

Los Documentos de Trabajo del CONAPRED representan un medio para difundir los avances de la labor de investigación en estudios y para recibir comentarios sobre su posible publicación futura. Se agradecerá que éstos se hagan llegar directamente a la Dirección General Adjunta de Estudios, Legislación y Políticas Públicas del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Dante 14, séptimo piso, Col. Anzures, Del. Miguel Hidalgo, CP 11590, México, D.F., TEL. 52 03 36 49; o a las direcciones de correo: rtorres@conapred.org.mx, lavarezm@conapred.org.mx y estudios_conapred@hotmail.com

Producción a cargo de las y los autores, por lo que tanto el contenido como la redacción son responsabilidad suya.

Este documento fue realizado por Mario Alfredo Hernández Sánchez a solicitud de la Dirección General Adjunta de Estudios, Legislación y Políticas Públicas.



Dirección General Adjunta de Estudios, Legislación
y Políticas Públicas

Documento de Trabajo No. E-00-2009

**“TRES ANÁLISIS DE CASO DE DISCRIMINACIÓN POR
MOTIVOS RELIGIOSOS: EL USO DEL VELO POR LAS
MUJERES ISLAMISTAS, LA SITUACIÓN DE LAS
PERSONAS QUE PRACTICAN UNA RELIGIÓN DISTINTA A
LA MAYORITARIA EN PUEBLOS Y COMUNIDADES
INDÍGENAS Y EL CULTO A LA MUERTE”**

Diciembre de 2009

© Derechos Reservados 2010
COLECCIÓN ESTUDIOS 2009
Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación

Dante Núm. 14, Col Anzures.
Del. Miguel Hidalgo.
CP 11590, México, D.F.

Se permite la reproducción total o parcial del material incluido en esta obra bajo autorización de la institución y siempre que se cite la fuente completa.

Directorio

Ricardo Antonio Bucio Mújica
Presidente

Marcela Cuen Garibi
Directora General Adjunto de Estudios, Legislación y Políticas Públicas

José Tomas Romero Ruvalcaba
Encargado de la Dirección General Adjunta de Vinculación, Programas Educativos y Divulgación

Vilma Ramírez Santiago
Directora General Adjunta de Quejas y Reclamaciones

Natalia Fernanda González Toledano
Directora de Coordinación Territorial e Interinstitucional

Jorge Vives Trejo
Director de Administración y Finanzas

Rita María Bustillos del Pilar
Directora Jurídica, Planeación y Evaluación

Programa de Estudios 2009

Marcela Cuen Garibi
Directora General

Elizabeth Rivera Silva
Directora de Programa

Lillian Valerie Alvarez Melo
Coordinadora académica

Lillian Valerie Alvarez Melo
Coordinadora administrativa

Edwing Arturo Solano Sánchez
Lillian Valerie Alvarez Melo
Editores de sección

Síntesis del documento

El objetivo de la investigación es analizar las modalidades contemporáneas de la discriminación por motivos religiosos en tres casos particulares: la portación del velo islamista, el ejercicio de una religión no mayoritaria en los pueblos y comunidades indígenas y el culto a la muerte. Este análisis se llevará a cabo desde una doble perspectiva. Por una parte, la que define la no discriminación y que significa la obligación de los Estados de proteger un espacio de libertad para que las personas elijan de manera autónoma sus convicciones religiosas. Por otra parte, se empleará una perspectiva crítica de las categorías de laicismo y tolerancia asociadas al Estado democrático de derecho, con el propósito de apuntalar no sólo la neutralidad valorativa del Estado en lo que se refiere a la no promoción de credos particulares, sino también en lo tocante a la promoción de una cultura de la justiciabilidad del derecho a la no discriminación por motivos religiosos.

Síntesis curricular del investigador

Mario Alfredo Hernández Sánchez es candidato a Doctor en Humanidades, con especialidad en Filosofía Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, institución en la que también ha se ha desempeñado como docente. Es integrante del claustro docente del Centro de Investigación y Docencia "Construcción y Análisis de Género, A. C.". Es coautor de los libros *Cultura de la legalidad en Tabasco* (2007) y *Formación cívica y ética II* (2008). Es autor de diversos artículos especializados sobre filosofía política, entre los que destacan: "Entre la herejía y la tribu: Dilemas políticos de una edad sin inocencia" (*Bien Común*, 2006), "A new approach on the long-standing problem of evil" (*Philosophy & Social Criticism*, 2009), "El escritor y la furia. Sobre *Gomorra*, de Roberto Saviano" (*Metapolítica*, 2009) y "Con Arendt y contra Arendt: Juzgando su juicio sobre la discriminación racial en Estados Unidos durante el siglo XX" (*Andamios*, 2009).

Índice

<u>Introducción.....</u>	<u>p. 7</u>
<u>Capítulo 1: Marco teórico para el análisis de la discriminación por motivos religiosos en el mundo contemporáneo.....</u>	<u>p. 12</u>
1.1. <u>El lugar de la religión en la vida pública.....</u>	<u>p. 20</u>
1.2. <u>La idea de razón pública para el ajuste de la convivencia entre doctrinas comprensivas razonables.....</u>	<u>p. 30</u>
1.3. <u>El laicismo y la tolerancia como valores democráticos fundamentales.....</u>	<u>p.39</u>
1.4. <u>Hacia una concepción magra de ciudadanía.....</u>	<u>p.46</u>
<u>Capítulo 2: Análisis de las condiciones que generan la discriminación y alternativas de inclusión, en el caso de las mujeres islamistas portadoras del velo en las sociedades contemporáneas.....</u>	<u>p. 56</u>
2.1. <u>El estado del arte sobre la cuestión del velo: consideraciones generales...p.</u>	<u>62</u>
2.2. <u>El debate francés como caso modélico.....</u>	<u>p. 63</u>
2.3. <u>La Comisión Stassi.....</u>	<u>p. 64</u>
2.4. <u>Reacciones frente a la prohibición del velo.....</u>	<u>p. 68</u>
2.5. <u>Una revisión de las ideas de autonomía de las mujeres y de formación de la identidad.....</u>	<u>p. 69</u>
2.6. <u>La cuestión del velo desde un enfoque feminista: un asunto de derechos...p.</u>	<u>74</u>
<u>Capítulo 3: Análisis de las condiciones que generan la discriminación y alternativas de inclusión, en el caso de las personas que practican una religión distinta a la mayoritaria en pueblos y comunidades indígenas.....</u>	<u>p. 84</u>
3.1. <u>Exploración del incremento de la pluralidad religiosa en México.....</u>	<u>p. 87</u>
3.2. <u>Formas recurrentes de la discriminación por motivos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas.....</u>	<u>p. 94</u>
3.3. <u>Pluralidad religiosa y ciudadanía multicultural.....</u>	<u>p. 101</u>
<u>Capítulo 4: Análisis de las condiciones que generan la discriminación y alternativas de inclusión, en el caso de las personas que profesan el culto a la muerte.....</u>	<u>p. 110</u>
4.1. <u>La discriminación hacia los grupos religiosos emergentes y su caracterización como fuente de conflictividad social.....</u>	<u>p. 113</u>

<u>4.2. El estado de vulneración en que se encuentran las y los practicantes del culto a la Santa Muert.....</u>	<u>p. 115</u>
<u>4.3. La discriminación hacia el culto a la Santa Muerte: una revisión desde la normatividad que permite el registro constitutivo de las asociaciones religiosas emergentes.....</u>	<u>p. 118</u>
<u>4.4. Laicismo e inclusión de los cultos emergentes.....</u>	<u>p. 128</u>
<u>Conclusiones y algunas recomendaciones</u>	<u>p. 130</u>
<u>Glosario de términos.....</u>	<u>p. 138</u>
<u>Referencias bibliográficas.....</u>	<u>p. 141</u>

Introducción

El presente trabajo de investigación explora modalidades contemporáneas del fenómeno de la discriminación por motivos religiosos, en el contexto de la tendencia cada vez más extendida en las comunidades políticas con orientación nacionalista, a identificar el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos con una cierta filiación étnica, cultural o, en este caso, religiosa.

Como ha señalado el filósofo político Jürgen Habermas, el Estado nacional contemporáneo se asemeja al dios romano Jano de la Antigüedad, que muestra un rostro feroz a los extranjeros y otro generoso a los nacionales:

La nación tiene dos caras. Mientras que la nación “querida” de los ciudadanos constituye la fuente de la legitimación democrática, la nación “nacida” compuesta por quienes pertenecen étnicamente a un pueblo se ocupa de la integración social. Los ciudadanos constituyen por su propia fuerza la asociación política de individuos libres e iguales; quienes pertenecen étnicamente a un pueblo se encuentran ya en una comunidad moldeada por una lengua y una historia común. En las categorías conceptuales del Estado nación se encuentra incrustada la tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico.¹

Así, y en el caso de los grupos religiosos no mayoritarios, la discriminación que experimentan estas personas tiene que ver con la percepción de que una identidad ajena y cuestionadora de la homogeneidad cultural se inserta en el seno de las comunidades nacionalistas. Y es precisamente este movimiento de desplazamiento de lo *ajeno* al interior de lo *común* el que hace que el Estado y la sociedad muestren su rostro más feroz hacia quienes ejercen una religión distinta a la mayoritaria y así lo manifiestan públicamente.

Aunque las democracias modernas están definidas por la separación entre las instituciones religiosas y las políticas, todavía sigue operando en estas sociedades una comprensión de la cohesión social que se define con fundamento en la exclusión de lo que es ajeno y diverso. Los tres casos

¹ Habermas, Jünger, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 91.

particulares que se analizan en la presente investigación –la portación del velo islamista, la exclusión de los grupos religiosos no mayoritarios de las comunidades indígenas y el creciente culto a la muerte– hacen evidente la dinámica de exclusión que persiste en base a la identidad religiosa y la necesidad de repensar las estructuras institucionales para la inclusión de estas personas al ejercicio pleno de los derechos ciudadanos.

Adicionalmente, el análisis de estos casos particulares, y de cómo distintas comunidades políticas les han dado respuestas en términos de inclusión y promoción del derecho al libre credo y a la expresión religiosa, nos enfrenta con el problema de replantear el concepto de laicismo en sociedades divididas por sus creencias religiosas y necesitadas de un concepto de tolerancia y de razón pública que permita el reconocimiento de todos, sin promover visiones religiosas particulares o regatear derechos en base a identidades culturales o religiosas que no se ajustan a la identidad dominante en la propia comunidad.

Es a partir de la demanda de inclusión de las personas discriminadas por sus creencias religiosas que se hace necesario compatibilizar dos aspiraciones normativas del Estado democrático de derecho: por una parte, garantizar el derecho fundamental a la no discriminación, entre otros, por motivos religiosos y, por la otra, preservar la neutralidad valorativa de las instituciones en lo tocante a la restricción en promover algún credo o visión religiosa particular en el espacio público.

El análisis de las modalidades contemporáneas de la discriminación por motivos religiosos se lleva a cabo desde la perspectiva de la no discriminación, incorporada al marco normativo mexicano en la reforma constitucional del año 2001 y disponible en los tratados y convenciones del derecho internacional que se refieren a los derechos culturales en el caso de la libertad religiosa y la libertad para expresar la identidad que se le asocia.

La perspectiva de la no discriminación señala la obligación de los Estados de proteger un espacio de libertad para que las personas elijan de manera autónoma sus convicciones religiosas, así como ejerzan los rituales y signos de

identidad que no interfieran con los derechos de terceras personas o que generen discursos discriminatorios o que promuevan el odio y la humillación. Adicionalmente, la perspectiva de no discriminación implica para los Estados la obligación de promover la creación de espacios de convivencia social libres de violencia para quienes ejercen una religión no mayoritaria, así como también difundir entre la sociedad la comprensión de la pluralidad religiosa como el resultado afortunado del ejercicio de las libertades democráticas.

Para el presente análisis, de manera complementaria, también se empleará una perspectiva crítica de las categorías de laicismo y tolerancia asociadas al Estado democrático de derecho; la razón es que dichas categorías tienen que ser reformuladas, a la luz de las experiencias de discriminación y violencia en el caso de quienes practican una religión no mayoritaria, para apuntalar no sólo la neutralidad valorativa del Estado en lo que se refiere a la no promoción de credos particulares, sino también en lo tocante a la promoción de una cultura de la justiciabilidad del derecho a la no discriminación por motivos religiosos.

La pertinencia de los casos analizados en la presente investigación –el velo islamista, las religiones disidentes en las comunidades indígenas y la creciente presencia del culto a la muerte– es que todos han tenido lugar en comunidades políticas que se precian de ser democráticas y de tener un compromiso con el pluralismo ciudadano, y sin embargo, estos casos han derivado en tal grado de violencia y discriminación que se cuestiona la eficacia del tal Estado democrático de derecho.

Piénsese, por ejemplo, en el debate que está teniendo lugar en países como Alemania y Francia, con fuerte presencia musulmana, sobre la prohibición de portar en las escuelas públicas el velo, aunque en el caso de ciertas mujeres sea de manera voluntaria y ellas argumenten que no existe la misma restricción para símbolos de otras religiones, como la cruz cristiana; considérese también los casos de desplazamientos ocurridos en algunas regiones del estado mexicano de Chiapas, en el caso de quienes abandonan el catolicismo y, por esta razón se ven impedidos de acceder a bienes y servicios básicos, o en casos extremos, experimentan violencia sobre ellos mismos o sus propiedades;

asimismo, téngase presente lo ocurrido en fecha reciente en las entidades de Jalisco y Nuevo León, donde fueron desmantelados altares de los practicantes del así denominado culto a la Santa Muerte, por considerar que éste es patrimonio de personas dedicadas al crimen organizado y a la promoción de la violencia y todo tipo de actos ilegales.

Aunque estas manifestaciones de intolerancia y discriminación aluden a contextos históricos, sociales y políticos claramente diferenciados, tienen en común hacer evidente que la discriminación religiosa por motivos religiosos es un fenómeno recurrente en sociedades plurales que se precian de vivir bajo lo que el filósofo del derecho Ronald Dworkin ha denominado *el impero de la ley*.

Un aspecto a considerar para el abordaje de cada uno de estos casos de discriminación fue la forma en que la exclusión por motivos religiosos se asocia a otras formas de discriminación; es decir, se debe tener presente que la *discriminación agravada*, es decir, la recurrencia o acumulación de causas diversas de discriminación sobre una misma persona o colectivo, también se presenta asociada a la profesión de un credo religioso no mayoritario.

En el caso del velo islamista, están presentes concepciones estereotipadas de la identidad de las mujeres y de aquellas que profesan la religión islamista; en relación con el desplazamiento de, por ejemplo, los grupos evangélicos de las comunidades católicas en las regiones agrícolas en México, se presenta la doble situación de vulnerabilidad por pertenencia étnica y por filiación religiosa; en el caso de los practicantes del culto a la Santa Muerte, también se manifiesta una exclusión por asociarse el estrato social de estas personas a conductas criminales y violentas. De este modo, se hace evidente que la identidad o el credo religiosos se convierten en los elementos catalizadores de la discriminación, la exclusión y formas extremas de violencia.

Para finalizar este comentario introductorio, quisiera señalar mi gratitud hacia quienes han sido durante los años recientes interlocutores en este diálogo sobre la religión, la política y los valores democráticos de un Estado laico y garantista: Valerie Álvarez, Álvaro Aragón, María José Morales, María Pía Lara,

Pedro Meza y Jesús Rodríguez Zepeda. Agradezco, además, las observaciones críticas realizadas por Edwing Arturo Solano Sánchez, quien revisó y leyó los avances parciales de esta investigación con paciencia y atención. Finalmente, quisiera dedicar la presente investigación a la memoria de Gilberto Rincón Gallardo, amigo y maestro que me enseñó el valor de pensar aquellos temas de interés común, desde perspectivas diversas, plurales e, incluso, opuestas, porque el objetivo de la política debe ser –aunque casi nunca ocurra esto– el logro de acuerdos tersos y consensos de largo aliento.

