

Bucle entre laicidad y derechos humanos

Bucle between Laicism and human rights

Felipe Gaytán Alcalá¹
Universidad la Salle México
felipe.gaytan@ulsa.mx

Resumen

La laicidad como referente del espacio público y del marco jurídico de la ciudadanía se ha vuelto un tema de debate político en el mundo, particularmente en América Latina. Va más allá de la separación entre Estado e Iglesias y el discurso anticlerical. La Laicidad es un debate sobre los derechos y libertades civiles de los ciudadanos en el respeto de sus derechos humanos por parte de organizaciones, cultos, creencias religiosas. Diversos estudios se han impulsado en este marco de reflexión, estudios que transitan las fronteras entre lo académico, político, militancia social, etc. En el presente texto abordamos las diversas formas que el concepto ha tenido en AL y las implicaciones en la narrativa de los DH y la diversidad cultural. Particularmente analizaremos tres enfoques de la laicidad no excluyentes entre sí: uno de ellos refiere a la laicidad inclusiva en el espacio público, la segunda entiende la laicidad como garante de la autonomía de lo político marcando una exclusión entre creencia y ciudadanía y; la tercera, predominante en la región, subraya la autonomía del Estado frente a las organizaciones religiosas expresada en la separación Estado- Iglesias.

Palabras clave: Laicidad, Estado Laico Derechos Humanos, Espacio Público, Ciudadanía.

Abstract

Secularism as a benchmark of public spaces and the legal framework of citizenship has become a political issue in the world, particularly in Latin America. It goes beyond the separation between Church and State and anticlerical discourse. Secularism is a debate about the rights and civil liberties of citizens in respect of their human rights by organizations, worship, religious beliefs. Various studies have been undertaken in the framework of reflection, studies passing the boundaries between academic, political, social activism, etc.. In this text the various ways that the concept has been in LA and the implications on the narrative of the DH and cultural diversity. In particular we discuss three approaches not exclusive secularism enter yes: one relates to inclusive secularism in the public space, the second understands secularism as a guarantor of the autonomy of the political bookmarking exclusion between belief and citizenship; the third, predominantly in the region stressed the autonomy of the state from religious organizations expressed in the separation state churches.

Key words: Secularism, Secular State, Human Rights, Public Space, Citizenship.

“Un buen comienzo será regresar a las tradiciones inventadas. Éstas, según Hobsbawm, no son genuinas (...) son utilizadas por grupos de poder. Cualquier continuidad que implique con el pasado remoto es falsa”
(Anthony Giddens, 2000: 53)

Introducción

El título de este trabajo parafrasea la novela del mismo nombre escrita por Antonio Lobo Antunes, novelista portugués, quien escribe sobre las memorias de un ex ministro de la dictadura lusitana en desgracia y su deseo por seguir en el poder. La narrativa coloca la versión de diversos personajes en desacuerdo con el narrador principal, cada uno argumentado su razón y juzgando lo dicho por los demás. El presente ensayo busca mostrar las narrativas y estudios diversos desde un marco conceptual de la laicidad diverso y a veces contrapuesto, un debate añejo pero novedoso en este contexto de la modernidad donde se mezclan los análisis académicos con actores políticos y activistas de los derechos civiles.

Paradójicamente el tema de la laicidad en el mundo se ha vuelto como un punto de conflicto no sólo en el ámbito académico sino en términos de antagonismo político. Y es paradójico porque lo que nos ocupa fue situación álgida en el siglo XVIII-XIX. De hecho el concepto como tal surge en Francia con la disputa sobre la escuela pública (Baubérot, 2005), mientras que en América Latina el conflicto (o en su caso el acuerdo) con la Iglesia Católica fue más una necesidad por construir el Estado Nacional y por ende la viabilidad de las sociedades que apenas construían su identidad como país. Siglo XX se caracterizó por conflictos y tensiones encauzados más en el terreno político de facto que en los marcos constitucionales.

200 años después, el tema de la laicidad es punto focal en el terreno jurídico y político. Desde hace pocos años la escuela pública en Francia ha puesto controles y exclusión sobre símbolos religiosos. El propio gobierno galo ha dictado una carta de la laicidad para contener las disputas sociales de las comunidades musulmanas por ocupar el espacio público en las aulas.² España también se encuentra inmersa en un debate de mayor calado: los subsidios y privilegios fiscales preferentes hacia la Iglesia Católica derivados del concordato, tratado firmado en el tiempo de Franco; además la discusión sobre los contenidos religiosos en materias de ética y religión en las escuelas, que en el marco legal de la libertad religiosa, los padres de familia pueden optar por enseñanza religiosa en el sistema escolar, todo pagado por el Estado.³

El conflicto en la región en América Latina no es menor. Bajo el discurso de la crisis de valores, la incapacidad del Estado por atender demandas sociales tales como salud y educación, la presencia altruista de un número creciente de organismos civiles asociados a las iglesias para atender este “vacío” del Estado lleva consigo un esquema que a veces deriva, directa o involuntariamente, en difusión doctrinaria o evangelizadora a través de sus acciones de la que fue acusada la Iglesia de Scientology por los propios grupos católicos de infringir el Estado Laico.⁴

En el mismo sentido podemos señalar la creciente demanda por el reconocimiento de los derechos culturales, los usos y costumbres de las comunidades locales, étnicas y hasta raciales. Gobiernos locales (municipios) exigen el reconocimiento de su identidad local que en su mayoría se asocia a las tradiciones católicas sancionadas y bajo control del clero.⁵ En otras son los propios grupos y comunidades las que exigen presencia de sus tradiciones en las

formas de organización social, económica y cultural, donde, de nueva cuenta, la educación juega un papel fundamental.

El marco de la laicidad no solo ha sido combatido, también ha servido para el avance para la construcción de un marco de derechos humanos sobre el precepto de las mayorías sobre las minorías, de la dignidad y respeto de la persona como némesis de las pretensiones de los derechos culturales que en no pocas expresiones políticas se anula al individuo en el discurso comunitario. (Gutiérrez 2008)

Esto ha dado paso a cambios legislativos y de política pública sobre temas del cuerpo, de la conciencia, de información y de participación, todo ello el conjunto de los llamados derechos civiles contenidos en la declaración de los derechos humanos. Interrupción del embarazo legal aprobado en la Ciudad de México, matrimonios entre personas del mismo sexo en Argentina, reconocimiento legal de personas transgénero, reconocimiento de otras denominaciones religiosas, políticas públicas contra la discriminación y a favor de la inclusión, etc.

Todo lo anterior dibuja que en los últimos años se haya dado un creciente número de estudios sobre la laicidad, algunos desde la academia, y otros promovidos por activistas y organizaciones sociales de diverso signo, algunos ligados a grupos religiosos. Las instancias legislativas y gubernamentales también procuran desarrollar un sinnúmero de análisis para los cambios o adecuaciones de sus acciones y/o normatividad. En el siguiente texto abordaremos los puntos de tensión entre algunas formas de conceptualización que han dado paso e estudios e intervenciones buscando construir una narrativa y hegemonía del discurso en el marco que anteriormente describimos.

1.- Laicidad, Manual sobre la libertad humana.

Un viejo cuento sobre la dimensión humana de la sociedad moderna viene a colación para ilustrar este apartado:

“Un viajero va con su hijo hacia una ciudad distante de su hogar. El trayecto en tren hasta allá es largo y tedioso. El niño, inquieto como todos los de su edad, se inquieta, brinca y corre a lo largo del vagón. El padre, un agente comercial acostumbrado a estos periplos, decide extraer de su portafolio un mapamundi y cortarlo en pedazos, un rompecabezas artesanal, para dárselo a su hijo para que se entretenga lo que resta del tiempo. Para sorpresa del viajero, el niño arma rápido el mapa y se lo muestra a su padre. Este, intrigado, pregunta cómo fue que lo hizo si aún es pequeño. El niño responde que en el reverso de la hoja de papel viene la figura de una persona: construyendo a la persona, armamos al mundo”.⁶

Más allá del mensaje moralista implícito, lo cierto es que el tema de la laicidad ha concertado infinidad de puntos de vista en torno a la dimensión política respecto de lo religioso pero ha dado por entendido el problema de los derechos humanos en la disputa jurídica y política. Mucha tinta se ha corrido en torno a la definición de la laicidad en el ámbito político. Podemos revisar los textos de Émile Poulat (2012), Baubérot (2005), Blancarte (2010), etc., sobre el papel del Estado y la definición de lo público de lo religioso.

Pero la vinculación del concepto con el marco de los derechos humanos se da por entendida o, en todo caso, como parte de su *leitmotiv* en el que el marco de la disputa son las fronteras entre las dimensiones políticas respecto a la religiosidad donde los derechos

humanos quedan entendidos o fuera de discusión la forma en que transita cada uno de estos derechos de un lado a otro de la frontera. Podemos decir que en muchos casos es un enfoque normativo que muestra las tensiones de la esfera política donde lo religioso es un espejo inverso de lo que *debe ser* en este ámbito. Tres son las tendencias predominantes, todas centradas en la dimensión jurídica y política de la ciudadanía:

- 1) Laicidad entendida como laicismo que pone énfasis en el tema del Estado Laico y la separación entre Estado e Iglesias, autonomía del Estado frente a cualquier expresión religiosa.
- 2) Laicidad como inclusión, espacio de convergencia democrática en el que los diversos grupos y asociaciones religiosas pueden participar en la esfera pública.
- 3) Laicidad como punto medio de las dos anteriores en el que se entiende como punto medio entre la exclusión de la separación entre Estado e Iglesias y la inclusión plena en la esfera pública. Este tercero excluido dibuja la laicidad como garante del espacio político y la ciudadanía.

