurisprudencia (2005), “Principio de conservación de los actos públicos válidamente celebrados. Su aplicación en la determinación de la nulidad de cierta votación, cómputo o elección”, en *Jurisprudencia y tesis relevantes 1997-2005, Compilación Oficial*, México, TEPJF, vol. Jurisprudencia, pp. 231-233.

ÍNDICE GENERAL DE LA OBRA EN TRES VOLÚMENES

_____ TOMO I

PRESENTACIÓN

José Narro Robles..... 9
Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México

LAICA, LA PALABRA QUE FALTABA

Francisco Arroyo Vieyra..... 15
Presidente de la Cámara de Diputados
Primer año de ejercicio constitucional, LXII Legislatura

A PROPÓSITO DE: PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

Leonardo Valdés Zurita..... 23
Consejero presidente del Instituto Federal Electoral

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

ESTUDIO INTRODUCTORIO

UN ARCHIPIÉLAGO DE LAICIDADES

Pedro Salazar Ugarte..... 31

— I

EL PENSAMIENTO LAICO DE BENITO JUÁREZ

Patricia Galeana..... 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
<hr/>		
		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 ECLESIASTICA 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 III,
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