CAPÍTULO 1: MARCO TEÓRICO PARA EL ANÁLISIS DE LA DISCRIMINACIÓN POR MOTIVOS RELIGIOSOS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Las sociedades democráticas modernas han llegado a un consenso normativo, expresado en los distintos ordenamientos constitucionales y legislación derivada, así como en las convenciones y tratados internacionales relativos al tema, en torno a la necesidad de proteger el derecho fundamental de las personas a profesar un credo religioso elegido de manera autónoma.²

Este derecho fundamental se despliega en ciertas libertades de carácter positivo, es decir, en capacidades para actuar individualmente o conducirse socialmente, tales como la libertad de las personas para vivir de acuerdo con sus convicciones religiosas si éstas no fundamentan conductas contrarias a la propia legalidad, la de expresar públicamente las facetas de su identidad que se asocian a dichas convicciones, así como la libertad de socializar en su núcleo familiar y social inmediato los principios y enseñanzas asociados a su credo religioso.

Por otra parte, lo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, prescribe en su Artículo 18 como el “derecho a la libertad de

² En el marco normativo nacional, el tema de la no discriminación por motivos religiosos está incluido en los siguientes ordenamientos: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Artículos 1, 24 y 130, de manera principal), la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, la Ley General de Educación y la Ley General de Salud. En el Sistema de Derecho Internacional resultan relevantes para la materia los siguientes documentos: Declaración Universal de los Derechos Humanos; Declaración de los Derechos del Niño; Convenio No. 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) relativo a la Discriminación en Materia de Empleo y Ocupación; Convención de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza; Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer; Convención Americana sobre Derechos Humanos; Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer; Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o en las Convicciones; Convención sobre los Derechos del Niño; Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas o Lingüísticas.

pensamiento, de conciencia y de religión”³ implica también libertades de tipo negativo, es decir, la garantía de que no existan coacciones externas para que las personas ejerzab tal derecho. En este sentido, los Estados tienen la obligación de garantizar que ellas no sean obligadas a abandonar sus convicciones religiosas debido a coerciones externas, a la posibilidad de experimentar violencia en su persona o bienes, a la amenaza de ser expulsadas de sus comunidades o a causa de las restricciones para el disfrute de derechos y oportunidades que tales convicciones les pueden acarrear.

Así, se puede observar que los derechos fundamentales a la libertad de credo religioso y a la no discriminación por motivos religiosos, reconocidos respectivamente en los Artículos 24 y 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,⁴ tiene un carácter complejo porque implican el aseguramiento de espacios libres de violencia para el ejercicio de la práctica religiosa, así como la restricción del poder de la autoridad o los particulares para interferir con este derecho y otros fundamentales en el caso de las personas que profesan credos religiosos que no son mayoritarios o a los que se asocian estereotipos y prejuicios discriminatorios.⁵

Al ser derechos complejos que se ejercen en el entramado institucional y legal que definen los valores democráticos de igualdad, libertad, tolerancia, laicismo, neutralidad estatal y pluralismo, la libertad de credo religioso y la no discriminación por motivos religiosos constituyen indicadores de la vigencia del Estado de derecho y la legitimidad democrática en una comunidad política.

La afirmación anterior cobra sentido, sobre todo, a partir de una revisión en clave garantista y dialógica del tema de la legitimidad política, como la que ha hecho en años recientes el filósofo alemán Jürgen Habermas. Él considera que la legitimidad de un gobierno y de la orientación política del partido en el poder

³ Sitio electrónico de la Biblioteca de Documentación Electrónica del Sistema de Naciones Unidas: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>. Fecha de consulta: 24 de junio de 2009.

⁴ Sitio electrónico de la Dirección General de Compilación y Consulta del Orden Jurídico Nacional de la Secretaría de Gobernación: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf>. Fecha de consulta: 24 de junio de 2009.

⁵ Para una mejor comprensión del significado y las implicaciones de la libertad entendida en su doble sentido, positivo y negativo, véase: Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

se ha desplazado desde la sola consideración de su apoyo numérico mayoritario, hacia la evaluación más compleja referente a si dicho régimen se compromete de manera efectiva con la defensa y promoción universales de los derechos fundamentales.⁶

Así, resulta que el gobierno que ha accedido al poder político como consecuencia de una elección democrática cuyos resultados son socialmente aceptados, ve cuestionada su legitimidad si existen signos de que los derechos fundamentales son sistemáticamente violados o ignorada la tarea estatal de promoverlos y defenderlos. Particularmente, si las personas son discriminadas a causa de sus creencias religiosas o si ellas experimentan afectaciones de su calidad de vida por el mismo motivo, se ve cuestionada la legitimidad democrática del sistema político en su conjunto, dado que el laicismo y la tolerancia son valores medulares de la práctica democrática regular.

El laicismo y la tolerancia son ejes rectores del sistema democrático en lo tocante a garantizar la convivencia pacífica entre personas con orientaciones religiosas en particular y valorativas en general que son diversas, y que representan fuentes potenciales de conflicto si dichos valores no se constituyen como directrices del razonamiento político, el diálogo ciudadano y la promoción del acceso a derechos y oportunidades.

Como ha señalado el filósofo estadounidense John Rawls, las instituciones liberales asignan una carga semántica positiva al laicismo y la tolerancia porque reconocen, de manera implícita, que el pluralismo doctrinario y religioso

[...] es resultado natural de las actividades de la razón humana en regímenes de instituciones libres y duraderas. Considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar también que es un desastre el ejercicio de la razón en condiciones de libertad.⁷

De hecho, el informe realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en el año 2005 sobre el estado de la democracia en

⁶ Cfr. Habermas, Jünger, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁷ Rawls, John, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 16.

América Latina, “La democracia en América Latina: Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos”,⁸ señala que uno de los indicadores para poder afirmar que en la región se está avanzando hacia la consolidación de la democracia es que existan cada vez mayores espacios públicos para debatir las condiciones de la libertad religiosa, establecer intercambios discursivos entre las distintas religiones en el marco del respeto mutuo y que esté socialmente generalizado un nivel de tolerancia suficiente como para no acarrearle exclusión, discriminación o violencia a quienes manifiestan una actitud crítica frente a los dogmas de la religión dominante, profesen un credo minoritario o elijan simplemente el ateísmo o el agnosticismo.

Adicionalmente, el referido informe del PNUD señala que sólo protegiendo la libertad de conciencia, pensamiento y religión, al tiempo que el Estado sume su obligación de garantizar la seguridad de todas las personas que profesan un credo religioso dominante, recesivo o en proceso de expansión, será posible reconciliar a las sociedad multiculturales que están marcadas por las desigualdades sociales y un pasado de autoritarismo.

La anterior observación resulta relevante para el caso mexicano, cuya historia moderna está marcada, por ejemplo, por la Guerra Cristera de finales de la década de 1920, por la infravaloración de las herencias judía y musulmana o por la intolerancia hacia los cultos emergentes que se alimentan principalmente de la disidencia del catolicismo. Como ha señalado Gilberto Rincón Gallardo, la aceptación acrítica de la ideología del mestizaje, “cuyo máximo valor era la idea de una condensación racial y cultural que daba identidad a una nación unitaria e integrada” tuvo como consecuencia la declaración “de que en México no existía discriminación”.⁹

Desconocer la pluralidad religiosa de la realidad social mexicana es consecuencia lógica de la naturalización de la discriminación por motivos

⁸ Sitio electrónico “La democracia en América Latina” del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: <http://democracia.undp.org/Informe/Default.asp?Menu=15&Idioma=1>. Fecha de consulta: 24 de junio de 2009.

⁹ Rincón Gallardo, Gilberto, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible. Ejercicios de reflexión política en clave democrática*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 77.

religiosos en las prácticas sociales y el imaginario colectivo. En este sentido, lo que se necesita, en el caso de una comunidad política que intenta elevar el rendimiento social de su frágil sistema democrático, es construir narraciones históricas plurales, que den cabida a todas las voces del espectro de credos religiosos presente en el país, y que dichas narraciones sean el punto de partida para una discusión pública referida a las condiciones para el ejercicio de los derechos fundamentales a la libertad religiosa y a la no discriminación por motivos religiosos.¹⁰

En cualquier caso –y, aunque como afirma el informe del PNUD, las condiciones para el ejercicio del derecho a profesar una creencia religiosa distan de ser ideales–, se han hecho avances importantes para garantizar universalmente este derecho fundamental. Sin embargo, esta asignatura pendiente no se refiere exclusivamente a los países de economías emergentes o de rendimiento económico bajo. El derecho a la no discriminación por motivos religiosos es todavía un asunto que difícilmente se incluye en las agendas políticas nacionales para la discusión de las condiciones institucionales de su aseguramiento, a no ser que sea a propósito de la coyuntura política o los estallidos sociales.¹¹

Aún más, la reivindicación de este derecho por parte de quienes profesan una religión que no es mayoritaria en ciertas comunidades nacionales, todavía es un asunto que genera polarización social, dada la identificación acrítica entre comunidad cultural y comunidad política.¹²

¹⁰ Para una revisión de la forma en que las narraciones referidas al pasado y los momentos fundacionales pueden integrarse en un sentido incluyente y plural, para incluir a la diversidad de actores sociales y políticos, véase: Lara, María Pía, “Hacia un nuevo imaginario social: La cuestión de la identidad colectiva global”, en Rendón Alarcón, Jorge (ed.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos editor, 2007, pp. 283-324.

¹¹ Así ha ocurrido en años recientes, por ejemplo, en Francia, a propósito del uso del velo islámico por parte de las mujeres que asisten a las instituciones de educación superior; en Estados Unidos, a partir de los ataques que los grupos católicos han realizado sobre las clínicas en que se practican abortos legales; o en Alemania, debido a la discusión sobre la prohibición del discurso antisemita. Todos estos casos implican una reconsideración del derecho a la no discriminación por motivos religiosos, o de algunas de sus libertades asociadas; sin embargo, su permanencia en el debate público y su inclusión en las agendas legislativas no siempre han tenido la repercusión adecuada.

¹² En este sentido, la comunidad política, como ha señalado Hannah Arendt, es una construcción artificial, edificada a partir de los límites para la interacción ciudadana que señalan

Piéñese, por ejemplo, en la violencia que desataron grupos extremistas musulmanes, en septiembre de 2005, en Suecia, a causa de la serie de dibujos satíricos que un diario publicó como resultado de una convocatoria para retratar de manera crítica a la religión islámica. Como respuesta a la supuesta intolerancia de la comunidad europea frente a las formas culturales no occidentales –como el propio Islam–, el presidente de Irán, Mahmoud Ahmadineyad, lanzó a su vez, en septiembre de 2005, una convocatoria que incluía un premio económico para el dibujante que satirizara de la manera más mordaz e hiriente el Holocausto nazi y los 6 millones de personas judías que constituyen el número oficial de muertos.

De acuerdo con el presidente Ahmadineyad, para que Occidente comprendiera la profundidad de la ofensa que para la comunidad musulmana significó la sátira del Islam y su profeta, y para que se sometiera a prueba la universalidad del derecho a la libertad de credo religioso y la tolerancia frente a prácticas religiosas no mayoritarias en una comunidad política, los europeos debían ver degradado el capítulo histórico que se ha convertido en el referente trágico de las consecuencias de la violencia y la discriminación en el siglo XX.¹³

Paradójicamente, en el caso referido, una forma de intolerancia religiosa hacia el Islam generó brotes de violencia y actitudes, como la de Ahmadineyad, que implican un enfrentamiento discursivo, no un diálogo civilizado, con tradiciones religiosas ajenas a la fe islámica –además de que la referencia a la sátira del Holocausto conlleva implicaciones antisemitas, lo cual debe propiciar otra discusión acerca de la tensión que se establece entre los derechos a la libertad de expresión y a la no discriminación.

las leyes, que permiten el diálogo y el procesamiento del disenso, pero no promueven la homogeneidad de orientaciones valorativas. Una comunidad política de este tipo no restringe derechos en vista de ciertos rasgos de identidad, como el credo religioso, que pueden convertir a las personas en disidentes respecto de la homogeneidad cultural y religiosa de una nación. Para Arendt, un rasgo negativo de la política en el mundo contemporáneo es la identificación acrítica entre los dominios de lo político –lo artificial y construido– y lo social –lo dado, la identidad cultural naturalizada–. *Cfr.* Arendt, Hannah, *Crisis de la república*, Barcelona, Taurus, 1998.

¹³ Para una reconstrucción cuidadosa de estos hechos, véase: Cembrero, Ignacio, “Réplica islámica a las viñetas de Mahoma”, en *El País*, 11 de noviembre de 2006.

Como puede apreciarse, en el contexto de los ordenamientos constitucionales modernos, la transición de la simple consideración de la igualdad formal a la inclusión de una cláusula de igualdad material en lo referente al trato y las oportunidades –en el caso mexicano, localizada en el Artículo 1º Constitucional– implica la lectura novedosa de algunas de las premisas y valores del sistema democrático en su conjunto.

Por todas las razones revisadas hasta este momento, es necesario formular el marco teórico para la aprehensión de las manifestaciones concretas de la discriminación por motivos religiosos en el mundo contemporáneo, a partir de una revisión de cuatro dimensiones en que las libertades de conciencia y creencia religiosa se intersectan con otras tantas premisas y valores del sistema democrático.

Primero, se revisará la manera en que la religión representa un elemento constitutivo, entre muchos otros, de la identidad personal y colectiva, incluso en el marco de sociedades seculares y posmetafísicas. En relación con la circulación de discursos con contenido religioso en el espacio público, y su interacción en el espacio público con ciertas luchas por el reconocimiento y la inclusión, debe revisarse la forma en que dichos discursos se sitúan en los debates y discusiones sobre los problemas políticos de largo aliento. Sólo entonces serán comprensibles las afectaciones que, para la calidad de vida de las personas, significa la discriminación por motivos religiosos.

Posteriormente, se analizará lo que significa una sociedad bien ordenada en los términos que define la convivencia pacífica entre personas con orientaciones valorativas y religiosas diversas, y cómo, para el logro de tal objetivo, se constituye una idea de razón pública como directriz del razonamiento político. Este marco institucional constituiría el espacio de libertad para el ejercicio de los derechos al libre credo religiosos y la no discriminación por motivos religiosos; también constituiría la plataforma para la constitución de un espacio público democrático de calidad, en donde los discursos religiosos pudieran interactuar críticamente con los de otro tipo.

En un tercer momento, se revisará la relación entre los valores de la tolerancia y el laicismo, a la luz de la lectura novedosa de la legitimidad democrática como el compromiso de los gobiernos con la garantía, promoción y defensa universales de los derechos fundamentales. Un Estado laico toma distancia tanto de los modelos jacobino –que calificaría a cualquier credo como superstición contraria a la razón ilustrada– como del neutral asociado al giro culturalista –incapaz de ser crítico frente a aquellas formas religiosas que alientan prácticas contrarias a los derechos fundamentales garantizados de manera universal.

El problema fundamental para el Estado democrático laico consiste en promover la convivencia pacífica entre los creyentes de cualquier religión y quienes se declaran públicamente como ateos o agnósticos; al tiempo que se establecen criterios para la deliberación pública que permitan, efectivamente, la participación de los puntos de vista religiosos en los debates públicos, pero también el logro de consensos en los que pueda reconocerse la mayor parte de la ciudadanía, dado que promueven sus intereses particulares y son compatibles con el respeto incondicional a sus derechos fundamentales.