Sobre estos tres ámbitos conceptuales se han inscrito los diversos estudios que sobre la laicidad se han desarrollado en AL teniendo como marco de referencia desarrollos teóricos europeos, particularmente Francia, génesis del concepto, de América del Norte con Canadá en el tema de la diversidad cultural y, en especial, con el marco histórico de América Latina sobre la disputa por la construcción del Estado Nacional frente a la Iglesia Católica predominante en ese devenir histórico.

A continuación analizaremos el marco conceptual de cada uno y algunas tendencias en los estudios en América Latina.

El primer enfoque sobre la laicidad se expresa como laicismo, tendencia ideológica de una perspectiva jacobina y en cierta forma anticlerical respecto a la potestad del Estado en la construcción de la ciudadanía. Esto es, la legitimidad del Estado pasa por el control que este tiene sobre la vida y trayectoria de los ciudadanos desde su nacimiento hasta su muerte y los ritos de pasaje. De igual forma busca regular las relaciones sociales, los conflictos políticos en principio en la formalidad de la igualdad jurídica que otorga el derecho y defendida por la fuerza política del Estado. El anticlericalismo más que una disputa por desaparecer las iglesias, es la discusión de la defensa del espacio político respecto a las influencias que otros grupos e iglesias quieren introducir para definir lo que es el deber ser social, particularmente respecto del peso de la Iglesia Católica las sociedades de América Latina. Es una forma referida de des-catolizar la política y acotar el poder de la Iglesia a los lugares de culto, dejando al Estado la potestad sobre la ciudadanía. (Blancarte, 2002)

Remite entonces a asociar la laicidad con la república como régimen político que garantiza en principio limitar la asimetría social en la igualdad política constitucional, y en la separación de poderes que permite un equilibrio de fuerzas y contrapesos dentro del propio Estado como garantía del respeto a sus libertades y derechos ciudadanos donde se incluye el tema de los derechos humanos, además de la participación de estos mismos en el rumbo político del Estado. (Giner, 1997) El problema de este enfoque es que la laicidad no es exclusiva del republicanismo aunque si su expresión más visible. Existen países con una alta laicidad que son monarquías como el caso de los países bajos, o algunos países como Dinamarca o Inglaterra que jurídicamente reconocen una religión oficial pero separan las obligaciones estatales de las pretensiones eclesiásticas de la Iglesia por influir en las políticas públicas.

El laicismo, expresado en la separación entre Estado – Iglesias hace hincapié en el Estado Laico, no como sólo como un instrumento para garantizar los derechos humanos. Para ellos el Estado es el fin último de la laicidad más que un proceso. Es en este sentido que el Leviatán de Hobbes toma la forma del guardián y promotor de las libertades y derechos de los ciudadanos en torno a temas como el cuerpo (interrupción del embarazo, eutanasia, transiciones de género) o de asociación (grupos por preferencias, cultura o étnicos. Estado se convierte asimismo en un agente y actor en la esfera pública, una especie de Cid Campeador que entra en conflicto con otros grupos que disputan esa misma esfera. (Huaco, 2012)

La máxima expresión de este enfoque es jurídico y de política pública, desde las cuales acota el sentido moral y busca ahondar la expresión ética aunque en no pocas ocasiones se vea involucrado en temas de discusión moral más allá de lo estrictamente político como ocurrió con el tema del aborto y el inicio de la vida en la Ciudad de México, o como en Perú el debate sobre sí debe darse cauce legal a la homosexualidad a través de la figura de matrimonio. (Los estudios en este sentido provienen en su mayoría de activistas tales como la organización *Católicas por el Derecho a Decidir* en América Latina, *PROMSEX* en Perú, grupos feministas y de defensa de grupos LGTBIQ. En algunos casos han articulado acciones y lobbying legislativo. De igual forma ocurre en el caso de los grupos parlamentarios y los cambios constitucionales tanto en Ecuador, Bolivia y México, donde la expresión de Estado Laico se ha inscrito en el texto constitucional no sin antes argumentar y desarrollar foros para tal labor. La asignatura pendiente aún se encuentra en Perú donde diversos estudios impulsados por Marco Huaco, académico y evangélico, se ha convertido en asesor en el Parlamento Peruano para tal fin.

Es difícil separar academia y política en este sentido. Instituciones de investigación o espacios académicos se han abierto para tal fin como es el caso del Instituto Laico de Estudios Contemporáneos⁷ en Chile o el Observatorio Laico⁸ en Europa cuya finalidad es separar la religión de la función del Estado. De igual manera, una vertiente de la Asociación Latinoamericana Para el Estudio de la Religiones (ALER) cuyos estudios sobre laicidad se han centrado en develar el papel de la Iglesia Católica y sus relaciones con las élites y los círculos de poder en el marco de la defensa del Estado Laico.

El segundo eje de discusión de los estudios sobre la laicidad remite al posicionamiento sobre la convergencia en el espacio público de las diferentes expresiones y actores religiosos en la construcción de la política en el marco jurídico que así lo garantiza. Jean Paul Willaime (2005) y José Casanova (1994) son dos de los pensadores clave para entender la idea de la laicidad como reconocimiento y laicidad la desprivatización de lo religioso en el mundo moderno. Para Willaime (2006) la laicidad tiende a modificar su idea de la separación del Estado respecto de lo religioso por la creciente transformación que propicia la des/secularización en Estados Unidos y Europa. Esto no lleva a una pretendida centralidad de lo religioso, pero si cuestiona la lógica modernizadora de poner en suspenso la superioridad de lo político como la racionalidad frente a otros aspectos que parecen irracionales, pero que integran la conciencia de cada individuo y por tanto de cada ciudadano. Por tanto es necesario no soslayar la importancia de lo religioso en el espacio público más allá de considerarla como contaminación de la democracia liberal y el tema de la justicia. Lo que dice Willaime no es otra cosa que los retos del mundo contemporáneo han puesto en duda la comodidad de los creyentes religiosos y los coloca frente a la intensidad del mundo, buscando integrar en el espacio público sus creencias frente a la propia des/institucionalización que ya ocurre en el campo religioso. Frente a esto, el espacio político deberá reconocer como una dimensión más

la racionalidad religiosa de los creyentes que como ciudadanos actúan en el espacio político, ya como vecinos, electores o representantes populares, en lo individual o a través de organizaciones religiosas que participan en la idea de justicia social.

En este caso la Política el espacio político concita las diversas expresiones religiosas a través de las organizaciones sin que el Estado pierda potestad alguna. Es una forma de construir el espacio público de otra manera como laicidad de reconocimiento y no como exclusión como lo plantea la defensa del Estado Laico. (Willaime, 2006)

En el mismo tono, José Casanova apuntó en su célebre libro sobre las religiones públicas en el mundo moderno (1994) analizó la irrupción y papel que las religiones jugaron y siguen jugando en la esfera pública. Él cuestionó la hipótesis de la secularización como privatización de lo religioso. A la luz de diversos movimientos tales como la revolución iraní hasta la teología de la liberación en América Latina, señala la creciente des/privatización de lo religioso. Las instituciones religiosas son menos propensas a ser sólo administradoras de los bienes de salvación individuales para insertarse como fuerzas políticas que cuestiona y actúan en torno a la idea de bien común, justicia, en el marco de sus principios doctrinarios. Su análisis se centra sobre todo en los cambios de los movimientos y organizaciones protestantes en los Estados Unidos. (Casanova, 1994)

En los últimos años la posición de Casanova ha insistido en la necesidad de repensar y reformular los laicismos y secularismos, no como una vuelta a lo religioso – tradicional sino repensar cómo construir un Estado moderno secular y laico que permita el pluralismo cultural en todas las esferas de la vida. Critica el triunfalismo de algunas perspectivas que se jactaron de haber creado Estados laicos, privatizar la religión y tener bajo control la dimensión religiosa en política y, en general, en la esfera pública. (Casanova,2009) La realidad frente a la globalización cultural da cuenta de fenómenos dispares como la *des-confesionalización* de países católicos que dan paso a grupos y corrientes individualistas, quizá más espirituales, otros donde el Estado no puede ni debe distinguir las creencias y religiosas entre falsas y verdaderas con el simple señalamiento normativo. O en el otro extremo, en países fuera de Europa o Norteamérica el proceso de secularización en su expresión actual no lleva a un declive de lo religioso, por el contrario, a una explosión de la pluralidad religiosa fuera de los márgenes institucionales eclesiásticos dominantes hasta ese momento. (Casanova, 2014)

Ante el nuevo reto de la sociedad moderna frente a lo religioso, menciona que hoy nos encontramos con tres razones fundamentales para la laicidad y la secularización: Primero, un Estado no puede distinguir entre religiones falsas y verdaderas; segundo, la libertad religiosa pertenece al individuo que decide lo que es religión para él por encima de cualquier autoridad y; tercero, el pluralismo global obliga al reconocimiento mutuo de todas las religiones. Todo ello desafía el concepto de laicidad y por tanto de religión y sus teorías.(Casanova, 2014)

En la sociedad moderna se delinea el ámbito público y privado que supone esferas distintas, pero en el que la religión no queda confinada a lo privado. Por el contrario, dice Casanova, no hemos entendido que la religión conlleva un doble proceso en este modelo de secularización lejano de la idea de privatización: las religiones tienden a re-politizar la esfera privada y a re/normativizar las esferas económicas y de políticas públicas. Esto lleva a considerar a las religiones como expresiones modernas en el espacio público sin que ello signifique las pretensiones de una nueva teocracia pública, simplemente una forma de entender que lo religioso y sus instituciones forman parte del pluralismo del espacio público y por tanto, son sujetos y objetos del debate político sobre la orientación normativa y moral de lo social.