En este contexto, la tolerancia se afirma como el valor que permitiría, en el largo plazo, la construcción de una cultura política democrática incluyente y solidaria, en la que los propios ciudadanos se conviertan en vigilantes y promotores del ejercicio de los derechos fundamentales al libre credo religioso y a la no discriminación por motivos religiosos.

Finalmente, se discutirá el significado de lo que la filósofa de origen turco Seyla Benhabib ha denominado una *concepción magra de la ciudadanía*, como recurso político y jurídico para disociar a la comunidad política de la comunidad cultural, y así garantizar universalmente el disfrute de las protecciones jurídicas contempladas en los ordenamientos constitucionales modernos, con independencia de la filiación religiosa o cultural en general de las personas.

Esta concepción magra de ciudadanía –despojada de todos aquellos rasgos de color local que configuran la identidad individual pero que también han estado históricamente asociados a formas de discriminación– permitiría no sólo el establecimiento de un espacio de libertad para la toma de aquellas decisiones relacionadas con la conciencia y la expresión de las ideas religiosas propias, sino que también representaría la posibilidad de habilitar a los grupos tradicionalmente discriminados por motivos religiosos para el ejercicio pleno de todos sus derechos.

1.1 El lugar de la religión en la vida pública

Un problema fundamental para la teoría política contemporánea consiste en formular una teoría de la justicia y la distribución equitativa de derechos y oportunidades, en el marco de la pluralidad que define el espectro de creencias y formas de vida que son consecuencia de las orientaciones valorativas y religiosas diferenciadas que conviven en el mundo contemporáneo.

Entre las narrativas que permiten a las personas construir sus identidades, tanto a nivel individual como colectivo, las de tipo religioso ocupan un papel destacado. Incluso, buena parte del impulso para ingresar al espacio público y discutir los problemas que dividen a la sociedad, está dado por la importancia que las personas otorgan a la defensa de sus convicciones religiosas y los valores asociados a éstas.¹⁴

Como ha señalado Clifford Geertz, el fenómeno religioso no sólo se refiere a los rituales y vínculos sociales que genera, sino, de una forma políticamente relevante, implica la comprensión de cómo “las convicciones de las personas referidas a lo ‘auténticamente real’, aunque no se hagan explícitas, así como las disposiciones que les inducen, dan consistencia a su sentido de lo razonable, lo pragmático, lo humano y lo moral”.¹⁵

¹⁴ Para un análisis de la forma en que las narrativas religiosas se imbrican en el debate público, para redefinir las identidades colectivas, véase: Taylor, Charles, *A Secular Age*, Nueva York, Harvard University Press, 2007.

¹⁵ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 124 (la traducción es mía).

Geertz es consciente de que buena parte del impulso existencial para dotar de sentido a nuestras acciones y prácticas sociales posee un sustrato religioso, pero que dichas demandas de sentido deben –por decirlo de alguna manera– encontrar su espacio en un panorama político definido por la proliferación de marcos religiosos y peticiones de reconocimiento asociadas a éstos.

Por esta razón, aunque la religión dota de sentido a las identidades individual y colectiva, las sociedades democráticas la han vinculado con un derecho que se ejerce a título personal y que define un espacio de libertad para la conciencia individual. En el mundo contemporáneo, los conflictos religiosos no ocurren al interior de la conciencia que se desgarran por las dudas existenciales, sino que “tienen lugar en el espacio abierto, cuando los ciudadanos gritan a pleno pulmón, en la plaza pública, que sus convicciones religiosas son mejores que las del vecino.”¹⁶

En este mismo sentido, Martha C. Nussbaum ha señalado que la posibilidad de forjarse una visión de lo trascendente en términos religiosos, y de actuar en armonía con estas convicciones dentro del marco que establece la ley común, es uno de los indicadores que permiten determinar si la vida de una persona es de calidad o no.¹⁷

Desde esta perspectiva, resulta incoherente con los valores democráticos de pluralidad, tolerancia y respeto a la diferencia proceder de manera persecutoria contra los discursos religiosos, cuya presencia en la vida pública es insoslayable –aunque esto no signifique que su integración a los debates públicos ocurra sin restricciones.

Lo anterior ha sido puesto de relieve, por ejemplo, por el sociólogo alemán Max Weber, quien señaló que vivimos en un mundo desencantado, en el que se han

¹⁶ Geertz, Clifford, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 169 (la traducción es mía).

¹⁷ Cfr. Nussbaum, Martha C., *Women and Human Development*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2004.

multiplicado las esferas de valor y han proliferado las concepciones morales y religiosas sobre lo que significa una vida valiosa.¹⁸

En este mismo sentido, pretender anular esa diversidad de credos, en un afán por recuperar la unidad doctrinaria y valorativa que la irrupción de la modernidad fracturó –es decir, *reencantar* el mundo– implica desconocer el valor del hecho religioso y la autonomía moral de las personas para decidir por ellas mismas el sentido y la respuesta que darán a las cuestiones existenciales con la mediación de la propia religión.¹⁹

John Rawls es un autor fundamental para el propósito de configurar una idea de razón pública que permita el ajuste de la convivencia entre personas que sostienen lo que él denomina la variedad de *doctrinas comprensivas razonables*, integradas por aquellas de tipo religioso, filosófico y moral.

Esta visión política sobre la razonabilidad de una concepción de la justicia que permita la libertad de conciencia y la profesión del culto religioso dentro de los límites que señala la ley entiende la importancia de los discursos religiosos para configuración de la identidad individual y colectiva; pero también tiene presente la potencial fuente de conflicto que representa la pretensión de las religiones establecidas de incorporar puntos de vista comprensivos en las decisiones vinculantes y en los diseños institucionales que deberían tratar al conjunto de la ciudadanía en pie de igualdad.

Para Rawls, el problema fundamental consiste en elaborar una concepción de la justicia política “para un régimen constitucional democrático [...], que la pluralidad de doctrinas razonables –que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre- pudiera aceptar y suscribir”.²⁰

¹⁸ Cfr. Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998.

¹⁹ Como ha señalado el jurista y filósofo italiano Norberto Bobbio, la prueba toral para cualquier teoría de la justicia consiste en el tránsito de la dimensión normativa a la dinámica real de las relaciones sociales. Esto, para el caso del hecho religioso, significa que ningún proyecto normativo de sociedad bien ordenada estará completo si no incluye una nota sobre la forma en se logra la convivencia armónica entre personas que profesan cultos religiosos diversos.

²⁰ Rawls, John, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 13.

El liberalismo político rawlsiano se considera a sí mismo como heredero del proyecto fundamental de la Ilustración, es decir, configurar una doctrina filosófica secular basada, efectivamente, en las luces de la razón, pero compatible también con las doctrinas comprensivas de largo alcance que se sitúan en el espacio que define la libertad de conciencia, como ocurre con aquellas de tipo religioso.

Sin embargo, lo que Rawls quiere lograr con esta secularización de la política no es dar preeminencia a una doctrina religiosa sobre otra, ni despojar al discurso religioso de su pretensión de dotar de sentido a la existencia individual o colectiva, tampoco desacreditar a las personas creyentes como interlocutoras en el debate público.

El objetivo del liberalismo político rawlsiano es más modesto, pero no por ello susceptible de convertirse en el foco de un consenso político: por una parte, “indicar el más limitado punto de vista de la concepción política en cuanto articula valores políticos y no todos los valores, al mismo tiempo que da una base pública de justificación”,²¹ y, por la otra, indicar que el razonamiento político encuentra su fundamento “en principios de la razón práctica, unidos a concepciones de la sociedad y de la persona, las cuales son, asimismo, concepciones surgidas de la razón práctica”.²²

La afirmación de Rawls en el sentido de preservar la especificidad del dominio de la política como un espacio inclusivo para el diálogo entre personas con diferentes orientaciones religiosas y valorativas, lleva implícito el reconocimiento del pluralismo comprensivo en las sociedades contemporáneas.

La comprensión de la necesidad de pensar de manera autónoma los problemas más acuciantes de la vida pública no nos sitúa sin más *al otro lado* de la tradición, pero sí nos obliga a una lectura meditada y que no eluda las características propias del tiempo presente. En este sentido, la evolución a

²¹ Rawls, John, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 15.

²² *Ibid.*

través del tiempo del propio problema de la localización de la religión en la vida pública, nos sitúa en la perspectiva de entender el valor que las sociedades contemporáneas conceden al laicismo y la tolerancia.

En la época moderna, tres son los acontecimientos cuya impronta todavía está presente en nuestras maneras de pensar el papel de la religión en la vida pública: 1) la Reforma del siglo XVI, que fragmentó la unidad religiosa del Medioevo y condujo al pluralismo religioso con todas sus consecuencias; 2) el desarrollo del Estado moderno, con su administración centralizada y el monopolio de la violencia legítima, y 3) el desarrollo de la ciencia moderna, que comenzó en el siglo XVII e introdujo reformas para todos los campos de la vida social, incluido el derecho. El proceso que llevó a la constitución de la tolerancia como valor político fundamental, producto de la Modernidad, puede ejemplificarse en la obra del filósofo inglés John Locke y su teoría de la moderación religiosa, forjada en paralelo con la de la moderación epistemológica y política.

Locke llegó a la creencia de que no existen en nuestras mentes ideas innatas que sean producto de la impronta divina; al contrario, el conocimiento surge y se funda en la experiencia. Los principios prácticos no se encuentran en mejor posición que los epistemológicos: de hecho, no hay acuerdo en lo tocante a las reglas morales. La idea de Dios, en opinión de Locke, es producto de la reflexión sobre las causas últimas de todos los fenómenos.

La doctrina de las nociones innatas le parece a Locke tan falsa como perniciosa, porque se utiliza para persuadir a las personas de aceptar principios sobre la base de la autoridad: uno sólo sabe realmente lo que uno mismo elucida y comprende por sí mismo, no lo que uno acepta, en el mejor de los casos, confiando en lo que el otro dice y, en el peor, sometiéndose a las creencias de la autoridad en turno.²³

²³ De acuerdo con Locke: "Ningún hombre inspirado por Dios puede comunicar a los demás por revelación, ninguna nueva idea simple que no tuviera antes por la sensación o por la reflexión, en razón de que cualesquiera que sean las impresiones que pueda tener concedidas por Dios, esta revelación, si fuera de nuevas ideas simples, no podría ser comunicada a otros ni por palabras ni por otros signos. Pues las palabras, vistas u oídas, recordarían a nuestros

Antes de que se considerara plausible la práctica de la tolerancia en sociedades con instituciones liberales, parecía que la unidad y la concordia requerían de un acuerdo en torno a una doctrina general y central, de tipo religioso. La historia moderna ha mostrado que la hegemonía en materia religiosa sólo se consigue por el uso de la fuerza pública para silenciar la conciencia de las y los disidentes.

En este sentido, las instituciones liberales de una sociedad democrática no deben ocuparse de lo que las doctrinas religiosas denomina como el más alto bien, dado que dicho aspecto se deja para decidir a cada quien dentro de los parámetros de la libertad valorativa; dichas instituciones no son comprensivas ni adoptan una posición general acerca de las preguntas tradicionales de la religión —¿es la verdad revelada accesible a unos pocos o posible de conocerse por todos?; ¿el orden moral se deriva de una instancia externa y trascendente como Dios o surge en alguna forma de la naturaleza humana?—, sino que permiten que diferentes puntos de vista comprensivo las contesten a su manera.

Los problemas generales de las doctrinas religiosas no son de la incumbencia de las instituciones liberales, a menos que afecten la manera en que el trasfondo cultural y sus doctrinas comprensivas tienden a apoyar a un régimen constitucional. Este régimen define un espacio de libertad para la elección de un credo religioso, el cual puede ser usado o no por la ciudadanía, de manera voluntaria y a título individual.

pensamientos aquellas ideas solamente que para nosotros han sido por lo común los signos, pero no pueden introducir ninguna idea simple perfectamente nueva y anteriormente desconocida". Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. XXVIII, sec. 3, p. 35, Buenos Aires, Aguilar, 1977. Más adelante (sec. 5), continúa en el mismo tenor: "Si las jurisdicciones de la fe y la razón no se guardarán mediante estos límites, la razón no serviría de nada en materia de religión, y no habrá por qué censurar las extravagantes opiniones y ceremonias que se hallan en ciertas religiones del mundo. A ese encumbramiento de la fe por encima de la razón, creo que podemos adscribir gran parte de los absurdos que llenan casi todas las religiones que dividen la humanidad". *Ibid.*, p. 50. Véase, a propósito del vínculo entre epistemología y política en la obra de Locke: Mackie, J. L., *Problemas en torno a Locke*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

El Estado democrático permite la proliferación de los credos religiosos como un asunto de libertad individual, y de la misma manera garantiza que haya condiciones de equidad y respeto para la circulación de estos discursos en el espacio público.

Lo que se asume de manera implícita es que una concepción de la justicia elaborada y basada en valores como el pluralismo, la tolerancia y el respeto hacia los credos religiosos y formas de vida ética no mayoritarios debe ser capaz de establecer principios rectores para garantizar la igualdad de oportunidades y de trato, así como para combatir las prácticas discriminatorias por motivos religiosos.

Si bien es cierto que la vida pública de una comunidad política se define por un cierto *ethos* –que es producto de la identificación colectiva con un cierto imaginario de valores políticos–, también es verdad que una cultura pública democrática fundamenta la cohesión social en las libertades y derechos que garantiza una Constitución.

A este texto constitucional le otorgamos nuestra lealtad en la medida que lo concebimos como producto de un acuerdo racional entre ciudadanos y ciudadanas que persiguen fines comunes, pero que también se hallan en la competencia por bienes sociales que son escasos, y que por ello mismo requieren una concepción pública –no moral, religiosa ni filosófica– de la justicia.

Una visión de este tipo –afín con los puntos de vista liberales²⁴ en el espectro de orientaciones políticas– encuentra su motivación histórica en

²⁴ En este punto, es importante distinguir las premisas políticas del liberalismo –libertad de conciencia, derechos ejercidos a título individual, igualdad ante la ley, confianza en el progreso moral de la humanidad– de sus contenidos económicos –libertad de mercado, mínima intervención estatal, desaparición de protecciones que favorecen a los grupos sociales menos aventajados. John Rawls, de manera evidente, es representante del liberalismo político en lo que se refiere a su convicción de que el pluralismo doctrinario no es razón para establecer controles férreos sobre la conciencia individual, que permitan la convivencia armónica entre quienes sostienen creencias y visiones del mundo diferenciadas.

[...] la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, que ciertamente no eran las intenciones de Lutero ni las de Calvino. Por supuesto, revisten decisiva importancia otras controversias, como la de limitar o no el poder de los monarcas absolutos [...] Sin embargo, [...] prevalece el hecho de la división religiosa. Por esta razón, el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y a las no religiosas.²⁵

El reconocimiento de que la tolerancia es un valor político producto de una historia de cruentos enfrentamientos entre quienes, desde posiciones contrarias, se han creído depositarios de la verdad revelada, muestra que dicho valor no es sólo resultado de la reflexión filosófica o el debate académico.

La tolerancia es una consecuencia pragmática del consenso a que las sociedades modernas han arribado y que se refiere a la necesidad de situar en el centro de la vida pública una instancia de mediación para lograr la convivencia armónica entre quienes profesan credos religiosos distintos, los cuales son potenciales fuentes de conflicto. La tolerancia establece directrices para el razonamiento político y, en este sentido, otorga un lugar acotado al discurso religioso en el debate público.

Si bien es cierto que en el debate público no puede soslayarse las intervenciones que se formulan desde posiciones religiosas para, por ejemplo, discutir el valor y extensión de la vida humana; también es razonable que las decisiones judiciales referidas a temas como la interrupción voluntaria del embarazo, la suspensión de los tratamientos médicos cuando ya sólo significan dolor y sufrimiento para quien los padece o el matrimonio entre personas del mismo sexo, no puedan fundamentarse o referirse, para lograr el apoyo o el rechazo social, a elementos del discurso religioso.

Son estas posturas las que, como ha señalado Rawls, no permitirían que tal decisión judicial se constituyera como el foco de un consenso traslapado entre diversas doctrinas razonables. En este sentido, la senda que conduce al

²⁵ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 18.

consenso político entre personas religiosamente diversas, y en el contexto del Estado democrático de derecho, suministra un parámetro para valorar “la medida en que una doctrina puede aceptar, aunque sea con renuencia, la conclusión que aporte la razón pública, ya sea en general o en algún caso determinado”.²⁶

No obstante, a una limitación de este tipo corresponde, en el contexto del Estado liberal laico, la creación de un espacio de libertad en el plano individual para el ejercicio de la autonomía a la hora de elegir la opción religiosa que se considere más armónica con los planes de vida buena.²⁷ Debe tenerse presente que estos planes pertenecen al dominio de la autonomía moral y no se pueden traducir políticamente, de forma tal que los derechos y las oportunidades se distribuyan de acuerdo con una visión de lo bueno o lo valioso en términos éticos o religiosos.

Se entiende, entonces, que reconocer el valor de la religión como elemento de la autonomía moral de las personas debe traducirse como la garantía universal del derecho fundamental a la no discriminación por motivos religiosos, y no como la promoción institucional de ciertas creencias religiosas en detrimento de otras o como la persecución de aquellas orientaciones valorativas que no son mayoritarias.

Para concluir este apartado, recuperemos la visión del hecho religioso que posee el antropólogo Clifford Geertz. Él se ha referido a la religión como un asunto “comunitario, pero también personal”,²⁸ en lo que se refiere a la creación de sentido. Si bien podemos ser críticos con las manifestaciones sociales y las pretensiones de poder de la religión institucionalizada, existe una pretensión

²⁶ Rawls, John. *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 233.

²⁷ Con la idea de vida buena, la tradición liberal caracteriza a aquellos proyectos vitales de las personas, decididos de manera autónoma y racional, sin la interacción con el resto de la comunidad política. De este modo, un proyecto de vida buena, aunque legítimo de perseguir en el espacio social, no puede ser adoptado por las instituciones políticas para regir la convivencia entre quienes profesan planes de vida buena diversos y, en ocasiones, enfrentados. Los planes de vida buena diferenciados en el ámbito social requieren de una concepción política, no metafísica, de la justicia para que quienes los sostienen puedan lograr una existencia armónica.

²⁸ Geertz, Clifford, *Available Light*, *op. cit.*, p. 178 (la traducción es mía).

legítima de las personas para gozar de un espacio de libertad para la experimentación con su identidad en términos religiosos. Como esta búsqueda del sentido tiene una dimensión existencial, no puede ponerse en relación plena con la racionalidad instrumental o descartarse como una etapa pasajera en el tránsito hacia lo que Karl Popper denominó *la sociedad abierta*.²⁹

Además, las demandas de reconocimiento público de las diversas religiones varían con el tiempo, estableciendo en algunos caso vínculos con el poder político que deben desalentarse en el marco del Estado laico y someterse a una revisión crítica en el espacio público plural. Por todas estas razones, y reconociendo el lugar permanente y acotado de los discursos religiosos en la vida pública, Geertz afirma que debemos repensar aquellas prácticas institucionales y –para utilizar el lenguaje foucaultiano- disciplinarias que intentan promover el *reencantamiento del mundo*:

Una proliferación de las entidades políticamente autónomas, tan diversas en su tono como en su extensión [...] promueve las identidades públicas circunscritas, intensamente específicas e intensamente vividas; al mismo tiempo, esta proliferación fractura con su incursión pública aquellas manifestaciones del orden político que intentan contenerlas, de manera particular aquellas que se refieren a la estructura tradicional del Estado nacional.

Podemos concluir que la pluralidad religiosa y valorativa es el resultado afortunado –coherente con el proyecto ilustrado que significó la emancipación de la conciencia respecto de los poderes tradicionales y fácticos– de las libertades y derechos que el Estado democrático garantiza de manera universal.

No obstante la permanencia y presencia acotada del discurso religioso en el espacio público cuyo perímetro está delimitado por las instituciones liberales laicas que promueven la tolerancia y el respeto de la diversidad, necesitamos que esas misma instituciones permitan la configuración de las identidades

²⁹ La sociedad abierta que define Popper tiene en la religión y las creencias hipostatizadas a lo largo de la historia del pensamiento, uno de sus blancos de ataque. Si bien es cierto que el mismo Popper, en otros momento de su obra, puede ser definido como un autor liberal en lo que se refiere a las libertades de conciencia y expresión. Cfr. Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.

individuales y colectivas en su dimensión religiosa sin que se vulneren los derechos de las personas o se afecte su calidad de vida.

Dada la importancia del hecho religioso en la vida de todas y todos, el derecho a la libre profesión del credo y a la no discriminación por motivos religiosos se convierten en indicadores de la salud del sistema democrático en su conjunto. Como ha señalado Geertz, necesitamos repensar la estructura política en que ambos derechos cobran sentido, pues es incompatible con el Estado democrático de derecho definir a la ciudadanía en términos étnicos o culturales acotados.

Necesitamos crear el espacio de libertades y derechos que permita la inclusión de todas aquellas personas cuya opción religiosa no se identifica con la de mayoría, para que ellas puedan gozar de todos los derechos previstos en los ordenamientos constitucionales, así como también acceder sin discriminación a todas las oportunidades que significan la elevación de la calidad de vida.

1. 2. La idea de razón pública para el ajuste de la convivencia entre doctrinas comprensivas razonables diversas

La no discriminación es un tema que se sitúa en el paradigma que definen los derechos fundamentales, no en el de la filantropía o el asistencialismo. Por ello, la inclusión y el reconocimiento de los grupos tradicionalmente discriminados – como aquellos que enarbolan una orientación religiosa considerada como disidente– nos remite a la idea de justicia que las comunidades políticas sitúan en la base de sus instituciones, su comprensión de la cohesión social y su entendimiento del conflicto político y los recursos válidos para resolverlo.

La idea organizadora de la concepción de la justicia que corresponde al Estado democrático de derecho, y que sistematiza todos los elementos de cultura pública relacionados, es la de la sociedad considerada como un sistema justo de cooperación entre personas divididas –más no necesariamente enfrentadas– por sus convicciones morales, filosóficas, tradicionales y

religiosas. En una sociedad como ésta, que promueve la autonomía y la cooperación del conjunto de la ciudadanía, la persecución religiosa o la imposición de algún credo como el oficial resultan actitudes contrarias a la concepción prevaleciente de la justicia.

Las sociedades discriminadoras pueden haberse acostumbrado a lograr la estabilidad social y a definir la cohesión social en base a la exclusión rutinaria y sistemática de las personas con un credo religioso no mayoritario, respecto de los derechos y las oportunidades. No obstante, una sociedad de este tipo podrá ser eficiente en la acumulación de riqueza o en el logro de procesos electorales observados como legítimos por la mayor parte de la ciudadanía, pero no es una sociedad justa.³⁰

La cooperación social se distingue de la simple actividad socialmente coordinada en que aquélla se guía por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que acepta el conjunto de la ciudadanía como normas apropiadas para regular su conducta y la lucha por las oportunidades. Una sociedad bien ordenada no puede orientar sus debates y decisiones vinculantes de acuerdo con el mandato de una autoridad central.

La cooperación implica la idea de condiciones justas para el logro de este propósito, es decir, los términos de reciprocidad que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten. Esta idea de cooperación implica, además, reconocer la importancia de garantizar el acceso a los derechos y oportunidades sin discriminación para todos y todas. La idea de reciprocidad se sitúa como un punto medio entre la idea de imparcialidad (que es altruista, pues su motivación es el bien general) y

³⁰ John Rawls, por ejemplo, distingue entre aquellas sociedades que son justas en la distribución equitativa de derechos, libertades y oportunidades, de aquellas que sólo son el producto de un acomodo provisional de las fuerzas con el poder para ejercer cierto grado de presión social. El primer tipo de sociedad funciona como un esquema coordinado de cooperación social, mientras que el segundo se puede calificar como un *modus vivendi* producto del agotamiento de fuerzas de los participantes en el juego democrático, del interés personal o de la imposibilidad de compartir un sentido de la justicia que sea incluyente y se ocupe de compensar a las personas por aquellas desventajas inmerecidas, como ser identificadas con alguno de los prejuicios asociados a los grupos tradicionalmente discriminados. Cfr. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 522-523.

la idea de la mutua ventaja. La reciprocidad es una relación entre ciudadanas y ciudadanos, expresada mediante principios de la justicia que regulan un mundo social en el que cada cual sale beneficiado, respecto de un patrón de igualdad apropiado.

En este sentido, si se aceptan las directrices que la tolerancia y el laicismo imponen al razonamiento político, es porque el conjunto de la ciudadanía se interesa por asegurar la reciprocidad en relación con el respeto a sus concepciones religiosas. De manera complementaria, la reciprocidad como guía de la cooperación social se traduce como la disposición a no interferir con los derechos y las libertades que genera el hecho religioso y la autonomía de la persona.

La cooperación social permite que las personas se observen mutuamente como seres libres e iguales, en lo tocante a poseer la capacidad de forjarse una personalidad moral y adoptar las convicciones religiosas que ellas consideren adecuadas. Una concepción individual del bien consiste, de manera regular, en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que se desean lograr de manera autónoma y por causa de ellos mismos.

Las concepciones del bien y las doctrinas comprensivas que las enmarcan no son perennes, sino que se forman y desarrollan a lo largo de la vida y pueden transformarse radicalmente o no en cualquier momento. En este sentido, resulta perfectamente plausible que una misma persona haya nacido en un contexto familiar católico, al llegar a la madurez haya decidido convertirse al islamismo y, al final de su vida, decida que la opción moral que mejor representa sus convicciones es el agnosticismo.

Es natural que las personas intenten hallar el *sentido de la vida* tanto en

[...] las antiguas respuestas como en las nuevas que aparecen día con día. La apertura política, económica y cultural de las sociedades ha dado

lugar también a que la respuesta única a las cuestiones de fe se presente ahora como una respuesta entre varias.³¹

En una sociedad bien ordenada, la concepción de justicia y la idea de razón pública prevalecientes tienen el propósito de crear un espacio de libertad lo suficientemente amplio como para que estos experimentos con la identidad religiosa puedan tener lugar, y que nadie sea impedido de acceder a la calidad de vida a causa de las restricciones de derechos y oportunidades en vista de prejuicios discriminatorios.

Sin embargo, y aunque una sociedad bien ordenada necesariamente se orienta por una estructura básica de tipo democrático, no todos los principios democráticos logran el apoyo de las doctrinas religiosas que coexisten por definición en una sociedad democrática. John Rawls ha señalado que la cultura política de una sociedad democrática se caracteriza por tres hechos generales. Primero, la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que conviven en una sociedad democrática, entre las que tienen un lugar fundamental las de tipo religioso, como característica permanente de una cultura pública democrática:

El hecho de este razonable pluralismo debe distinguirse del pluralismo como tal. Es el hecho de que las instituciones libres tienden a generarse, no sólo como una variedad de doctrinas y puntos de vista —como sería de esperarse de los diversos intereses de los pueblos y de su tendencia a concentrarse en puntos de vista estrechos—, sino como una diversidad de doctrinas comprensivas existentes entre esos puntos de vista. Éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar. No son simplemente consecuencia de los intereses personales o de clase, no de la comprensible tendencia de los pueblos a ver el mundo político desde una perspectiva limitada. Son, en cambio, parte de la labor de la razón práctica libre, dentro del marco de instituciones libres. [...] Al enmarcar la concepción política de manera que pueda [...] obtener el apoyo de las doctrinas comprensivas razonables, no estamos ajustando esa concepción a las fuerzas brutas del mundo, sino al inevitable resultado de la libre razón humana.³²

Un segundo hecho general, de acuerdo con Rawls, está dado por el hecho de que mantener la profesión continua y compartida de una sola doctrina religiosa sólo es posible, tras el libre ejercicio de la razón, mediante el uso opresivo del

³¹ Rincón Gallardo, Gilberto, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible*, op. cit., p.110.

³² Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 57.

poder del Estado. Pero ambos hechos, pluralismo y coerción ilegítima, por definición, son incompatibles.

El pluralismo religioso razonable es producto de instituciones que privilegian el libre ejercicio de la personalidad moral de las personas y, al mismo tiempo, es esa misma política democrática la que intenta hacer coincidir el monopolio de la violencia legítima con una concepción garantista de la política, en la que la dignidad inherente a todo ciudadano cancela el uso de la fuerza como recurso legítimo para el adoctrinamiento comprensivo en general y religioso en particular.³³

Por último, un tercer hecho general al que se refiere Rawls como consecuencia del libre juego de la opinión religiosa individual y en armonía con las reglas de la razón pública, está dado por la existencia de un consenso meditado que significa un paso más allá del acomodo momentáneo de fuerzas, en dirección del consenso democrática. Es decir, que un régimen democrático no dividido por el resentimiento y la polarización sociales que genera la discriminación localizada en ciertos sectores, debe contar con el apoyo libre y voluntario de la mayor parte de la ciudadanía.

Dado que existe un espectro amplio de doctrinas religiosas como para generar en las personas un sentimiento de moderación respecto de las creencias ajenas, en una sociedad democrática se acepta que ninguna de ellas puede ser verdadera ni constituirse como el punto de vista privilegiado sobre lo político y que, en consecuencia, el Estado debería imponer. La doctrina que profesa cualquier persona razonable no es sino una entre una variedad de ellas.

³³ El derecho, el imperio de la ley, es un elemento civilizador y se inscribe en una visión ética más amplia sobre el ejercicio del poder político, pero sin establecer visiones comprensivas – incluidas las religiosas- particulares. Una sociedad bien ordenada reconoce a las leyes como marco de referencia no negociable para la convivencia. Violencia y democracia son incompatibles. La política democrática se funda en acuerdos y compromisos; por ello requiere la ponderación de elementos morales. De acuerdo con Norberto Bobbio, el tema fundamental “de toda teoría del Estado es el de las *reglas del juego*, no el de las *reglas sobre el modo de jugar* [...] Las reglas del juego sirven para identificar un cierto tipo de Estado, las reglas sobre el modo de jugar sirven para distinguir una estrategia política de otra, es decir, el conjunto de actividades que tienen por apuesta (para continuar la metáfora del juego) el Estado”. Bobbio, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 251.

Las instituciones liberales no cuestionan que muchos juicios de valor religiosos y morales de cierta clase sean correctos ni pone en entredicho la posible veracidad de profesiones de fe; más bien, lo que dichas instituciones reconocen es la imposibilidad práctica de llegar a un acuerdo político razonable y viable en el juicio acerca de la veracidad de las doctrinas religiosas.

De este modo, es importante asentar en el debate sobre la mejor forma de asegurar institucionalmente el derecho a la no discriminación por motivos religiosos que una sociedad democrática concede prioridad que a la idea de *lo justo* sobre el concepto de bien, incluida su dimensión religiosa. Esto significa que los principios de la justicia imponen límites acerca de las formas de vivir permisibles que se derivan de lo que cada ciudadano considere como bueno y conveniente. Las exigencias ciudadanas que vulneren los principios de igual libertad y diferencia en cuanto a las oportunidades, no tienen peso alguno en el espacio de lo público.

Por eso, los discursos con contenido discriminatorio y con pretensión de generalización en el espacio público, deben someterse a una revisión exhaustiva, para evaluar su compatibilidad con los principios garantistas y de justicia universal plasmados en la Constitución.