Tanto las ideas de Willaime como de Casanova han servido para diversos estudios sobre la laicidad y la impronta demanda de los grupos religiosos y de signo moralista para intervenir en el espacio de las políticas públicas y reorientar el debate de los derechos humanos hacia el tema de valores comunes y ética del hombre. No es raro encontrar textos o posicionamientos de grupos o asociaciones evangélicas, protestantes y cristianas que suponen que la laicidad, en los términos señalados se asocia a la democracia cuando es incluyente y permite la representación de los grupos religiosos en las discusiones públicas y estatales. En este sentido la discusión sobre el marco de los derechos humanos, libertades y derechos no se circunscriben al ámbito ciudadano, también queda en el terreno de las religiones públicas y en la noción de la ética y los valores asociados con sus doctrinas y principios. La democracia se entiende entonces como la discusión del bien común en donde participan las iglesias y asociaciones religiosas.

El problema comienza en el mismo principio democrático a quién representan las iglesias y sus pastores o sacerdotes si su legitimidad no procede de los ciudadanos sino de algo sobrenatural, trascendente, sacro la inclusión de los grupos religiosos no es un tema entonces de la laicidad sino de un modelo de representación política tendiente a la pluriconfesionalidad en el marco de la secularización pero no de la laicidad entendida como el espacio de la política *per se*. Marco Huaco Palomino (2011) de la Universidad de San Marcos del Perú y Juan Esquivel (2008) de la Universidad de Buenos Aires han llevado a cabo investigaciones sobre el tema en sus respectivos países. Marco Huaco colocó especial énfasis en lo problemático de entender lo democrático del espacio político como capacidad de incluir a todas las organizaciones religiosas en la toma de decisiones, como si ello hiciera más igualitaria la sociedad latinoamericana. Más que resolver democráticamente la laicidad este enfoque provocaría un efecto contrario al consolidar un Estado pluriconfesional, donde las instituciones religiosas desplazarían la discusión entre ciudadanos y la legitimidad de las iglesias – legitimidad que no es de este mundo- se sobrepondría a la voluntad general de lo político. Juan Esquivel apunta en un sentido similar, donde los actores políticos tienen que jugar con las reglas democráticas civiles y no en la invocación de legitimidades externas a lo político. El espacio de lo político estaría en el marco de las creencias más que en los derechos y libertades.

Frente a este tipo de posicionamientos la Iglesia Católica busca dar una vuelta de tuerca y apelar por su papel social y político del bien común. La apropiación de lo laico por parte de la iglesia se ha dado en llamar laicidad positiva o neutra. Expresión utilizada por Joseph Ratzinger en su visita a Francia para referirse a la necesidad de cambiar el sentido del concepto para hacerlo inclusivo, donde se reconozca el papel del cristianismo- sinónimo de catolicismo- en la construcción de una sociedad justa, dejando atrás lo que en Francia fue un jacobinismo y anticlericalismo intolerancia. La mayor parte de los institutos de estudios ligados a la Iglesia Católica como el Instituto Juan Pablo II, Instituto Mexicano para la Doctrina Social Católica, las universidades de inspiración cristiana y las conferencias episcopales nacionales, han editado textos y estudios al respecto. Basta con escribir la siguiente página web y se desplegarán infinidad de documentos publicados en una página ligada a las estructuras católicas.⁹

Pero la discusión de una laicidad del reconocimiento se inscribe en las demandas de los derechos culturales, del comunitarismo y la multiculturalidad como demanda política en la que la diferencia se sobrepone a la igualdad, *el usocostumbrismo* por el derecho positivo y, los derechos comunitarios a la par de los derechos humanos. Lectura que ha colocado en polos

extremos el tema de la persona y el individuo y su relación con la identidad y la comunidad en la que circunscribe. Ernest Gellner (1991) menciona que todo individuo porta una nación, toda persona porta consigo a la comunidad a la que pertenece.

La laicidad en esta dimensión es puesta en cuestión cuando se le cuestiona las formas y dimensiones en las que habrá de incluir el tema de la diversidad étnica, racial, comunitarias, de creencias, gustos y preferencias, no el reconocimiento de la igualdad jurídica formal sino de la diferencia política en el marco de la convivencia social. Este ha sido un tema abordado por especialistas tales como Rodolfo Stavenhagen (2008), Daniel Gutiérrez (2008), Héctor Díaz Polanco (2013), etc. El punto central del debate es sencillo pero no por ello relevante: en los estudios sobre el multiculturalismo el concepto de laicidad deja de ser un sustantivo para expresarse como adjetivo.

En este punto es importante afirmar los límites que desde el inicio de este texto hemos marcado al señalar que la laicidad se remite a temas de ciudadanía en la formalidad jurídica y en la política como instrumentación de lo público. Por eso la frontera entre laicidad como garante de derechos civiles, de los derechos humanos como derechos de primera generación, se vuelve un laberinto cuando se interna en el terreno de los derechos de cuarta generación que no son otros que los derechos culturales.

El tercer eje remite a la idea de la laicidad como libertades laicas o libertades civiles. Es una propuesta lanzada por integrantes de diversos países entre los que destacan Jean Baubérot de Francia, Micheline Millot de Canadá y Roberto Blancarte (México). Desde la academia han elaborado un manifiesto denominado “Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI”,¹⁰ documento análogo /empática con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En dicho texto se enuncia que la laicidad es un proceso antes que un fin, una forma contemporánea de denominar las libertades civiles de conciencia, participación, información y donde la libertad religiosa es una libertad junto con las otras lo que le quita un peso decisivo en el tema de la laicidad. Cada una de las libertades civiles definidas en el ámbito político permite dimensionar una ética pública como garante de los derechos humanos de cada uno de los individuos. Se trata de proteger el concepto de ciudadanía desde la política contra cualquier injerencia. Sólo la política y el derecho garantizan el status de lo humano. Expresiones ajenas podrán expresar acuerdo o desacuerdo pero la garantía ciudadana establece que por encima de cualquier norma moral se encuentra el precepto de lo humano y sus derechos. En este sentido laicidad se define como *Régimen de convivencia social donde predomina la voluntad general* (Blancarte, 2010) en el que se advierte la frontera de los derechos y libertades civiles por encima de cualquier otro aspecto. Los textos de Baubérot sobre la laicidad en Francia, de Roberto Blancarte para entender el Estado Laico, y de Millot sobre la secularización y laicidad en Canadá, muestran la importancia de lo político en el aseguramiento del cuerpo como espacio inviolable de la conciencia, la expresión y la elección. De igual manera resaltan el tema educativo como central en la formación ciudadana y garantizar el proceso de laicidad como un momento histórico que no será permanente sino transitorio en una sociedad con mayor igualdad.

Aquí surge por primera vez el tema de las minorías y su inserción que no excepcionalidad en las democracias occidentales y su garantía de compartir el espacio público. Recordemos que en el primer eje sobre el Estado Laico el tema giraba sobre el cuerpo y las expresiones de minorías de cualquier tipo se reducían a la garantía de los individuos en su cuerpo y expresión desde la formalidad jurídica. En el segundo las minorías se definieron como grupos organizados en demandas de su identidad, representación y autonomía dentro de

la democracia, donde los derechos colectivos o comunitarios se manifiestan por encima de los derechos humanos tergiversados como derechos individuales. En cambio, para esta tercera propuesta de laicidad, el tema de las minorías transita de lo personal a las expresiones grupales como demandas ciudadanas, en las reglas de la ciudadanía antes que en las comunitarias y en donde el cuerpo es un contenedor y no un contenido que debe ser respetado por las leyes.

Esta propuesta ha tenido diversos ecos y réplicas en América Latina. En la Universidad de San Marcos en Perú con Violeta Barrientos, Roberto Arriada de la Asociación de Jueces y Fiscales del Estado de Río Grande del Sur en Brasil, Adriana Maroto en Costa Rica y diversos activistas y grupos en México. Todo ello puede ser consultado en la página de la Red Iberoamericana para Las Libertades Laicas en el Programa para el Estudio de las Religiones de El Colegio Mexiquense.¹¹ También en el ámbito de los activistas y legisladores en diversos países como Ecuador, Bolivia, Brasil, Honduras y México.