Así, las instituciones políticas liberales trazan un límite —que se entiende siempre está sujeto a revisión— entre los modos de vida permisibles y los que no deberán serlo, pero lo hace sin invocar el punto de vista comprensivo de algún ciudadano en particular y sólo se atiene a la idea de razón pública. En este contexto, las instituciones políticas están imposibilitadas de invocar la filiación religiosa de las personas como motivo para cancelarles derecho y oportunidades.

Cada persona —como parte de asociaciones cada vez más amplias, incluidas en la sociedad no como la suma de todas ellas, sino más bien como un esquema de cooperación entre ciudadanos considerados en pie de igualdad y abstraídos de las doctrinas religiosas que profesan y los adhieren a grupos de individuos afines— tiene una manera de formular sus planes de vida, de ordenar

prioridades y de tomar decisiones. En el marco que definen estas formulaciones y orientaciones valorativas, por supuesto, el hecho religioso desempeña un papel fundamental.

Si en el plano individual el objetivo es que una persona viva de manera libre y armónica con los principios religiosos y morales que ha elegido de manera autónoma, en el ámbito social el propósito fundamental es el mantenimiento de la administración regular de la justicia –los derechos y oportunidades– y de la cooperación entre individuos divididos por las creencias religiosas. No todas las razones pueden ser aptas para sustentar el punto de vista político sobre la convivencia humana. Existen razones particulares –no públicas– que no observan a todas las personas como si fueran iguales en sus derechos y libertades. Así lo ha señalado John Rawls:

La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad. El sujeto de su razón es el bien público: lo que requiere la concepción de la justicia de la estructura básica de la sociedad, de las instituciones, y de los propósitos y finalidades a los que deben servir. Por tanto, la razón pública es pública de tres maneras: como la razón de los ciudadanos como tales, es la razón de lo público; su sujeto es el bien público y sus asuntos son los de la justicia fundamental, y su naturaleza y contenidos son públicos, dados por los principios e ideales que expresa la concepción de la sociedad acerca de la justicia política, y conducidos a la vista de todos sobre esta base.³⁴

Es preciso recordar que una persona moral es un sujeto con fines que ha elegido, y su preferencia fundamental respecto de un esquema particular de cooperación social se inclina a favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su condición de ente racional, libre e igual.

Por supuesto, esta condición se vuelve problemática cuando las instituciones dejan de enmarcarse en una concepción política de la justicia que permite el tratamiento equitativo de quienes profesan visiones de lo bueno y lo valioso que los convierten en disidentes respecto de la religión mayoritaria; entonces, los derechos y las oportunidades se garantizan y distribuyen de modo discrecional, y las decisiones políticas que se orientan de esta manera toman

³⁴ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 204.

partido respecto de un credo religioso sobre otro. Una sociedad de este tipo va generando un déficit de justicia distributiva que, en el largo plazo, se traduce en una carga de productividad y atraso social que será difícil remontar en el futuro inmediato.

Los conceptos de justicia y de bondad se enlazan con distintos principios y la cuestión de la congruencia consiste en determinar si estas dos familias de criterios se corresponden. Porque cada concepto, con sus principios asociados, define un punto de vista desde el que pueden ser evaluadas las instituciones. Si estos dos puntos de vista son congruentes, es probable que constituyan un factor decisivo para la determinación de la estabilidad.

En una sociedad bien ordenada, el hecho de que una persona posea una visión de lo bueno y lo valioso que se enmarca en un credo religioso más amplio, constituye un hecho positivo; en el mismo sentido, poseer un efectivo sentido de la justicia también constituye un bien para esa persona.

Una sociedad bien ordenada satisface los principios de la justicia que son colectivamente racionales desde la perspectiva del igual acceso a derechos y oportunidades, sin discriminación, para todos y todas. En este marco institucional, el deseo de afirmar la concepción pública de la justicia como reguladora del proyecto de vida propio está en armonía con los principios de elección racional.

Así, resulta perfectamente comprensible que las personas elijan dar su apoyo a una concepción pública de la justicia que convierte al laicismo y la tolerancia en valores centrales, sobre otro modelo de sociedad que justifica la identificación entre pecado y delito que tiene lugar en el Estado confesional. El primero esquema de cooperación permite suponer a todos que los derechos a la libertad de credo y a la no discriminación por motivos religiosos estarán garantizados; el segundo modelo, simplemente desata las suspicacias respecto del grupo que se instalará en el poder y la posible orientación comprensiva que dará a las decisiones públicas.

Si un autor como John Rawls puede afirmar que el criterio de publicidad es el que permite que todos y todas puedan justificar su conducta frente a los demás, es porque él reconoce que la sociedad no entra en conflicto respecto del deseo de igualdad en derechos y oportunidades, sino en relación con aquellos principios comprensivos que derivan en una concepción no pública de la justicia, que persigue la disidencia religiosa y castiga el pecado con todo el peso que la ley descarga sobre el delincuente.

La ponderación de estos hechos generales en el marco de la filosofía contractual nos provee, por decirlo de algún modo, del punto de vista apropiado para juzgar en materia de política:

Así, observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo. Y, al hacerlo así, pueden, cualquiera que sea su generación, integrar en un solo esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar en conjunto unos principios reguladores que pueden ser confirmados por todos, al vivir de acuerdo con ellos, cada uno desde su propio punto de vista. La pureza de corazón, si existiera, consistiría en ver claramente y en actuar con indulgencia y dominio propio de esta posición.³⁵

1. 3. El laicismo y la tolerancia como valores democráticos fundamentales

Si bien es cierto que el laicismo –como rasgo de las instituciones democráticas que se ven en la necesidad de crear esquemas de convivencia armónica y cooperación social entre quienes profesan credos religiosos diferentes– es un valor que posee una carga liberal precisa y también una historia que se remonta a las Guerras de Religión del siglo XVI, también es verdad que dicho valor se ha constituido como el foco de un consenso ciudadano en el sentido de fundamentarse las decisiones vinculantes en razones seculares generales y no en dogmas derivados de algún credo religioso en particular.

³⁵ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 503.

En este sentido, puede afirmarse que el modelo laico “se ha vuelto prácticamente indispensable en las sociedades religiosamente plurales y diversas, que desean desarrollar un marco de libertades y pacífica convivencia”.³⁶

No obstante, la laicidad de una sociedad no implica su compromiso con una forma de vida definida como típicamente occidental; tampoco se necesita que este valor se afiance en el momento fundacional que, para la vida pública, significaría la separación oficial de la Iglesia y el Estado; incluso, existen sociedades, como la danesa y la noruega, que cuentan con una religión oficial, en este caso la luterana, y aun así han reducido al mínimo los casos de discriminación por motivos religiosos.

La razón de esto es que la laicidad no se refiere tanto a la generación de criterios racionales para la persecución de los credos religiosos en general o la prohibición de su ingreso al espacio público, como a la configuración de una dinámica de interacción social en la que la justificación del poder político y las decisiones vinculantes se ha desplazado de la autoridad religiosa a la soberanía popular. En este marco institucional, la discriminación por motivos religiosos debería aparecer como carente de sentido, en vista de que no existe un credo en particular que afirme su primacía en la vida pública y, así, se justifique la exclusión de quienes profesan otro credo diferente.

Como ha señalado Hannah Arendt, en el pasado premoderno existía un vínculo indisoluble entre la autoridad política y las religiosas; mismo vínculo que, en el caso de las sociedades seculares y posmetafísicas, se ha perdido para siempre y, en consecuencia, se necesita aprender a construir la autoridad política con base en el logro de consensos entre personas con objetivos comunes, pero también divididas por sus creencias doctrinarias y religiosas. Preguntar por el problema de la autoridad política en el mundo moderno es, en este sentido,

³⁶ Blancarte, Roberto, “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, núm. 24, julio-diciembre de 2004, p. 15.

otra forma de plantear la interrogante por el sentido de la soberanía popular y la laicidad prevaleciente en una sociedad.³⁷

Roberto Blancarte se ha referido a la laicidad como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por los elementos religiosos”.³⁸ Esta definición es pertinente porque reconoce que la democracia representativa y la laicidad son elementos imposibles de disociar, dado que la ausencia de una autoridad fundamentada en términos religiosos obliga al conjunto de la ciudadanía a volverse corresponsables en el diseño y ejecución de las instituciones y dispositivos legales que garantizarán la convivencia pacífica de la diversidad de credos.

El principio democrático según el cual a cada cabeza corresponde un voto se traduce, para los efectos de la legitimidad definida en términos del respeto incondicional a los derechos fundamentales, en que las oportunidades y libertades se distribuyen de manera equitativa, asimismo, en que la ciudadanía no puede ser restringida en los términos que definen las identidades particulares.

La igualdad, como sustantivo principal de la práctica política democrática, implica que su principio fundamental es el *individuo* como *sujeto de voluntad racional*. Un gobierno democrático debe poder ajustar las voluntades particulares heterogéneas en una decisión política unívoca, pero no al costo de silenciar la pluralidad de voces presentes en el espacio público, incluidas las que sostienen discursos religiosos irreconciliables.

En el logro de un diseño institucional que permita la expresión de las voces ciudadanas que provienen de todos los espacios sociales, radica una parte

³⁷ De acuerdo con Arendt, “[vivir] en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo –sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias– con los problemas elementales de la convivencia humana”. Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 153.

³⁸ Blancarte, Roberto, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México/ Secretaría de Gobernación, 2000, p. 118.

importante de la solución al problema de la gobernabilidad. Siempre debe mantenerse el principio democrático que implica una identificación de todos los ciudadanos en la decisión consensuada. En este sentido, se reconoce al individuo “la facultad exclusiva de la libertad como autonomía —que consiste literalmente en ‘darse leyes a sí mismo’—, llamada también libertad positiva o política”.³⁹

La forma fundamental del vínculo entre los derechos fundamentales y la democracia en el Estado laico se expresa en que —para la vida política institucionalizada— tales derechos con rango constitucional imponen límites a la legislación y a la actuación de los ciudadanos y sus representantes.

No se puede someter a votación si se cancelan para ciertos individuos los derechos fundamentales, y menos aún justificar dicha decisión apelando a un supuesto carácter nocivo, para la cohesión social, de las doctrinas religiosas disidentes. Tampoco se puede legislar para ampliar los límites de la ciudadanía, tomando en cuenta sólo la popularidad de los colectivos particulares o de sus credos religiosos.

A este respecto, la neutralidad estatal —un concepto del vocabulario liberal ampliamente debatido— podría significar la obligación de los administradores de las decisiones políticas y judiciales en el sentido de atener sus razonamientos a criterios laicos que pudieran ser aceptados desde la mayor parte de las posiciones comprensivas o religiosas que se implican por alguna decisión vinculante en particular.

La vigencia del Estado laico no significa la permisividad absoluta respecto de las prácticas y usos y costumbres culturalmente situados, sino el aseguramiento universal de los derechos fundamentales, incluso en aquellas situaciones donde son las formas de vida particulares o las visiones comprensivas y religiosas las que vulneran dichos derechos. En este sentido,

³⁹ Bovero, Michelangelo, *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Madrid, Trotta, 2002, p. 30.

[...] defender la neutralidad estatal ante las diferentes concepciones de la vida buena no es necesariamente idéntico que proclamar el abstencionismo público en la defensa de parcelas como las libertades individuales, la seguridad, el bienestar ciudadano o los valores de la tolerancia, la virtud cívica, el respeto por la verdad y la honestidad. Por el contrario [...], el Estado ha de adoptar una postura activa a la hora de defender estos valores como prerequisites para una convivencia armoniosa y plena, evitando, eso sí, que la promoción de esas virtudes desemboque en un Estado perfeccionista.⁴⁰

Sólo las constituciones democráticas aseguran la aplicación universal de los derechos fundamentales y, al hacerlo, imponen límites al contenido de las decisiones políticas que emanan de las fuentes legislativas que les son subordinadas.

Un Estado laico apoyado en una Constitución de este tipo manifiesta su carácter antiperfeccionista en el hecho de evitar forzar a la ciudadanía para adherirse a credos religiosos o sus prácticas derivadas que sean contrarios a sus convicciones personales. Una estructura estatal de este tipo también renuncia a construir su cultura cívica en base a símbolos y elementos provenientes de la religión mayoritaria.

El antiperfeccionismo del Estado laico implica, en este sentido, el compromiso de las instituciones y sus administradores con la renuncia a pronunciarse sobre el valor o la ausencia del mismo en relación con los credos religiosos particulares.

Los límites que imponen los derechos fundamentales al juego democrático, en el contexto del Estado laico, están fijados constitucionalmente. Así, el

[...] poder del pueblo en la adopción de decisiones colectivas, suficiente además de necesario para caracterizar el concepto genérico de democracia, es un “poder limitado” [...] por los derechos fundamentales sancionados en las constituciones [...] que no pueden ser válidamente suprimidos, limitados o derogados por el mismo.⁴¹

⁴⁰ Casquette, Jesús, “Liberalismo, cultura y neutralidad estatal”, *Signos Filosóficos*, México, número 6, julio-diciembre de 2001, p. 66.

⁴¹ Ferrajoli, Luigi, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 344.

En este sentido puede decirse que “lo que es *forma* de la democracia se vuelve *sustancia*, es decir, límite y vínculo de contenido, cuando ella se protege de sí misma”.⁴² Los derechos fundamentales en un Estado laico limitan las consecuencias de las acciones de ciertas personas sobre otras y, además, vinculan de una manera imparcial y equitativa a las instituciones y los ciudadanos.

Si no existieran estos límites, la mayoría –como ocurrió con el antisemitismo en la época del Tercer Reich alemán– podría decidir la disolución de la democracia política, anulando en algunas personas estigmatizadas por la discriminación por motivos religiosos la capacidad de autodeterminación en lo privado y lo público.

Una buena razón para llamar democráticos a los límites impuestos a la voluntad popular por los derechos fundamentales es que éstos son el parámetro más importante de la *igualdad jurídica*, que ha sido denominado por Michelangelo Bovero como el sustantivo más importante en la gramática del juego democrático.⁴³

Los derechos fundamentales son universalmente válidos, es decir, *para el conjunto de la ciudadanía* y no se protegen constitucional y exclusivamente para quienes temporalmente se sitúan en la cumbre del poder político o quienes se constituyen como el credo religioso mayoritario. En este sentido, como ha señalado Norberto Bobbio, *la democracia no es sólo un método sino la puesta en marcha del ideal igualitario*.⁴⁴

Para Bobbio, la revolución copernicana del derecho moderno significó la primacía de los derechos inalienables de ciudadanía –como anteriores al pacto de sujeción– sobre los deberes emanados de la obligación política. A este proceso democrático, correspondería una imagen paralela: la de la primacía de los derechos sobre los poderes fácticos.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cfr. Bovero, Michelangelo, *Una gramática de la democracia*, op. cit.

⁴⁴ Cfr. Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Respecto de la libertad de conciencia y de credo religioso, parece evidente que el conjunto de la ciudadanía debería promover aquellos arreglos políticos y jurídicos que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral. Las personas no pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otros credos de manera arbitraria, aun y cuando ellas creen que pertenecen a esa línea mayoritaria de pensamiento.

En última instancia, lo que John Rawls denomina como *velo de la ignorancia*, en su experimento normativo de la posición original en la que se elegirían los principios de la justicia, tiene que ver con la imparcialidad requerida para hacer abstracción de aquellas características de la identidad individual –como la religión– que podrían significar una desigualdad en el trato y las oportunidades.⁴⁵

No se juzga el valor moral de las personas en base a sus creencias religiosas porque se espera la reciprocidad en el respeto hacia las propias. Este elemento es uno entre los muchos que caracterizan a una sociedad laica. Arriesgar la integridad reflexiva propia significaría que no se toman en serio las convicciones morales y religiosas, y que no se tiene en alta estima la libertad de evaluación sobre el espectro religioso.