Los límites de los estudios y propuestas desde esta perspectiva son varias y de distinto calado. Una de ellas y la más importante es la ambigüedad entre el tema político y estatal, entre la laicidad como espacio público o supeditada a los márgenes del Estado. En todo caso, esto conduce al problema irresoluble sobre la representación política y participación de instituciones eclesiales y religiosas en la definición de la propia ciudadanía y los proyectos de justicia social y bien común. En el mismo tenor se muestra entonces las ambivalencias de los derechos humanos expresados en las libertades civiles pero a su vez limitados en los derechos de los otros distintos y distantes como son los grupos y comunidades que reivindican su identidad por encima de todo individualismo.

En los siguientes tres apartados abordaremos con mayor detenimiento los límites de cada propuesta analizando con mayor detalle cómo los derechos humanos se articulan con la laicidad, los dilemas de los derechos de cuarta generación representan para nuestro concepto y, el gran tema pendiente en la agenda de América Latina respecto a la descatolización del espacio político, teniendo en cuenta que mucho de la contención sobre los derechos humanos pasan por una moral y principios católicos, no sólo por parte del clero sino de múltiples organizaciones civiles ligadas al catolicismo que tamizan el entendimiento de estos derechos y de las propias libertades civiles. Comenzaremos por el tema de laicidad y los derechos humanos, seguido por los derechos de cuarta generación y, por último el tema de la descatolización de la política en AL.

2.- Laicidad y derechos humanos, las tensiones inquisitoriales

La dimensión de los derechos humanos pasa necesariamente por dos conceptos que lo colocan en tensión. Por un lado el proceso de secularización de la sociedad moderna y, por el otro, la laicidad como delimitación del espacio ciudadano por excelencia político. La secularización es un tema por demás abordado de manera amplia. No es raro encontrar que los autores comienzan por una digresión conceptual para señalar su punto de partida, que no su punto de llegada. En este caso no entraremos en la discusión pero si es necesario señalar la importancia que tiene el concepto para el estudio de los DH en el ámbito del estudio sobre la laicidad.

De múltiples maneras se ha conceptualizado la secularización: declive de lo religioso, privatización a la conciencia, compartimentalización del ámbito de lo sacro, y diferenciación social. (Dobbelaere, 2002) La predominante es la última descripción. Se habla entonces de una diferenciación de dimensiones sociales en los que participa lo religioso. Esto se expresa en

la pluralidad religiosa, cultos, iglesias, tradiciones y, nuevas formas de concebir lo sacro en su expresión individual, más espiritual que religiosa. Díaz Salazar ha dado en llamar a este fenómeno el vaciamiento de lo religioso que no vacío, no la desaparición de lo religioso sino su des-institucionalización. (Díaz-Salazar, 1994)

En este contexto de pluralismos religioso se vierten dos temas centrales. Por un lado la intervención política de las organizaciones eclesiales para evitar lo que se denomina “crisis de valores”. Buscan intervenir a través de campañas de una nueva evangelización, estrategias para influir en temas educativos y desarrollan diversas campañas en las que asocian la identidad como ciudadanos con la membresía a una iglesia como es el caso de la católica como si ser buen cristiano es sinónimo de buen ciudadano, o viceversa. Por otro lado, los diversos cultos, creencias y expresiones espirituales presionan, a veces en el sentido de las consecuencias no deseadas de la acción según Weber, en el espacio público su reconocimiento social y jurídico, además de enarbolar la demanda de ciertas tradiciones o usos que ellos han re-creado y que debe ser respetado.

Entre la pluralidad religiosa y la pretensión de las iglesias y asociaciones por la pérdida de membresía, la laicidad se vuelca como espacio de tensiones para la garantía de los derechos humanos, el reconocimiento de la libertad de conciencia y participación. Hace años su expresión máxima la podemos encontrar en Porto Alegre, Brasil donde algunos parlamentarios locales promovieron la prohibición de sacrificios de animales bajo el paraguas de la ley contra el maltrato animal.¹² Hasta aquí parece lógico si no fuera por el detalle de que la dedicatoria estaba dirigida a los grupos y cultos afro-brasileños, una forma de coartar su ritualidad bajo el peso de la ley. Al final no prosperó pero esto es un claro ejemplo de las tensiones que la secularización introduce en la definición de secularización.

El tema central ahora se debate en el eje toral sobre la laicidad como proceso de inclusión universal o inclusión selectiva. Una forma de exclusión de lo religioso como inherente a lo humano, o como exclusión de las formas y procesos societales que impiden el ejercicio de tales derechos. A continuación encuadramos el tema en el debate sobre los derechos humanos y su discusión desde la laicidad.

Partimos del principio del derecho como garante de la igualdad y la libertad a través del Estado. Kelsen, teórico del derecho positivo, afirma que el derecho surge como artificio de la sociedad para garantizar que nadie domine a nadie y para ello cita a Rousseau ¿Cómo podría encontrarse una forma de sociedad que defienda y proteja a cada uno de sus miembros, y en la cual cada uno, aun uniéndose a los demás, sólo se obedezca a sí mismo y mantenga por consiguiente, su libertad anterior? (Kelsen, 1992) Paradójicamente, señala Kelsen, la experiencia demuestra que para seguir siendo iguales y libres necesitamos soportar un dominio ajeno, un dominio condensado en el Estado moderno. Pero el Estado no es arbitrario en el ejercicio del poder, sustenta su actuar en el derecho (tanto en la enunciación de lo que puede y debe hacer, así como la aplicación de actos de autoridad). El Estado se mueve entonces en la soberanía de sus actos y reconocimientos, ningún poder puede estar por encima de él. Incluye a los ciudadanos en la determinación que el propio derecho establece en la constitución y excluye al resto que no es contemplado por el mismo. Está sería una forma de reconocer al otro, lo otro, la otredad. Un Estado que no puede detener la guerra de todos contra todos no es un Estado diría Hobbes.

Sin embargo, el ejercicio de la soberanía y la distinción inclusión/exclusión por parte de los Estados, se han cometido actos de barbarie contra las minorías a través del derecho. El decreto de Núremberg, Alemania durante el régimen nazi desconoció como ciudadanos a los

alemanes de origen judío abriendo la puerta jurídica no sólo para su exclusión, sino para su eliminación física. Contrario al caso alemán ocurrió en la Guerra de los Balcanes, cuando el Estado yugoslavo manipuló el principio de inclusión de las minorías diferentes a la mayoría serbia con el argumento legaloide de la amenaza a la integridad territorial y a la soberanía del Estado. En ambos casos el derecho no pudo contener la manipulación de la política sobre él mismo.

Aún con estas distorsiones históricas, el derecho parte del principio de la inclusión universal. Todos tenemos derecho y somos portadores de derechos, aún los extranjeros en cualquier país; diría Arendt, todos tenemos derecho a tener derechos. El principio de inclusión universal se sustenta en dos condiciones básicas: las decisiones fácticas y la suspensión del tiempo. El derecho es decisión, no explicación. No resuelve los casos en lo específico, abstrae en principios generales y aplica de manera fáctica (¡esto es así!). Todo conflicto es una regresión al infinito, de ahí que el derecho abstraiga la enunciación y aplicación de la ley para determinar un punto de inicio, aunque artificial le permite establecer un principio del cual partir. Por otro lado, suspende el tiempo al poder actuar en la generalidad, creando la expectativa del cumplimiento de la ley que es acatada en cualquier momento por el otro (en el pasado, presente o futuro). Estas dos condiciones permiten al Estado, habilitado en el derecho, garantizar igualdad a sus todos, subordinando las diferencias en el reconocimiento jurídico. (Castañeda et al., 1999)

Un claro ejemplo de la inclusión universal del derecho, más allá de la forma de la soberanía estatal, son los derechos humanos. Derechos que reconocen la igualdad y la libertad de los seres humanos, sin distinción de raza, sexo opinión política, origen nacional o de cualquier otra índole. Aplica ello sin distinción alguna en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona. El principio de igualdad jurídica está, en teoría, garantizado por los Estados Nacionales, obligados a velar por ellos.¹³ El principio de igualdad adquiere su máximo rango en los derechos humanos independiente de la política, al garantizar condiciones humanas para la humanidad.

El derecho de igualdad se ha extendido hasta la guerra con los tratados de la Convención de Ginebra. Se busca que la guerra tenga condiciones de equidad y sobre todo, hacerla más humana (contradictoriamente cualquier guerra es ausencia de humanidad). En ese mismo sentido se posibilita la intervención militar humanitaria de un país o grupo de países sobre un gobierno extranjero a fin de poner término el tratamiento contrario a las leyes de la humanidad que dicho gobierno infringe a particulares, sean o no sus propias nacionales. Paradojas del destino, las invasiones humanitarias esgrimen la defensa de lo que provocan: “te mató humanitariamente para que respetes los derechos humanos”.

¿Cuál ha sido el fundamento filosófico de los derechos humanos y del principio de igualdad? El fundamento más importante lo encuentra en el proyecto de la ilustración, del iusnaturalismo propuesto por Hobbes, Locke, Spinoza, Kant y Rousseau. El individuo y la razón tienen un correlato en la igualdad. El Estado de naturaleza dota a los seres humanos de la razón y como todos los seres humanos son racionales por tanto son iguales y libres, no hay necesidad de tutelar a nadie. En el proyecto de la ilustración, la igualdad no significa eliminar las diferencias entre las personas y hacerlas homogéneas, implica quitar sólo las jerarquías entre ellas y apelar al uso de la razón para posibilitar la sociedad a través de un contrato social (pacto racional entre individuos). El espacio público ilustrado se constituye a partir del diálogo entre iguales, donde se sabe que las jerarquías son convenciones entre los hombres, no proceden de la naturaleza. En este sentido las jerarquías no establecen capacidad de gobernar

unos sobre otros, sólo la capacidad de las leyes habilitan para gobernar a todos. Por tanto la igualdad es equidad (condiciones iguales), equipotencia (el mismo poder tienen todos los individuos), equivalencia (capacidad de autogobierno), equifonía (una voz escuchada en la misma condición que los otros).

Bajo ésta perspectiva, los individuos son poseedores de los derechos y no los grupos, segmentos o colectividades. La naturaleza dota a cada individuo de razón y por tanto de igualdad ante sus semejantes. No hay derechos colectivos porque no hay individuos colectivos. La primera declaración de los derechos del hombre derivada de la Revolución Francesa de 1789 refleja este proyecto iusnaturalista donde la igualdad y la libertad convergían en un solo principio: el individuo. También apareció en este mismo periodo, y en el mismo terreno, la réplica por la exclusión de la diferencia en la mencionada declaración. Si bien era cierto que el documento apuntaba a una inclusión universal, de igual forma no podía obviarse el implícito de una exclusión universal, y ello se encargó de demostrarlo en el mismo terreno político Olimpia de Gouges.

Olimpia de Gouges, mujer progresista dentro de la Revolución Francesa, criticó duramente el documento de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre argumentando la ausencia y exclusión deliberada de la mujer. De 1789 a 1793 se dedicó a abrir clubes feministas y a elaborar la Declaración Universal de los Derechos de la Mujer. Ese mismo año (1793) la Asamblea Nacional y Robespierre clausuraron los clubes y la llevaron a la guillotina. La inclusión universal del género hombre presuponía una exclusión universal de la mujer. No es hasta la Declaración Universal de 1948, en el marco de la Organización de las Naciones Unidas, que cambia el enunciado hombre por el de humano. (Sánchez Muñoz, 2005)

Pero la esencia radica en la propuesta de Rousseau acerca del contrato social, en donde los individuos asumen un compromiso racional. Lo contradictorio del argumento de Rousseau es sorprendente: si cada uno se une a los demás sobre la base de un libre acuerdo y solamente obedece a sí mismo y queda tan libre como antes, puede ser un impedimento para que funcione el principio de igualdad y libertad y se imponga la anarquía y el caos. Rousseau salva el escollo aduciendo que el contrato es un contrato por consentimiento a través del cual se forma la voluntad general (para Hobbes el Leviatán): cada uno de nosotros pone en común su persona y todos sus bienes, bajo la dirección soberana de la voluntad general, para lo cual él es aceptado por la comunidad como miembro indivisible del todo. (Schmitt, 1999) A la totalidad nacida del contrato social Rousseau la llama un yo común, con vida y voluntad propias, el cual ha recibido íntegramente todo lo que cada individuo posee para devolvérselo de manera que tenga un derecho. En consecuencia, el ámbito público es igual para todos los individuos, independientemente de las tradiciones o formas de vida de las diversas comunidades a las que pertenece. De ahí que la ley tenga que ser general, una norma válida para todos y no referirse a casos singulares. Aquí rige la noción de la ley como una voluntad general; no reconoce particularidades y rige sin excepción como ley natural, dando pie a la inviolabilidad de la ley a través de la excepcionalidad de los casos.

En esta perspectiva del iusnaturalismo, los derechos humanos constituyen el reconocimiento sustantivo del individuo como portador de una serie de valores inviolables que todo Estado debe reconocer. El derecho cumple la condición fáctica de abstraer lo general a lo particular en su enunciación y su aplicación. Por eso la sentencia punitiva al oficial francés, colaborador de los nazis durante la segunda guerra mundial y encargado de una cárcel de prisioneros, cuando fusiló a cien prisioneros judíos en venganza por la muerte de 10 soldados alemanes a manos de la resistencia francesa. El oficial argumentó recibir órdenes de fusilar a

100 prisioneros. Efectivamente, el cable con las órdenes mencionaba fusilar 100 prisioneros, pero no especificaba la peculiaridad de que fueran judíos. Por lo que cometió un delito de guerra más grave, el delito de *lesa humanidad*.

Por eso no encajan las demandas de diferenciar los derechos entre el mosaico de identidades culturales, étnicas, religiosas, etc. El reconocimiento jurídico a lo particular atentaría contra el derecho positivo (en su condición universal de inclusión) al fragmentar las demandas y crear circuitos de prácticas asimétricos en el que el Estado no tendría posibilidad de ejercer el poder expresado en la voluntad general. De alguna manera nos acercaríamos a una Edad Media moderna, donde la autarquía y la autonomía serían líneas poco claras para la tolerancia y el respeto a lo diferente. Porque paradójicamente, la exigencia del reconocimiento de lo particular comunitario hacia el Estado -o el desconocimiento a la individualidad consagrada en los derechos humanos- no estaría dispuesta a permitir esa misma demanda de la diferencia al interior del grupo o comunidad que lo exige. Obsérvese el ejercicio político en algunas comunidades indígenas, hacia el exterior que promueve el respeto al uso costumbrismo, muchas de esas prácticas no toleran la diferencia como es el caso de pertenecer a una adscripción religiosa diferente a la mayoría de la comunidad. El destierro o aislamiento sería una consecuencia esperada, mientras el Estado no podrá ejercer la protección a la individualidad pues ello implicaría un atentado a lo diverso. Las consecuencias de la intervención humanitaria en Kosovo en defensa de los derechos humanos de una minoría aplastada por el régimen de Milosevic se confundió con un respaldo a la exigencia de un estatuto jurídico especial para la minoría albano kosovar. Pretensión de estatuto que mostró un rostro intolerante con la ahora minoría serbia de Kosovo y con la pretensión de crear la gran Albania. La consecuencia de la de intervención de la OTAN resultó contradictoria: intervenir humanitariamente y en consecuencia alentar los ánimos de una minoría en busca de un estatuto jurídico que permita construir la gran Albania en la intolerancia y la eliminación de los otros.

Por eso Salman Rushdie hace hincapié sobre el tema:

“Debe protegerse a la gente, no a sus ideas. Es absolutamente justo que los musulmanes, al igual que los miembros de cualquier otra religión (y de cualquier otro tipo) tengan derecho a practicar libremente sus creencias en cualquier sociedad. También es justo que protesten contra cualquier clase de discriminación. Es equivocado exigir que su sistema de creencias o cualquier otro sistema de pensamiento sea inmunizado contra las críticas, la irreverencia, la sátira”. (Rushdie, 1999: 17)

Los límites de la Laicidad se hacen evidentes cuando la pluralidad religiosa se expresa en la arena política. No todos los grupos son aceptados por la sociedad, muchos otros son discriminados y atacados por las iglesias dominantes. En los últimos años se han conformado grupos de investigación para analizar las tensiones entre los procesos de secularización y laicidad, donde el tema de los derechos humanos expresados en libertades laicas se moviliza hacia el tema educativo, de salud, político y cultural. Es el caso del grupo de trabajo surgido alrededor del proyecto Red Iberoamericana para las Libertades Laicas, encabezado por Roberto Blancarte y en el que participan académicos de diversas universidades de AL. El proyecto se titula “Indicadores para la Laicidad” del cual se derivan dos proyectos particulares: uno en la UBA a cargo de Juan Esquivel y otro en México en la Universidad La Salle a cargo de Felipe Gaytán. Otros esfuerzos similares se llevan a cabo en Argentina a

cargo de Roberto Di Stefano, en Brasil con Ari Oro Pedro y Roberto Lorea, mientras que en Perú lo desarrolla Marco Huaco. (Blancarte, 2012)

La importancia del tema de la laicidad y los derechos humanos pasa necesariamente por el tema del pluralismo religioso y las formas organizativas y comunitarias que inspiran una nueva cruzada de evangelización. En todo caso la laicidad, lo aventuró como hipótesis, tendrá que transitar en la integración que la secularización establece en los cambios de religiosidad y espiritualidad en el mundo moderno. Es claro que en la laicidad como noción política entiende o intentan aprehender los procesos de religiosidad, pero es ciega frente a las manifestaciones en la esfera pública de la espiritualidad encarnada en muchas formas, desde la purificación de una ciudad con una clase de yoga masiva, protestas ecológicas, etc. Pero también tienen el reto de entender el re-encantamiento de la magia, donde se supedita todo al culto y donde los temas de dignidad, integridad moral incluida en los DH se supeditan a los rituales.

3.- La corte de lo diverso, asimetría entre laicidad y derechos culturales.