Desde la perspectiva de las instituciones liberales, no existe forma de averiguar el valor relativo de las diversas doctrinas y, en consecuencia, se establecen estas restricciones que protegen el carácter reflexivo de las conciencias individuales.

⁴⁵ De acuerdo con Rawls, el mérito “de la terminología contractual es que transmite la idea de que se puede concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esta manera [...] Los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas a las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra “contrato” sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia”. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 29.

El carácter laico del Estado implica que éste no puede favorecer alg{un credo religioso en particular ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión. Así, por ejemplo, Rawls rechaza la noción de un Estado confesional y, en su lugar, señala que las asociaciones particulares pueden organizarse libremente, tal y como lo deseen sus miembros, así como establecer ordenamientos y reglamentos internos que no coarten la libertad efectiva de sus integrantes para decidir si continúan o no en dicha asociación.

El Estado no tiene autoridad para declarar como legítimas o ilegítimas las asociaciones religiosas en cuanto tales, dado que su competencia, tal y como la definen los términos de una Constitución justa, se limita a regular los asuntos de las personas consideradas en pie de igualdad. El Estado laico no se ocupa de doctrinas religiosas, filosóficas o de largo alcance, sino que regula la persecución que hacen las personas de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellas mismas estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Por ello también se rechaza la noción del Estado laico omnicompetente. En este sentido, Rawls afirma lo siguiente:

La tolerancia no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad. Más aún, el argumento no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial. No presupone que todas las verdades puedan establecerse por medio del pensamiento reconocido por el sentido común; ni tampoco sostiene que todo sea, en algún sentido definible, una construcción lógica a partir de lo que puede observarse o probarse mediante la investigación científica racional. De hecho apela al sentido común, a modos de razonamiento generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos, estando construido de manera que evite estos supuestos más amplios. Por otra parte, esta defensa de la libertad tampoco conduce al escepticismo en filosofía o a la indiferencia en la religión.⁴⁶

La democracia formal –producto del ejercicio de los derechos secundarios de autodeterminación– otorga el poder al conjunto de la ciudadanía; posteriormente, la democracia sustancial –producto de los derechos primarios de libertad– se constituye como el contrapeso a ese poder de todos y, de

⁴⁶ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 204.

manera real, la persona es la depositaria de esas protecciones. Esta protección no requiere del consenso de la mayoría, dado que el papel de los derechos fundamentales “es la tutela de los sujetos más débiles frente a la ley del más fuerte que regiría en su ausencia”.⁴⁷

Así, puede observarse cómo la no discriminación se convierte en un elemento destacado del Estado laico, dado que implica la colocación en pie de igualdad de quienes históricamente han sido excluidos de la vida pública, los derechos y las oportunidades.

1. 4. Hacia una concepción magra de la ciudadanía

Como se ha señalado anteriormente, la proliferación de visiones comprensivas y religiosas en el interior de las sociedades democráticas es el resultado lógico de un régimen de derecho garantista y un Estado laico que permiten la libertad de credo y desalientan las prácticas discriminatorias en este rubro.

No obstante, como puede constatarse con las oleadas de xenofobia, antisemitismo, islamofobia y racismo en general que han asolado a los grupos culturales minoritarios en la mayor parte de los países europeos, en años recientes, existe una tensión permanente entre el reconocimiento universal de los derechos fundamentales y la particularidad de las identidades que siguen estando asociadas a discursos, prejuicios y estereotipos discriminatorios.⁴⁸

El encuentro entre las perspectivas multicultural y democrática nos ha hecho conscientes de que, efectivamente, se necesita proteger las identidades particulares e, incluso, comunitarias, pero en el marco de un Estado de derecho laico y comprometido con la defensa universal de los derechos fundamentales. Precisamente, porque el conflicto político puede ser el resultado de la afirmación pública de la supremacía de ciertos componentes culturales e identitarios a costa de otros –como ocurrió con el enfrentamiento entre los

⁴⁷ Ferrajoli, Luigi, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, op. cit., p. 347.

⁴⁸ Véase, a este respecto, el diagnóstico de este problema en la Europa contemporánea: Rincón, Reyes, “Multiculturalismo, pero hasta aquí”, *El País*, 25 de mayo de 2009.

prejuicios referidos a la pureza aria y el antisemitismo durante la época del Tercer Reich alemán.

Es necesario, en este sentido, promover la construcción de una identidad política común antes que la afirmación de identidades cuyas demandas de protección de la especificidad cultural son contrarias al Estado democrático de derecho y sus instituciones laicas. Así, la cohesión social y la lealtad ciudadana a las instituciones debería focalizarse en el reconocimiento de que el régimen de gobierno en el que efectivamente se vive mantiene un compromiso irrestricto con la defensa y promoción de los derechos fundamentales. Así, la justicia multicultural

[...] surge en los intersticios de dichos conflictos y paradojas; no existen maneras fáciles de reconciliar, ya sea en la teoría o en la práctica, los derechos de la libertad individual con los derechos de la autoexpresión cultural colectiva. Partiendo de los conflictos culturales actuales relativos a los derechos de las mujeres y de los niños y niñas [se propone] que una sociedad democrática deliberativa pujante puede lograr hacer realidad las oportunidades para la máxima autoadscripción cultural y la justicia intergrupala colectiva.⁴⁹

De acuerdo con Seyla Benhabib, las teorías política y jurídica se habrían ocupado, de manera tardía, de la reflexión sobre las circunstancias institucionales necesarias para la ampliación de las protecciones legales asociadas con la ciudadanía, para el caso de aquellas personas que, a causa de algunos de los prejuicios y estereotipos asociados a la discriminación, se consideran disidentes de la cultura mayoritaria u homogénea en una región.

Las demandas de reconocimiento e inclusión que, por ejemplo, han realizado las mujeres que profesan credos asociados a prejuicios discriminatorios, han colocado en el espacio público la exigencia de pensar la pluralidad de subgrupos que experimentan la discriminación por motivos religiosos. Es decir, estas incursiones de la disidencia religiosa en el espacio público han alertado a la sociedad sobre la amenaza del fenómeno de la discriminación agravada que ocurre cuando, al hecho de profesar un credo religioso considerado como

⁴⁹ Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Barcelona, Katz, 2006, p. 11.

disidente, se añade la condición de ser mujer, vivir con alguna discapacidad o manifestar una identidad de género o sexual no convencional.⁵⁰

La razón de recurrir a la obra de la filósofa de origen turco Seyla Benhabib para repensar el tema de la inclusión de las personas que experimentan la discriminación por motivos religiosos es que ella es consciente, por una parte, de las tensiones existentes entre la proliferación de identidades culturales particulares y la demanda de garantía universal de los derechos fundamentales, que son rasgos del Estado laico y democrático de derecho.

Además, Benhabib estaría dispuesta a afirmar que en el Estado democrático de derecho, y sus instituciones laicas, existen las condiciones para procesar los conflictos políticos entre quienes profesan visiones comprensivas y religiosas del mundo que son diferentes, siempre y cuando exista, efectivamente, el respeto hacia la *otredad*, pero, más importante, un compromiso irrestricto con la defensa, garantía y promoción de los derechos fundamentales de manera universal.

Benhabib se ha esforzado por subsanar lo que ella considera como un déficit normativo a través de la crítica dirigida hacia, por un lado, las instituciones del Estado nacional encargadas de otorgar el reconocimiento jurídico y, por el otro, a la noción de ciudadanía asociada con una forma de vida compartida, ya sea que ésta esté definida en términos étnicos, lingüísticos o religiosos. Benhabib llama la atención sobre la idea de que, en el panorama internacional no sólo secular y posmetafísico, sino también globalizado, no seríamos sino

[...] viajeros navegando por un terreno desconocido con la ayuda de viejos mapas, hechos en un momento diferente y en respuesta a necesidades diferentes. Mientras que el terreno en el que viajamos [...] ha cambiado, nuestro mapa normativo no lo ha hecho.⁵¹

⁵⁰ Para una revisión de la forma en que, por ejemplo, las mujeres en Irán experimentan la discriminación por motivos religiosos y, además, por ser mujeres, jóvenes, estudiantes o cabezas de familia, véase: Espinosa, Ángeles, "Las que más tienen que perder. Las mujeres iraníes han estado en primera línea de la revuelta a favor de las reformas", *El País*, 24 de junio de 2009.

⁵¹ Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 17.

En el análisis de Benhabib, la crítica hacia la forma *tradicional* de comprender la ciudadanía en el caso de los gobiernos que se enfrentan tanto al fenómeno de la globalización como al de la proliferación de identidades culturales y religiosas, tiene su correlato en el juicio que ella formula a propósito de los acercamientos teóricos *tradicionales* al problema de la inclusión.

Para Benhabib, si bien es cierto que John Rawls se esforzó por integrar una idea de razón pública que permitiera la convivencia pacífica al interior de las sociedades divididas por las doctrinas comprensivas y religiosas de sus ciudadanos y ciudadanas, también es verdad que el filósofo estadounidense no habría reflexionado con suficiente profundidad sobre la posibilidad de que fuera el propio Estado quien persiguiera a las personas y vulnerara sus derechos por motivos asociados a la discriminación religiosas.

La razón de lo anterior es que existen consecuencias de la discriminación por motivos religiosos, como el desplazamiento o la solicitud de asilo y refugio que realizan ciertas personas a causa de la persecución religiosa, que requieren un marco de justicia internacional para poder desahogarse de manera adecuada. Rawls se interesó, en *El derecho de gentes*,⁵² por sugerir que el experimento normativo de la posición original se podría realizar teniendo como participantes a las sociedades liberales y a las comunidades teocráticas decentes –si el término no resulta ser un *oxímoron*– para articular un orden internacional pacífico.

El problema que Benhabib detecta en Rawls es que su idea de justicia internacional se considera como un caso especial de la justicia ejercida por las instituciones del Estado nacional y, entonces, se anula de nuevo la posibilidad de conceder derechos más allá de este marco legal limitado, cuando las identidades culturales o religiosas son motivo de persecución y discriminación.

En contraste, Benhabib encuentra en la obra tardía de Jürgen Habermas un espacio más propicio para debatir la noción de ciudadanía democrática en un

⁵² Cfr. Rawls, John, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

orden mundial globalizado. En el marco de la ética discursiva, Habermas se propuso armonizar la libertad individual y la autonomía política, para resolver la tensión entre las demandas de inclusión y reconocimiento formuladas en clave universalista y las identidades culturales y religiosas particulares, planteando que los acuerdos que pueden ser denominados como *morales* e *inclusivos* son aquellos que resultan –o se podría suponer que lo son– de una discusión amplia y razonada entre las y los ciudadanos implicados.

A partir de la ética discursiva, es posible reflexionar sobre las implicaciones de ser integrante de una comunidad política y las formas en que la membresía podría ampliarse para dar cumplimiento a la universalidad de los imperativos morales discursivamente articulados. Lo anterior, en su traducción institucional significa la obligación de garantizar los derechos al libre credo religioso y a la no discriminación por motivos religiosos, independientemente del contexto histórico, la posición social o el impacto del propio discurso en las discusiones públicas.⁵³

Desde una perspectiva universalista e incluyente, la conversación moral supone potencialmente la inclusión de la humanidad entera en el proceso discursivo, superando la discriminación posiblemente originada en los prejuicios que históricamente se han asociado a rasgos polémicos de la identidad, como la filiación religiosa. La comunidad discursiva que Habermas supone como la instancia de legitimación de la autoridad política no se define por un *ethos* compartido –incluso si es el *patriotismo de la Constitución*– sino, más bien, por un marco de derecho universal que permite el reconocimiento gradual de todas las personas pertenecientes a un grupo históricamente discriminado.

Seyla Benhabib emprende la reconfiguración de las condiciones normativas para la inclusión de las personas extranjeras, migrantes, refugiadas y aquellas con filiaciones religiosas disidentes o no mayoritarias, recuperando a Immanuel Kant y su referencia al derecho de hospitalidad. Kant suponía que una

⁵³ Cfr. Habermas, Jünger, *La constelación posnacional. Estudios políticos*, Barcelona, Paidós, 2000.

federación de Estados nacionales de talante republicano podría constituirse como el punto de articulación del reconocimiento universal de las personas, independientemente de su origen nacional y otros rasgos de la identidad particular que en el orden contemporáneo pueden ser motivo de discriminación.

En el contexto del diseño institucional propuesto por Kant, la hospitalidad deja de ser una virtud moral para convertirse en una obligación política de las naciones implicadas en un proyecto de justicia común, para subsanar aquellas limitaciones de derechos que ocurren al interior de los Estados nacionales. Así, el derecho de hospitalidad “ocupa el espacio entre los derechos humanos y los derechos civiles, entre el derecho de humanidad en nuestra persona y los derechos que nos corresponden en la medida en que somos miembros de repúblicas específicas”.⁵⁴

De este modo, el derecho de hospitalidad que Benhabib recupera de Kant podría ser interpretado como un *derecho-llave*, es decir, como una condición legal para el disfrute o no del conjunto de los derechos fundamentales reconocidos por los diversos ordenamientos constitucionales.⁵⁵ El derecho de hospitalidad debería de activarse frente a aquellas personas que han sido obligadas a desplazarse, rebajar su calidad de vida o convertirse a otro credo a causa de la discriminación por motivos religiosos.

No obstante, como acertadamente indica Benhabib, Kant no pudo haber previsto que la convivencia pacífica entre los Estados, o al interior de éstos, se volvería imposible de restaurar cuando los grupos fundamentalistas han establecido gobiernos teocráticos que consideran al pecado como delito y que persiguen a las religiones disidentes.

⁵⁴ Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros*, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁵ Otro *derecho-llave* es el derecho a la no discriminación. Si, como señala la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación del Estado Mexicano, en su Artículo 4, discriminación es “toda distinción o exclusión o restricción que [...] tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades”, entonces el cumplimiento del principio constitucional de no discriminación –de aplicación irrestricta de los derechos y garantías constitucionales– es la vía de acceso a la ciudadanía en sentido pleno y a la calidad de vida. *Cfr.* Rodríguez Zepeda, Jesús, *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2004.

La vía que elige Benhabib para escapar de la tensión que se establece entre las implicaciones universalistas del derecho de hospitalidad –como un tipo de *derecho-llave*– y las violaciones concretas de los derechos fundamentales se fundamenta en Hannah Arendt y su idea según la cual el principal ordenamiento legal vulnerado por el totalitarismo alemán de la época del tercer Reich fue *el derecho a tener derechos*.⁵⁶

Para Arendt, tanto el debilitamiento de las instituciones del Estado nacional a causa del imperialismo colonialista como su incapacidad para reconocer a las personas que no pertenecían a la mayoría étnica o religiosa como ciudadanos y ciudadanas por pleno derecho, fueron condiciones históricas para el surgimiento del totalitarismo. A gran parte de las minorías étnicas y religiosas al interior de los Estados europeos de la primera posguerra –entre ellas las personas judías– se les concedió la ciudadanía de una manera acotada.

En este sentido, según Arendt, el mundo se hizo consciente “de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podrían recobrar estos derechos”.⁵⁷ Al criticar las limitaciones del Estado nacional para conceder la ciudadanía, Arendt señala que éste les negó a los colectivos minoritarios y marginales el derecho fundamental –un *derecho-llave*– en el mundo posttotalitario: *el derecho a tener derechos*.

Poseer derechos en un ámbito nacional limitado significa que a la persona corresponde un espacio de protección para su integridad y la posibilidad de participar políticamente en la integración de las decisiones vinculantes, que ni el gobierno ni los particulares pueden vulnerar sin sufrir una sanción prevista por la propia ley. Afirmar que todos y todas son titulares derechos por el simple hecho de ser personas es, en cambio, la expresión de una aspiración normativa que debe articularse bajo la forma de ordenamientos legales obligatorios.