Existe una brecha entre cómo entender la secularización y la laicidad desde Europa y América Latina. Basta revisar las temáticas de los congresos de la ISSSR y del Comité 22 de ISA. El tema en Europa pasa necesariamente por el re-conocimiento de los grupos y colectividades que enarbolan una identidad religiosa, étnica, racial o las tres combinadas como el caso de algunos grupos islámicos. Europa en general enfrenta el reto de la laicidad en el argumento denominado “acomodo razonable” usado en Canadá y Europa de manera amplia pero que en el tema de la laicidad interpela la distribución óptima de convivir en el espacio público entre grupos y comunidades distantes y a veces antagónicas. Musulmanes, judíos, cristianos, católicos, budistas son sólo expresiones visibles de la religiosidad en el espacio público. Pero existen también otros grupos minoritarios que no pueden ser descritos dentro de esto y exigen un acomodo de su presencia garantizado por la política. Micheline Millot desde Canadá analiza este fenómeno y ha tenido discusiones con los especialistas de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRMS) en años recientes. (Millot, 2008)

En América Latina la discusión ha girado en sentido opuesto. Más que el acomodo razonable planteado en Europa, la agenda focal de la laicidad en la región se ha centrado en el análisis e intervención de diversos activistas por garantizar la presencia del individuo por encima de los grupos, comunidades e iglesias. Más en la tónica de las libertades civiles expresadas en la libertad religiosa, libertad de cultos. La dimensión de lo individual, garantizado por la definición jurídica de libertad es lo que ocupa la mayor parte de los estudios sobre el tema de laicidad, sin descartar los esfuerzos que desde el tema de la etnicidad se llevan a cabo y del cual Rodolfo Stavenhagen es uno de los principales impulsores, aunque la laicidad queda en estos temas como el adjetivo ante el sustantivo de lo cultural.

El encuadre entonces sobre la laicidad, derechos humanos y derechos de cuarta generación como son los culturales tenemos que enmarcarlos en la siguiente discusión. En respuesta al sentido de homogeneidad de los derechos en lo humano y de la igualdad al Estado en la voluntad general asumida en lo estatal, surgen grupos que reivindican su identidad de ser diferente a lo otro, no sólo en el plano cultura o privado, sino en el plano de la res pública, en el ámbito de lo jurídico. Hegel de alguna reconoce la diferencia en su famoso pasaje sobre el amo y el esclavo en su libro sobre la fenomenología del espíritu. El amo sólo puede saberse

amo en la forma del esclavo y viceversa. La constitución per se, ontológica de los individuos como tales bloquearía cualquier percepción del nosotros si no tuviéramos el espejo del otro. Los individuos están juntos por oposición, no por su condición única de lo humano. Mead de alguna manera señala esto cuando alude a la construcción de sus categorías del self (yo, mí, y el otro generalizado). Supuesto sobre el que la sociología ha soportado su condición de conciencia de la modernidad, de ser la propuesta post ilustrada a la razón. (Mead, 2009)

En este sentido, el mundo no puede ser dominado por axiomas (Luhmann, 1971), el relativismo de la diferencia y la tolerancia a los mismos se vuelve una demanda generalizada en el mundo contemporáneo. No se trata únicamente de reivindicar estilos de vida, es algo más profundo y que afecta la forma en que organizamos y aceptamos el contrato social ilustrado.

Es aquí donde aparece un enfoque distinto al contractualismo y a la propia Ilustración. Es el el romanticismo, respuesta directa al gran fracaso del orden pretendido por la Revolución Francesa. Este proyecto va contra el concepto de individuo dotado de razón, también posee pasiones y lazos comunitarios. Habermas indica que la razón por sí sola no hace al hombre, hay un contenido moral en lo que en la propia racionalidad que nos orienta y nos permite existir en sociedad, de otra forma el individuo, en su egoísmo, sería incapaz siquiera de ponerse de acuerdo en los términos del contrato. (Habermas, 1991)

El romanticismo propone reincorporar al ser humano a la comunidad política y a la comunidad natural. Volver a entender al humano como parte de un todo y no como átomo aislado. A esta propuesta se adscriben pensadores como Goethe, Herder, Fichte, Shelling.

Dicho proyecto sostiene que cada parte de la naturaleza expresa un espíritu (cósmico), al ser el individuo parte de la naturaleza de manera obligada tiene que expresar ese espíritu. El individuo no funda la comunidad es esta última lo que hacer ser a un individuo. Por tanto no hay individuos sin comunidad, cada uno de ellos expresa el espíritu del pueblo (*folkgeist*). Por tanto el contrato social no puede ser la concurrencia racional de los individuos, es la comunidad la que los habilita como tales. Los derechos humanos si bien incluyen a todos, también excluyen las diferencias cuando debería ser a contrario.

Algunos pensadores del comunitarismo proponen ciertas formas en que pueda coexistir la existencia de la igualdad y la diferencia en lo que llaman la ciudadanía multicultural.¹⁴ Una de ellas sería transformar la asimilación cultural por la integración cultural, el respeto a las formas comunitarias reconocidas en el marco de la constitución del Estado y en la indicación de los derechos humanos a ser diferentes. Argumentan que la igualdad siempre está fijada en las necesidades y fijaciones de la mayoría, donde siempre las minorías ofenden por ser diferentes. Proponen la inclusión de todos a través de la diferencia, en algunos casos con formas de autogobierno cuando son comunidades con herencias ancestrales comunitarias. La discriminación de minorías funcionales¹⁵ es resuelta en enmiendas legales como la *affirmative action* (discriminación positiva) en la que se estipula legalmente la inclusión de la minoría excluida en cuotas de aceptación en oficios o espacios donde no había intervenido. En la educación se estipuló que el 30% de los lugares deberían ser ocupados por mujeres, en una empresa el 40% de la mano de obra ser negra, etc. El Presidente Clinton explotó esta veta en su primera elección cuando introdujo el debate sobre derechos de minorías, particularmente el caso de las minorías homosexuales en el ejército norteamericano. De hecho el debate se centra hoy en dar lugar a nuevos “contratos” comunitarios: el nuevo contrato racial, el nuevo contrato sexual, el nuevo contrato... los adjetivos construyen de esta forma la ciudadanía multicultural, las gramáticas de la ciudadanía señalan que lo personal (antes privado) es y debe ser tematizado en lo político y lo jurídico.

Las democracias modernas, según la corriente comunitarista, es un plano de derechos desagregados que reconocen la existencia de lo distinto. Lyotard y la condición postmoderna de la sociedad se hace presente cuando se dice que ya no es posible las meta narrativas, lo que ocupa hoy el espacio son pequeños relatos, fragmentos que reivindican su propia existencia independiente de lo demás. La distinción está hoy día en el cambio de los grandes aglomerados al reconocimiento de los grupos: pueblo cambia a ciudadanía, clases sociales a pertenencia a grupos acotados en su identidad pero cosmopolitas, etc. La distinción es inclusión, la integración en bloques es exclusión.

Retóricamente la construcción del argumento interno es impecable, el problema se presenta en el ámbito jurídico y político cuando el Estado tiene que reconocer la existencia de modelos distintos en la aplicación y enunciación del derecho y hasta reconocer su ausencia en esquemas extremos del uso costumbrismo en comunidades cerradas ¿Cómo garantizar la igualdad de todos, ya no ante el poder sino ante la ley? Hay grupos o comunidades que (re)quieren el reconocimiento jurídico al autogobierno y a la representación, pero no están dispuestos a la integración. Los derechos de auto gobierno pueden ser utilizados por el grupo para limitar los derechos de los individuos a ser diferentes dentro de la comunidad, a utilizar la inclusión como uniformidad y contradictoriamente a excluir universalmente lo diferente en lo particular.

Algo semejante ocurre con la *affirmative action*. La enunciación y aplicación de la ley hacia la inclusión de las minorías genera otro tipo de exclusión ahora en los grupos mayoritarios, aunque se ha especificado como discriminación positiva. Ello desencadena problemas graves desde el derecho hacia la política. ¿Qué características tiene que tener la minoría, en el caso de la mujer, debe ser negra o blanca, qué cualidades debe llenar? Es la política la que se enfrenta al problema de resolver la distorsión del derecho y responder quién o quienes determinan las cuotas, sus características, los porcentajes (por qué 20 y no 40%, por qué 40% y no 30%) problemas de definición que abre un marco de conflictos difícil de resolver desde el derecho. La política sólo puede prometer (expectativa en el tiempo) pero no resolver. En los Estados Unidos esta disposición legal fue derogada en los años 80. En México sigue vigente como tema de debate en las campañas electorales. Podemos decir que el comunitarismo apuesta al síndrome de Hermes, mensajero de los dioses griegos, a ser distintos de los demás pero también a estar distantes de los otros. Distinto y distante, la paradoja de los erizos quienes no pueden estar demasiado lejos porque mueren de frío, pero tampoco demasiado cerca porque se lastiman entre sí.