⁵⁶ Cfr. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 375.

De acuerdo con Benhabib, Arendt habría considerado prioritaria, a la luz de la exacerbación de los nacionalismos en el mundo contemporáneo, la vinculación entre la aspiración moral de reconocimiento universal y la obligatoriedad de la norma jurídica positivamente sancionada –no por un Estado particular, sino por un sistema de derecho internacional con instituciones penales capaces de perseguir a los responsables de la violación de los derechos fundamentales más allá de las fronteras nacionales.

A partir de las luchas por el reconocimiento en la modernidad, los derechos se han ido desagregando para proteger las libertades de los individuos en espacios cada vez más específicos –primero la participación política, luego aquellos relacionados con la calidad de vida y, finalmente, los culturales.

Abogar por una ciudadanía que sea extensible para todos los seres humanos independientemente de su origen nacional o filiación religiosa, que posibilite a las personas participar políticamente en sus comunidades de residencia y, además, proteger las expresiones culturales que definen sus identidades, parecería desconocer este proceso de desagregación de los derechos simultáneo a la consolidación del Estado moderno.

Desde este punto de vista crítico del cosmopolitismo, la ciudadanía universal aparecería como una categoría jurídica *magra* que desconoce la vinculación entre la identidad nacional y la personalidad jurídica. Sin embargo –como se ha preocupado Benhabib por señalar a lo largo de su obra⁵⁸– las identidades nacionales son entidades imaginarias que gozan de la lealtad de una comunidad específica por motivos contingentes, y no realidades empíricas que se mantienen idénticas en el tiempo.

Aunque imaginarias, las identidades nacionales, culturales y religiosas han sido impuestas por la fuerza sobre aquellos que disienten del *ethos* comunitario. Precisamente, es en los momentos en que una concepción fuerte de la

⁵⁸ Cfr. Benhabib, Seyla, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press. 2002.

identidad nacional se esgrime para limitar los derechos de los disidentes –como en el caso de las limpiezas étnicas o la lapidación de las mujeres por motivos religiosos– que una noción *magra* de ciudadanía como la que propone Benhabib –neutral, universal e imparcial–, puede ser la instancia de protección de estas personas consideradas como ciudadanos de segunda categoría.

En estos casos, ya no es el Estado nacional con una concepción no universalista de la ciudadanía quien garantiza el disfrute de los derechos para los disidentes de la comunidad étnica sino, más bien, serían las hipotéticas instituciones del derecho internacional las que, apelando a una concepción *magra* de la ciudadanía, podrían reestablecer la integridad de las personas perseguidas. Una noción de ciudadanía desagregada “permite a los individuos desarrollar y sostener lealtades y redes múltiples por encima de las fronteras del Estado-nación, en contextos tanto inter como transnacionales”.⁵⁹

Seyla Benhabib afirma que, para articular una concepción *magra* de ciudadanía, las identidades nacionales tienen que someterse a un proceso colectivo de revisión y crítica.

Si se acepta que las identidades comunitarias son flexibles, es posible reconfigurarlas en un sentido democrático e incluyente, de tal forma que las intervenciones narrativas en el espacio público de los afectados por una concepción cerrada de la ciudadanía, puedan contribuir a ampliar la forma en que las sociedades se contemplan a sí mismas.⁶⁰ Una sociedad tradicional y autoritaria se ve interpelada por todas aquellas personas que en el pasado eran consideradas como invisibles, quienes demandan ahora la aplicación irrestricta de los derechos y la posibilidad de mantener intacta su identidad no convencional, sin recibir afectaciones en su calidad de vida.

⁵⁹ Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros*, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁰ En relación con la forma en que las narraciones desde posiciones periféricas –como en el caso de las mujeres o los inmigrantes– contribuyen a ampliar la comprensión que una comunidad política tiene de los derechos y la justicia, véase: Lara, María Pía, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, Los Ángeles/ Berkeley, University of California Press, 1998.

CAPÍTULO 2: ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES QUE GENERAN LA DISCRIMINACIÓN Y ALTERNATIVAS DE INCLUSIÓN, EN EL CASO DE LAS MUJERES ISLAMISTAS PORTADORAS DEL VELO EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

El pasado 4 de julio, en la contraportada del diario español de circulación global *El País*, apareció una entrevista con Mahinur Özdemir, representante regional de Bruselas para el Parlamento de Bélgica. La noticia no hubiera causado mayor revuelo si no se tratara, además de una chica de 26 años de edad, con una Licenciatura en Ciencias Políticas por la Universidad Libre de Bruselas, de una orgullosa belga de tercera generación con ascendencia turca, que habría realizado su juramento de defensa de los valores de su Constitución portando el hiyab o velo islámico.⁶¹

Cabe señalar que solamente existe en Europa el antecedente de otra mujer que legisla como orgullosa portadora del hiyab, a saber, Fátima Hamed Hossain, diputada de la Asamblea de Ceuta, en España, por el Partido Socialista Obrero Español.

Aunque ninguna ley impide cubrirse la cabeza a las mujeres islámicas o la portación de símbolos⁶² propios de alguna doctrina religiosa o filosófica en el

⁶¹ De Rituerto, Ricardo M., "El rostro debe ir cubierto. Nos identifica", *El País*, 4 de julio de 2009.

⁶² Para efectos de este apartado, se hará referencia a los elementos de la vestimenta o empleados en los ritos y prácticas religiosos como "símbolos", de acuerdo con la distinción realizada por el filósofo y antropólogo Rudolf Otto. Él distingue el territorio de "lo santo" como un ámbito de la constitución de sentido que se aparta de los dominios de lo racional y lo irracional. Es decir, que lo que las personas definen como santo y vinculan con la idea de Dios no se justifica a la manera de un razonamiento lógico con premisas y conclusiones articuladas de manera necesaria; pero lo santo tampoco admite una descalificación en términos de la razón secular, precisamente por carecer de estos parámetros de racionalidad lógica. De este modo, lo santo representa un dominio de la constitución de sentido que establece una relación de complementariedad entre la experiencia finita y la sospecha de la existencia de un dominio de trascendencia –Dios y lo santo- que va más allá de los parámetros de la racionalidad. Lo simbólico, en este sentido, es la manifestación de esta relación. Los símbolos religiosos, por tanto, son la manifestación externa de una relación que las personas constituyen como personalísima e innegociable con la idea de lo santo. Así, los símbolos religiosos representan "una categoría explicativa y valorativa que como tal representa y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón y que es inefable". Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 17.

ejercicio del servicio público en Bélgica,⁶³ la presencia de Özdemir ha reavivado el debate sobre el significado de la laicidad en relación con la presencia pública de símbolos o discursos que no ocultan su raigambre doctrinaria. De hecho, casi de manera simultánea al juramento de Özdemir en el congreso belga, se anunció que el Ministerio de Justicia de aquel país, a pesar de no existir una prohibición expresa de lo contrario, sopesa “autorizar a sus 24.000 funcionarios, excluyendo a jueces y policías, a usar signos religiosos o filosóficos: sea un crucifijo, el hiyab islámico, la kipá judía, el turbante sij o la antorcha laicista”.⁶⁴

Esta tentativa de autorizar, paradójicamente, lo que ley no prohíbe tiene sentido frente a las protestas públicas de muchos de estos funcionarios y funcionarias en el sentido de sentirse discriminados(as) y discriminadas a causa de su religión y los símbolos asociados a ella. Lo que queda claro desde el principio, es que la cuestión del velo polariza a la sociedad en general y no sólo a las comunidades musulmanas afectadas.

La presencia de Özdemir en la vida pública belga ha sacado a la luz las posturas encontradas en el debate en torno a la laicidad del Estado y la autorización –si es que tendría que existir algún tipo de ésta– del ingreso a los espacios fundamentales de la vida social –como los ámbitos legislativo o educativo– de las y los portadores de símbolos religiosos.

Por un lado, se encontrarían quienes defienden la composición plural de las sociedades democráticas y aceptan la libertad de la ciudadanía para decidir

⁶³ De hecho, un estudio comparativo de las legislaciones nacionales en materia de igualdad de trato y oportunidades y de combate de las prácticas discriminatorias, hace aparecer tanto a Bélgica como Francia como las naciones con más avances en esta materia en el Sistema de Derecho de la Unión Europea. Ambos países cuentan con cláusulas constitucionales antidiscriminatorias que incluyen la referencia específica a la libertad de pensamiento y práctica religiosa, siempre y cuando no se vulneren los derechos y garantías sancionados en el propio texto constitucional. Además, ambos países han habilitado organismos de Estado que se encargan de promover la igualdad de trato y oportunidades: el Centro para la Igualdad de Oportunidades y la Lucha contra el Racismo en Bélgica y el Grupo de Estudios y de Lucha Contra las Discriminaciones en Francia. *Cfr.* Revueltas, Juan Cristóbal, *Estudio comparativo de las nuevas legislaciones nacionales y regionales en materia de lucha contra la discriminación*, México, CONAPRED, 2004.

⁶⁴ Navarro, Beatriz, “La diputada regional Mahinur Özdemir reabre el debate del velo en Bélgica”, *La Vanguardia*, 24 de junio de 2009.

sobre los rasgos y símbolos doctrinarios que conforman su identidad; y, por otra parte, estarían quienes censuran la irrupción en el espacio público de aquellos rasgos y símbolos que podrían significar un potencial conflicto, al evidenciar la pertenencia a una doctrina particular y polémica, y que además podrían interpretarse –como en el caso del hiyab islámico y sus variantes– como la perpetuación de un historial de opresión y desigualdad para las mujeres.

Aunque las posiciones sobre este debate han adoptado este tono de blanco sobre negro, la cuestión se complica más cuando, como le ocurre a Özdemir, la portación de este tipo de símbolos no es reclamado por los varones de comunidades teocráticas cerradas, sino por una generación de mujeres jóvenes practicantes del Islam, quienes han crecido en países occidentales, han asistido a los centros de educación superior y reivindican la libertad para definir su identidad con aquellos símbolos que les parecen esenciales para la preservación de la cultura y tradición de origen de la que no ellas no desean tomar distancia.

Mahinur Özdemir puede considerarse como el ejemplo claro del tipo de valores y reclamos que se encuentran en conflicto en el debate actual sobre la portación de símbolos religiosos en el espacio público, y las posibles implicaciones para el ejercicio del derecho fundamental a la no discriminación por motivos religiosos.

Aun antes de empezar su ejercicio como representante legislativa, Özdemir ha recibido ya la atención de los medios masivos de comunicación, y se espera que su caso zanje de una vez y para siempre el problema de la convivencia pacífica al interior de sociedades divididas por las creencias religiosas de sus ciudadanas y ciudadanos.

No obstante, esta atención también revela que a Özdemir se le está considerando no como una persona que accede al ejercicio del poder público como cualquiera otra que no oculta su fe cristiana o su filiación judía, sino como integrante de una comunidad islámica que insiste en conservar su identidad

aun y cuando Europa le habría abierto sus puertas y el derecho de hospitalidad. Evidentemente, sobre esta comunidad recaen prejuicios y estereotipos que en el pasado reciente han tenido como consecuencia la discriminación en distintos espacios sociales.⁶⁵

Ahora bien, como ha señalado Enrique Serrano, los conflictos que definen las tensiones políticas de la modernidad no tiene un carácter heroico sino trágico; es decir, no entran en disputa, por una parte, valores de personas virtuosas y civilizadas y, por la otra, prácticas definidas por la barbarie y la incivilidad. Si fuera de ésta manera, el conflicto estaría resuelto de antemano a favor de la civilización y en contra de la barbarie. El conflicto es producto de la pluralidad social y, como tal, es un dato fundamental para la convivencia pacífica en sociedades democráticas.

El carácter trágico de los conflictos modernos viene dado, precisamente, por los reclamos legítimos de reconocimiento que se realizan desde ambos extremos de la conversación política y que, por eso mismo, pueden predisponer al enfrentamiento a quienes participan en dicha conversación.⁶⁶ En este sentido, la identificación

[...] del *Otro* y/ o del *enemigo* es un aspecto siempre presente en la constitución de la identidad propia. Sin embargo, reducir el proceso de formación de una identidad a la mera diferenciación del *Otro* es inadmisibles, pues nos conduce a una perspectiva limitada.

Para agudizar el conflicto político y desmarcarlo de los prejuicios y estereotipos discriminatorios asociados a la construcción de la identidad islámica en occidente, cabe señalar que Özdemir afirma haber tomado la decisión de cubrirse la cabeza con el pañuelo islámico durante la adolescencia, de manera autónoma a pesar de que sus padres no inculcaron esta práctica a ella o su

⁶⁵ Para una revisión de la forma en que la construcción de la identidad de la mujer islámica le ha acarreado desigualdad, exclusión y discriminación, véase: Cooke, Miriam, "The Muslimwoman", *Contemporary Islam*, vol. 1, núm. 2, 2007, pp. 139-154.

⁶⁶ Cfr. Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, Miguel Ángel Porrúa editor / Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2001.

única hermana mujer.⁶⁷ De hecho, ella es la única mujer de su familia que defiende el uso del velo.

Categoricamente, Özdemir afirma: “Con el pañuelo soy yo misma”.⁶⁸ No obstante, también tienen buenas razones para observar con suspicacia este reclamo aquellas mujeres cuya presencia en Europa no es voluntaria, sino producto del exilio forzado a causa de la opresión y la misoginia extendida en aquellas sociedades teocráticas de orientación islámica.

Özdemir sólo se refiere al velo como el elemento cultural de sus ancestros que, de no protegerse en el tiempo presente, se perdería definitivamente en el caso de quienes han emigrado de los territorios donde predominan estas prácticas; pero, en contraste, existen otras muchas mujeres para quienes el hiyab es sinónimo de sumisión, discriminación en contextos patriarcales y machistas, y de injusticia.

Özdemir es contundente cuando afirma lo siguiente: “No tiene que haber una dictadura de la vestimenta [...] Ni para imponerla ni para prohibirla [...] El rostro debe estar descubierto porque es el único modo de identificar a la persona”. En países como en Bélgica se permite a las personas portar los símbolos y prácticas de su religión que no conlleven una incitación directa al odio o la violencia. Esta decisión oficial ha sido el producto de la evolución del debate en torno a la laicidad y la defensa del pluralismo democrático.

De ninguna manera, la intención de quienes de la portación de símbolos religiosos es respaldar aquellas prácticas que vulneran los derechos, los bienes, las libertades o la integridad física o emocional de las mujeres, y que quienes las ejecutan derivan de la lectura fundamentalista de los diversos cánones religiosos.

⁶⁷ Özdemir “tomó la decisión de cubrirse la cabeza de la noche a la mañana cuando era adolescente. A sus padres, también musulmanes, no les hizo gracia, ni tampoco a la abuela, temerosa la familia del efecto que pudiera tener esa ostentación en su entorno social, que tiene al laicismo. Mahinur es la mayor de cinco hermanos y su única hermana no porta el velo”. Rituerto, Ricardo M., “El rostro debe ir cubierto. Nos identifica”, *op. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*

El centro del debate se ha desplazado, más bien, hacia el modelo de Estado laico que permita la proliferación de la pluralidad social, diseñe y promueva esquemas justos de cooperación social y, al mismo tiempo, desaliente aquellas prácticas arraigadas en la cultura o la tradición que signifiquen una violación de los derechos fundamentales de las personas que se convierten en disidentes respecto de esa forma de vida compartida.

En este apartado se revisarán las implicaciones del debate sobre el velo para el combate de la discriminación por motivos religiosos en el contexto del Estado laico democrático de derecho. La importancia de este debate radica en que suministra un caso concreto para valorar la porosidad de las sociedades para otorgar el reconocimiento en el caso de aquellos reclamos formulados desde posiciones periféricas.