En el pasado la propia Iglesia Católica busco posicionarse en el tema del comunitarismo desde su perspectiva teológica y ritual. La expresión de los derechos culturales quiso normarlos nombrando santos y personajes de la Iglesia a diversos personajes locales con una impronta cultural, racial, étnica distinta pero que los vuelve igual en la defensa de la catolicidad como amalgama de lo distinto, disperso y distante. Podrá argumentarse que la canonización en América Latina de este tipo de personajes no es nuevo tal y como puede notarse en el caso del dominico peruano Martín de Porres, pero lo que hace distinto en este contexto multicultural es el discurso usado no para la universalidad de lo diferente como lo fue el caso de Porres, sino la diversidad de la iglesia en su doctrina universal como lo hizo con Juan Diego como punta de lanza y otros indígenas chiapanecos beatificados en México que murieron por defender su fe. La canonización de Juan Diego, personaje ligado a la imagen de la Virgen de Guadalupe, y otros cuatro indígenas mexicanos, condujo al clero al tema de los derechos culturales, si bien ya lo había tratado, el hecho de todo el ritual en la Basílica de

Guadalupe, lugar del relato mariano, incluye la fuerza de lo que políticamente buscaba el Vaticano. El reconocimiento de la diferencia étnica en los altares católicos propiciaba un posicionamiento clerical en la vertiente cultural. El efecto de Juan Diego no ha tenido las repercusiones de redención y evangelización quizá porque la figura del indígena se supeditó o queda supeditada a la imagen mariana, transversal a cualquier rito o experiencia de otra índole en el imaginario católico.

4.- Memoria y olvido, debate sobre la des-catolización del espacio público en AL

En la defensa del Estado Laico en América Latina existe abundante literatura sobre el tema de las relaciones Estado Iglesias, mejor dicho, Estado- Iglesia Católica. La particularidad que se haya centrado en el clero católico se debe a su peso histórico en la disputa con los nacientes Estados Nacionales por la administración de la vida social y política de los individuos. (Blancarte, 1992)

Siglo XIX prácticamente se caracterizará por la agenda de tensiones entre la institución religiosa y las nacientes élites políticas. Las guerras fratricidas como fue el caso mexicano, o el acuerdo derivado en la forma de concordatos como en Perú y Argentina, terminaron por delinear la presencia del catolicismo institucionalizado en el espacio público.

Durante el Siglo XX las fronteras jurídicas se marcaron, ya como separación (México, Uruguay), ya como reconocimiento oficial (República Dominicana, Perú, Argentina). Pero en el terreno político, social y cultural queda pendiente el imaginario que sobre el concepto de persona busca delinearse desde los preceptos morales y doctrinales católicos. (Mayer, 2008)

Memoria histórica que aborda el pasado como momentos de transición institucional y de defensa jurídica como una temporalidad que cambia constantemente. Estudios sobre el tema han sido desarrollados por Roberto Blancarte en México, Enrique Dussel para AL, Mallimaci junto con Di Stefano en Argentina (2000) o el caso de Sol Serrano (2008) sobre el tema de política y secularización en Chile.

El común denominador no es sólo el análisis de la Iglesia en sí misma y su relación con el poder, sino las formas de control social sobre la vida de las personas, sus transiciones sociales y los controles sobre aspectos individuales como el cuerpo y las relaciones sociales homogéneas donde todo lo que pudiera parecer extraño era señalado y puesto en tela de juicio.

De igual forma desde otros ángulos se ha analizado el catolicismo. En la obra de Jean Pierre Bastián (1991) sobre el pentecostalismo en AL trata la intolerancia y la exclusión de que fueron objeto los pentecostales en las zonas de mayoría católica. En el mismo tenor Alicia Mayer muestra el miedo que despertó la obra de Lutero en América Latina, aunque en muchos casos no se leyeron directamente sus textos sino interpretaciones que el clero católico hacía de ellos. No es gratuito pensar entonces que dentro del cuerpo clerical se entendiera la Reforma Protestante como una revuelta en contra de la concepción de los cuerpos sacrificiales, dispuestos a la mortificación y el sufrimiento antes que la reivindicación de lo que se perfilaría después como los derechos humanos. Diversos autores apuntan que el marco para los derechos de primera generación es dado por la Reforma Protestante y remarcada durante la Revolución Francesa, de ahí la liga profunda con el desarrollo de la laicidad en el mundo contemporáneo. (Hunt, 2007)

Pero la memoria histórica no se entiende sin la documentación que sobre el olvido, al menos el olvido oficial, se ha extendido sobre el papel del clericalismo en las crisis nacionales que han derivado en los golpes militares, autoritarismos, dictaduras, movimientos guerrilleros a lo largo de Iberoamérica. Las relaciones institucionales con el franquismo son estudiadas de manera profusa y aún el tema de olvidar ese periodo para dar paso a una nueva memoria. Pero el tema central es que el franquismo dispuso del aparato estatal y en confluencia con la institución eclesiástico para establecer normas de comportamiento y formas de vida social que aún perviven en la España democrática. En otro sentido se han desarrollado temas sobre la vinculación o resistencia del clero frente a las dictaduras sudamericanas. Las temáticas versan sobre el papel del catolicismo y la defensa o participación en la violación de los derechos humanos. Especial énfasis se hace sobre el caso argentino y chileno, donde las leyes de punto final y obediencia en el primero y la vuelta a la página de la historia en el segundo pusieron el tema de juzgar las acciones de los obispos, cardenales y sacerdotes. Varios son los estudios en este sentido.

En el otro lado de la trinchera se han analizado el rol de sacerdotes en torno a la insurgencia, sobre todo en Centroamérica y México en el marco de lo que se denomina Teología de la Liberación. El papel de sacerdotes y religiosos en la cooperación con los movimientos armados como ocurrió en Nicaragua con el Frente Sandinista de Liberación Nacional o en el Salvador con el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional. Tanto el rol de obispos en el llamado a la reivindicación de la justicia como lo hizo en su momento Arnulfo Romero, o las acciones de los catequistas de la pastoral del Obispo Samuel Ruiz de la diócesis de San Cristóbal, Chiapas, hasta la participación directa de religiosos como Ernesto Cardenal y catequistas, fueron elementos que cuestionaron el papel de la feligresía, el clero como institución y los agentes eclesiásticos dentro de los movimientos sociales.

En el otro extremo de la disputa política encontramos las acciones de contención por parte del pontificado de Juan Pablo II en su llamada re-evangelización, las acciones sobre la laicidad positiva de Benedicto XVI y la nueva pastoral del Papa Francisco. Pero todo esto se ve salpicado por la multiplicación de los casos de pederastia en la Iglesia y la discrecionalidad de los Estados Nacionales, y por ende la política, de no actuar en consecuencia frente a un delito que lesiona los más elementales derechos humanos de las personas, más aún en su condición de infantes. Uno de los escándalos de pederastia y abuso de poder es el caso del fundador de los Legionarios de Cristo, Marcial Maciel. Para este último punto es imprescindible leer los textos de Fernando González (2010) de la UNAM.

Conclusiones

La laicidad es un tema que confina o delimita el espacio público como espacio político y espacio estatal. Es la forma de un contenedor con diferentes recipientes que lo incluyen. De esta manera parece que los diversos ángulos presentados en este texto, al menos los tres señalados, se contienen entre sí. Algunos enfoques privilegian el espacio estatal al centrarse en el Estado Laico, otros más como el caso de las libertades civiles como libertades laicas abordan la laicidad como parte de la esfera política y, la laicidad como reconocimiento en su sentido amplio es el ámbito público. (Gaytán, 2010)

Cada uno de estos ángulos de análisis ha explorado el tema de los derechos humanos. Desde el Estado Laico se ha puesto énfasis en el tema de las políticas públicas para garantizar los derechos de las personas y el respeto a su dignidad e integridad, sin entrar en temas de ética o moral. En cambio, las libertades laicas como análisis involucra la salvaguarda de los

derechos civiles, las dimensiones desde la cual los individuos construyen en la participación y conciencia la ciudadanía y por ende el respeto de sus derechos humanos. El Estado laico deja de ser central para convertirse en un instrumento, una especie de semáforo que regula las relaciones entre los individuos. En el extremo de esta tríada podemos indicar un entendimiento laxo del término, el reconocimiento de los otros distintos y distantes en el espacio público, abogando más por un acomodo razonable que a una laicidad implicada exclusivamente en los individuos. Esto lleva a pensar las tensiones que existen entre laicidad y secularización, entre la dimensión política de la ciudadanía, la convivencia asimétrica entre la pluralidad religiosa y las pretensiones de algunos de las iglesias por apropiarse de lo público. En todo caso las tres son convergentes antes que excluyentes.

Laicidad se encuentra en el bucle de los derechos humanos entre la inclusión de lo universal y exclusión de lo diferente, o en sentido inverso, el acomodo razonable frente a la dimensión individual. Las gramáticas de la ciudadanía y la laicidad pone contra las cuerdas al derecho y al Estado. La ambivalencia entre el reconocimiento a la igualdad de lo humano (la individualidad) ante el Estado y el derecho y la exigencia de reconocer lo diferente, lleva consigo una inclusión/exclusión que el derecho no puede resolver y la política posibilita la entrada del tema como expectativa a futuro sin soluciones en lo inmediato.

La única certeza es la imposibilidad del derecho a resolver el asunto de los derechos de cuarta generación como un fin en sí mismos. Fin porque son particularidades sustantivadas que exigen tratos diferenciados en tiempo y espacio, cosa que el derecho, en su pretensión universal, no puede admitir. De hacerlo estaría imposibilitándose su actuar al romper dos de sus condiciones universales: lo fáctico y la suspensión del tiempo. En todo caso el derecho puede admitir racionalizar el fin como medio: reconocer las diferencias, no para constituir distinciones sino para reforzar la igualdad en la ley con mecanismos de representación incluyentes al plano general.

Los conflictos derivados de la demanda de reconocimiento tienen que ser tematizados en la política, vía el Estado, a través de la expectativa de ser incluidos en algún momento a través de políticas públicas específicas, una respuesta particular a demandas en el mismo plano. De otra manera el Estado también atentaría contra sí mismo al pretender dar respuestas generales a las demandas particulares. El Estado sería una multiplicidad de Estados sin capacidad de asumir lo universal. El problema con los derechos de cuarta generación es un problema de inclusión y no de igualdad en todos los planos de la vida social: inclusión para ser tomados en cuenta más que exigir la constitución de mundos distintos. El derecho no puede tematizar cada particularidad en la particularidad misma, el Estado tiene que fragmentar o sectorizar las políticas públicas.

No queda más la condición de lo humano -del individuo- como la gramática de la ciudadanía (en singular no en plural). Reconocemos que la sociedad contemporánea está constituida por minorías al infinito y que el derecho tiene que tener un punto de partida y esto es lo humano. Al final la única mayoría real y democrática reconocida por todos es la mayoría de la humanidad muerta.

Laicidad es entonces un concepto-bucle que permite enlazar el tema de la ciudadanía, como universalidad de la condición humana en su expresión de derechos, con la pluralidad religiosa en el espacio público derivado de la secularización. Las investigaciones de futuro sobre el tópico tendrán que responder a varias cuestiones puntuales ¿Laicidad es un proceso inclusivo del fenómeno religioso en el campo político o es exclusivo del tema de ciudadanía y lo religioso como espejo de lo que no debe ser? ¿Laicidad y secularización son dos procesos

que corren en paralelo a velocidades distintas, que establecen enlaces, encuadres, exclusiones y conflictos o son dos procesos que se incluyen mutuamente? ¿Cuáles son los puntos focales entre Europa y América Latina en el tema de la laicidad si los procesos de secularización han sido diferenciados? ¿Es factible que laicidad sea un concepto puente entre las dimensiones de la reflexión teórica y la acción política que permita delinear una frontera que en estos momentos se dibuja difusa? Las preguntas anteriores son sólo algunas de las cuestiones que integran la agenda pendiente y que los crecientes núcleos de académicos y activistas tendrán que resolver en el futuro inmediato.

Bibliografía

Bastián, Jean-Pierre. 1991. *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: FCE, COLMEX.

Blancarte, Roberto. 1992. *Historia de la iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2002. "Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio". *Meta política* 6/7(26-27): 39-44.

_____. 2008. Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos* XXVI (84): 139-164.

_____. 2011. *Para entender el Estado Laico*. México: Ediciones Nostra.

_____. 2012. ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Estudios Sociológicos* XXX (88): 233-247.

Casanova, José. 1994. *Las religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

_____. 2009. The Secular and Secularisms. *Social Research*, 76(4): 1049-1066.

Casanova, José. 2014. Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada Global; en: Deusto Forum, *Secularización, laicidad y religión*, Seminario con José Casanova, Bilbao, Deusto Digital. (Consultado en: <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/forum/forum28.pdf>)

Castañeda, Fernando y Angélica Cuéllar. 1999. *Redes de la inclusión: la construcción social de la autoridad*. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa-UNAM.

Díaz Polanco, Héctor. 2013. "Laicidad y multiculturalismo", en Salazar, Pedro (ed.) *Para entender la Laicidad*, México, IJ-UNAM. IFE- Porrúa.

Díaz Salazar, Rafael (1994). "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Salazar, Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris. (2000). *Historia de la iglesia argentina: Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.

Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P.I.E Peter Lang.

Esquivel, Juan. 2008. "Laicidades relativas, avatares de la relación Estado Iglesia en Brasil", En Blancarte Roberto (ed.) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México.

Gaytán Alcalá, Felipe. 2010. *Democracia Cristiana, cultura política y gobernanza*. México:Universidad La Salle- Fundación Konrad Adenauer,

Gellner, Ernest. 1991. *Naciones y nacionalismo*. México: Alianza.

Giddens, Anthony. 2000. *Un mundo desbocado*. Madrid: Taurus.

Giner, y Velasco, Et al. 1997. *Formas modernas de Religión*. Madrid: Alianza Universidad.

González, Fernando.2010. *Marcial Maciel. Los Legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. Madrid: Tusquets.

Gutiérrez, Daniel. 2008. *Revisitando la etnicidad, miradas cruzadas en torno a la diversidad*. México: El Colegio Mexiquense.

Habermas, Jürgen. 1991. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

Huaco, Marco. 2011 "Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa". *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 9 (36): 93-109. Consultado en: <http://www.redalyc.org/pdf/342/34219888007.pdf> , 20 de agosto del 2013.

_____.2012. *Procesos constituyentes y discursos contra hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión*. Ecuador, Perú y Bolivia, Argentina, CLACSO.

Hunt, Lynn. 2009. *La invención de los Derechos Humanos*. Madrid: Tusquets Editores.

Kelsen, Hans. 1992. *Esencia y valor de la democracia*. México: Editorial Colofón.

Kymlicka, Will. 1995. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós

Luhmann, Niklas. 1971. *La ilustración sociológica*. Buenos Aires: Ediciones del Sur

Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto. 2001. *Religión e Imaginario Social*. Buenos Aires: Manantial..

Mayer, Alicia. 2008. *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán/Alicia Mayer*—México: FCE.

Mead, Georges Herbert. 2009. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.

Poulat, Émile. 2012. *Nuestra laicidad pública*. México: FCE.

Rushdie, Salman. 1999. El mundo islámico y occidente. Periódico Reforma. Lunes 20 de diciembre.

Willaime Jean-Paul. 2006. “La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions”. *Revue Française de Sociologie* 47-4:755-783.

Sánchez Muñoz, Cristina. 2005. “Genealogía de la vindicación”. Pp.17-71 en Beltrán, Elena y Maquieira, Virginia (Eds.): *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, Madrid.

Serrano, Sol. 2008. *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile 1845-1885*. México: FCE.

Schmitt, Carl. 1999. *La dictadura*. Madrid: Alianza Editorial.

Stavenhagen, Rodolfo. 2008 “Laicidad, diversidad cultural y Derechos Humanos”. *Revista Dignitas* 4 : 18-27.

¹ Doctor por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

² Consultado en: <http://www.laicismo.org/detalle.php?pk=26866>, 22 de octubre, 2013.

³ *Educación religiosa no puede usarse como rehén de estrategias políticas*. Arciprensa España (2013), consultado en: <http://www.aciprensa.com/noticias/educacion-religiosa-no-puede-usarse-como-rehen-de-estrategias-politicas-expresan-67529/>, 10 de octubre, 2013.

⁴ SEP en Puebla promueve ciencia en escuelas públicas, Animal Político (2012) Consultado en: <http://www.animalpolitico.com/2011/09/sep-de-puebla-promueve-ciencia-en-escuelas/#axzz2IIvdISKj>, 10 de agosto 2013.

⁵ Diario La Jornada, Exigen retirar libro de historia en Guadalajara, México, 23 de septiembre del 2005. Consultado en: <http://www.jornada.unam.mx/2005/09/23/index.php?section=estados&article=036n1est>, 22 de mayo 2013

⁶ Éste es un cuento anónimo que alguna vez escuché con especial atención y se quedó en mi memoria. Existen versiones distintas pero la que narro es adecuada para la finalidad del texto. Otras versiones se pueden consultar en: <http://reflecciones.galeon.com/aficiones1267688.html>.

⁷ Consúltase en <http://www.laicismo.net/>

⁸ Consúltase en <http://www.laicismo.org/>

⁹ Seglers Àlex (2010) ¿Qué es la laicidad positiva? Forum Libertades, consultado en http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=11890, 15 de octubre 2013.

¹⁰ Consultado en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf>, 11 de septiembre 2013.

¹¹ Consúltase en <http://www.libertadeslaicas.org.mx/>

¹² Blog – sin dioses (2013) En Brasil se busca prohibir los sacrificios rituales de animales, consultado en: <http://blog-sin-dioses.blogspot.mx/2013/08/en-brasil-se-busca-prohibir-los.html> 23 de Septiembre, 2013.

¹³ Declaración Universal de los Derechos Humanos, consultado en: <http://www.un.org/es/documents/udhr/> 23 de Septiembre 2013.

¹⁴ Existe una diferencia entre derechos poliétnicos y derechos multiculturales, según Kymlicka. Los primeros reconocen la diferencia pero en la segregación (guetos) mientras que los segundos orientan hacia la integración de la unidad en la diferencia. Kymlicka, Will (1995). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona. Editorial Paidós.

¹⁵ Minorías funcionales no en el término de una condición *ad hoc* sino en el juego de espejos donde se requiere del otro para reconocerse uno mismo. El caso más simple es el del hombre que reconoce su condición en la distinción con la mujer.