Para este propósito, se procederá en tres etapas: primero, se expondrá el estado del arte sobre este tema; después, se hará una revisión de las nociones de autonomía y formación de la identidad en el caso de las mujeres cuyos rasgos culturales podrían convertirlas en ejemplares de disidencia y destinatarias de las prácticas discriminatorias derivadas de una interpretación jacobina del Estado laico⁶⁹; finalmente, se enfocará el debate sobre el velo desde la perspectiva feminista, que busca crear un marco apropiado de derechos para resolver la tensión entre la particularidad de los reclamos identitarios contextualizados y la universalidad del proyecto moderno ilustrado.

2. 1. El estado del arte sobre la cuestión del velo: consideraciones generales

Para empezar a delinear los contornos de las posiciones de quienes están implicados en la disputa por el velo y la laicidad, así como sus peticiones de

⁶⁹ La interpretación jacobina del Estado laico identifica la búsqueda de la neutralidad valorativa de las instituciones públicas con la persecución de todas aquellas manifestaciones religiosas en el espacio público., es decir, con una forma de intolerancia hacia la pluralidad religiosa. El término hace referencia a la facción de revolucionarios franceses, los jacobinos, que, en el siglo XVIII, abogaban por una centralización de la política y por la sustitución de las religiones particulares por el culto a la patria y sus instituciones.

reconocimiento e inclusión, habría que señalar que no existe sólo una versión del Islam que sea objeto de la controversia. Son las migraciones voluntarias y forzadas, así como los intercambios culturales y económicos, los que han producido la presencia de practicantes de diversas interpretaciones de la doctrina islámica en la mayor parte de los países del mundo.

Así, resulta un contrasentido en el contexto de una cultura política democrática e incluyente, simplificar los rasgos de la tradición islámica para sostener estereotipos y prejuicios que deriven en prácticas discriminatorias hacia las personas que profesan dicho credo religioso. Como ha señalado Clifford Geertz, en el caso particular de los acercamientos *occidentales* a la cultura islámica, esto significa que “debemos distinguir entre una actitud religiosa para con la experiencia y los tipos de aparato social que han estado, a través del tiempo y del espacio, asociados comúnmente, con la defensa de tal actitud”.⁷⁰

Si bien es cierto que las prendas tradicionales usadas por la mujer musulmana de acuerdo con los dictados de las comunidades políticas de orientación teocrática tienen como rasgo común simbolizar el confinamiento del cuerpo femenino en el espacio doméstico, ya sea para proteger su pureza o bien para desalentar la exacerbación del deseo masculino, también es verdad que existe una variedad de estas prendas y diversos grados de ocultamiento de las mujeres.

Esta variedad va desde el *chador* (que cubre todo el cuerpo, pero deja visible la cara, usado principalmente, aunque no de manera exclusiva, por las mujeres iraníes cuando están fuera de casa) hasta el *hiyab* (un pañuelo que deja libre la cara, cubre el cabello y es portado sobre todo como un símbolo de identidad), pasando por el *shayla* (el largo pañuelo colocado alrededor de la cabeza hasta cubrir parte del torso, originario de Irán, y usado en otras regiones de Asia), el *niqab* (que cubre el cuerpo hasta la rodilla y sólo deja libres los ojos, que a su vez son ocultados con otro velo semitransparente) y la *burka* (que oculta completamente el cuerpo y específicamente tiene la función de cubrir el cuerpo

⁷⁰ Geertz, Clifford, *Observando el Islam*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 18.

de la mujer de las miradas masculinas). Aunque existen otras variantes de esta prenda para la ocultación de la identidad femenina, las anteriores son las principales.

2. 2. El debate francés como caso modélico

El argumento que circuló en la opinión pública francesa, y luego fue recogido en el *Informe para el presidente de la República de la Comisión de Reflexión sobre la Aplicación del Principio del Laicismo en la República*, popularmente conocida como *Comisión Stassi*, para desalentar el uso de cualquiera de estos símbolos religiosos, a grandes rasgos, tiene que ver con la prohibición de convertir a las mujeres en sujetos fantasmales, con una presencia *invisible* en el espacio público, sin capacidad de interlocución política o comercial, además de evitar su homologación como fuentes de perturbación para el orden social y la jerarquía familiar y tradicional.

Así lo expresó en junio de 2009 André Guerin, diputado comunista de la Asamblea Nacional Francesa, quien exigía la prohibición específica del uso de estas prendas a través de una iniciativa de ley: “No se trata de una medida contra las mujeres, ni contra el Islam. Al contrario, es una mano tendida a ellos”. El propósito de su iniciativa era, según el propio Guerin, reforzar la laicidad del Estado francés y evitar que en las calles de todas las ciudades “se siga viendo a esos fantasmas”, ya que el velo y sus formas de vestimenta asociadas encierran “literalmente el cuerpo y la mente de la mujer, convirtiéndose en un verdadero calabozo ambulante”.⁷¹

No obstante, debe señalarse que en Francia –el país paradigmático para la escenificación del conflicto entre quienes defienden y atacan la portación del velo⁷²– el debate sobre los límites de la laicidad estatal se remonta a 2003, año

⁷¹ Jiménez Barca, Antonio, "La cárcel andante no es un derecho", *El País*, 30 de junio de 2009.

⁷² Para una evaluación de este debate en otros países europeos, y de su proximidad o contraste con la solución francesa, véase: Verhaar, Odile y Sawitri Saharso, "The Weight of Context: Headscarves in Holland", *Ethical Theory and Moral Practice*, núm. 7, 2004, pp. 179-195.

de la polémica sobre la presencia de niñas portadoras del hiyab en las escuelas de educación básica de carácter público.⁷³

Francia, dada la separación entre Iglesia y Estado que decretó desde el año 1905 y su largo historial de guerras de religión, se ha convertido en el modelo de Estado laico que la modernidad ha situado en el imaginario del progresismo político y las políticas del multiculturalismo.

El caso francés se refiere a un modelo de Estado laico que es tolerante respecto de la multiculturalidad social producto de la inmigración africana y asiática, así como también de los intercambios comerciales con los países americanos; pero también alude a una especial sensibilidad respecto de la cuasi sacralidad de ese modelo de Estado laico y de la fragilidad del *modus vivendi* que resulta de la convivencia entre las distintas identidades culturales que pueblan la sociedad francesa. No en vano la cláusula de laicidad se incluye en el Artículo 1º de la Constitución Francesa.

2. 3. La Comisión Stasi

En el mismo año 2003, el Presidente de la República Francesa, Jacques Chirac, crea la así denominada Comisión de Reflexión sobre la Aplicación del Principio del Laicismo en la República, presidida por el ministro Bernard Stasi.

El propósito fundamental de la Comisión Stasi –como se le conoció popularmente– era sentar las bases para un debate público sobre el significado del laicismo en una sociedad plural como la francesa, así como ofrecer propuestas concretas para la solución a problemáticas como la del hiyab en las escuelas públicas. Para finales de ese mismo año, la Comisión Stasi ofrece su informe final, “La rapport de la Commission Stasi sur la laïcité”,⁷⁴ en el que, entre

⁷³ Para un análisis de la experiencia alemana en esta cuestión a partir de las diferencias y similitudes con el caso francés, véase: Joppke, Christian, “Los musulmanes y el velo: Alemania vista a través de la experiencia de Francia”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, julio-diciembre de 2004, pp. 61-76.

⁷⁴ Comisión Stasi, “La rapport de la Commission Stasi sur la laïcité”, *Le Monde*, 12 de diciembre de 2003.

otras sugerencias, incluye la prohibición del velo islámico en las escuelas francesas, así como la proscripción de otros símbolos religiosos como la kipá judía y las grandes cruces cristianas.

Lo interesante del trabajo de la Comisión Stasi, más que las conclusiones en sí mismas, es la revisión que realizó de los conceptos fundamentales del vocabulario político moderno y secular, así como la convocatoria a todos los sectores de la sociedad civil para participar en las audiencias que conducirían a la redacción del informe final.

Estas audiencias permitieron a la sociedad francesa conocer en toda su amplitud el sentido trágico –de acuerdo con la acepción que le da Enrique Serrano al término– del conflicto que se trataba de resolver.

Por ejemplo, la crítica y la defensa del hiyab se realizaron simultáneamente desde posiciones encontradas que se presentaban a sí mismas como feministas: una afirmaba la importancia de permitir que la mujer cubriera aquellos rasgos genéricos que le acarreaban discriminación y acoso sexual por parte de los varones, mientras que la otra postura afirmaba que estas prendas habían surgido en una tradición religiosa misógina y censuradora de las libertades fundamentales en el caso de las mujeres.⁷⁵

Un elemento fundamental del informe de la Comisión Stasi radica en su defensa del laicismo, pero también en su contextualización como un principio histórico, negociable empíricamente de acuerdo con el pulso político de la sociedad francesa. La defensa que la Comisión hizo del laicismo como elemento republicano en oposición al ingreso de los símbolos religiosos a la vida pública, tenía la intención de impedir el aumento del encono en un escenario de enfrentamiento social –laicos *versus* islamistas– que podría llegar a imitar el nivel del conflicto entre católicos y protestantes que ocurrió en el siglo XVI.

⁷⁵ Cfr. Yturbe, Corina, "Usar el velo y vivir en un Estado laico", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, núm. 24, julio-diciembre de 2004, pp. 189-195.

En este sentido, de acuerdo con la Comisión Stasi, la defensa del laicismo y la persecución del uso de símbolos religiosos en la escuela pública –el espacio de conflicto social por excelencia– tenía una dimensión pragmática: liberar la presión en un ámbito de conflictividad, a costa de acotar las libertades de las personas practicantes del Islam.

De manera implícita, la prohibición del uso del hiyab en los centros de enseñanza comprometía a la Comisión Stasi con una concepción muy particular de la tarea educativa en una sociedad plural: la escuela debería funcionar como el espacio promotor de la laicidad entendida como neutralidad estatal y cerrarse frente a todas las influencias exteriores, ya sean de tipo político, social o religioso; es decir, que la escuela no debería pensarse como un espacio para la integración social, al que acuden las personas más jóvenes para sensibilizarse en el aprecio de la diferencia y la valoración de la pluralidad cultural, sino como el ámbito para la difusión de los valores republicanos que atañen a todos y todas, independientemente de sus trasfondos culturales y tradicionales.⁷⁶

Finalmente, la Asamblea Nacional Francesa aprobó el proyecto de ley elaborado por la Comisión Stasi, para su entrada en vigor a partir de septiembre de 2004. En el Artículo 141, párrafo 5, apartado 1 de la Ley núm. 2004-228, publicada en el Diario Oficial de la República Francesa el 15 de marzo del mismo año y conocida popularmente como Ley en Defensa de la Laicidad, podía leerse lo siguiente: “En las escuelas primarias, secundarias y liceos públicos, el uso de signos o prendas mediante los cuales los alumnos manifiesten ostensiblemente una pertenencia religiosa deben ser proscritos”.

Esta legislación asumía que era obligación del Estado francés recuperar la neutralidad de la escuela, de preservarla de influencias religiosas potencialmente conflictivas y fomentar el valor republicano de tolerancia hacia la diferencia, pero, más importante, de lealtad a la comunidad política en cuyos

⁷⁶ Para una explicación tanto de las desventajas como las ventajas políticas de la idea de neutralidad estatal, de cara a la resolución de conflictos multiculturales, véase: Joppke, Christian, “State Neutrality and Islamic Headscarf Laws in France and Germany”, *Theory and Society*, vol. 36, núm. 4, 2007, pp. 313-342.

valores laicos habían crecido quienes ahora exigían el uso de símbolos religiosos.

Quienes se oponían a esta ley afirmaron que, precisamente, en el marco de la república democrática, sería posible un equilibrio entre la petición de laicidad para las instituciones y el principio de no discriminación por motivos religiosos. De otra forma, simple y llana discriminación sería lo que experimentarían los chicos y chicas que por decisión propia o de sus familias fueran retirados de las escuelas públicas como consecuencia de la prohibición del uso del hiyab o del sentimiento de ofensa comunitaria que se despertaría en ellos y ellas a causa de esta interpretación radical de la laicidad republicana.

En el mismo sentido, se afirmó que la escuela cumple, en los primeros años de vida de las personas, la función de dotarlas de elementos críticos para que, en ejercicio de la autonomía moral, puedan afirmar o rechazar aquellos rasgos de la identidad, cultura y tradición en que ellas han nacido. Efectivamente, la escuela fomenta la crítica y el sentido de cohesión social, pero no puede imponer a las y los estudiantes la obligación de renunciar a aquellos rasgos que definen su identidad cultural, como los símbolos religiosos en la vestimenta. En el caso de las acusaciones de machismo y misoginia asociados a la portación del velo, cabría señalar, en el mismo sentido, que no se puede obligar a ninguna mujer a la emancipación a costa de su voluntad.

Lo que la ley en la materia dejaba de lado en la interpretación republicana de la laicidad, y en la consecuente prohibición del uso de símbolos religiosos en la escuela pública, es que otro valor republicano fundamental es la autonomía política como consecuencia del espacio de legalidad y respeto a la individualidad que es el ámbito para el florecimiento de la autonomía moral.

Así, el combate de la discriminación tanto hacia las personas que profesan un culto religioso no mayoritario como hacia las mujeres que experimentan la exclusión en regímenes teocráticos, tiene que desenvolverse en el terreno de la educación en los valores del laicismo y la tolerancia, pero también en el fomento del sentido del autorrespeto en las personas que pertenecen a los

grupos tradicionalmente discriminados, para que ellas mismas sean capaces de exigir el goce de todos los derechos previstos en los ordenamientos constitucionales, sin discriminación.

2. 4. Reacciones frente a la prohibición del velo

De vuelta al presente habría que señalar que buena parte del debate en las sociedades contemporáneas sobre la portación del velo –como el que se ha generado a raíz del ingreso de Mahinur Özdemir al Parlamento belga– se ha desplazado desde el tema de la preservación del valor republicano de la laicidad hacia la evaluación de la autonomía de la mujer que acepta o rechaza el uso de las prendas derivadas de la tradición islámica.

Frente a este problema, se ha cuestionado hasta qué punto las mujeres que eligen de manera consciente el uso del velo islámico lo hacen porque han interiorizado los prejuicios y estereotipos machistas que las convierten –incluso ante sus propios ojos– en ciudadanas de segunda categoría.

Debe recordarse que, como ha señalado la filósofa política feminista Nancy Fraser, la ventaja de tematizar a la desigualdad y a la justicia social desde los ejes del reconocimiento y la redistribución tiene que ver con la posibilidad de cuestionar aquellos códigos culturales y tradicionales que vuelven a las personas vulnerables a la carencia de recursos para desarrollar vidas de calidad. Ella se refiere, específicamente, a todos los códigos culturales machistas y misóginos que han convencido a las mujeres de la naturalidad de su posición social subordinada y del sinsentido que representaría ir contra esta construcción histórica incuestionada.⁷⁷

Para efectos del uso del velo islámico por parte de las mujeres que viven tanto en sociedades liberales como teocráticas,⁷⁸ lo que tendríamos que reflexionar

⁷⁷ Cfr. Fraser, Nancy, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Nueva York, Columbia University Press, 2009.

⁷⁸ La distinción entre sociedades liberales y teocráticas en relación con el derecho de gentes y la construcción de un hipotético orden jurídico mundial garantista la realiza John Rawls. Para él, en una sociedad liberal “los jueces, legisladores, gobernantes y otros funcionarios públicos,

es acerca del significado de una decisión autónoma y lo que implica una elección condicionada por el contexto cultural: en el primer caso, se es consciente del contexto cultural y religioso de subordinación femenina del que el hiyab forma parte fundamental, y aun así se aceptan estas connotaciones; mientras que en el segundo caso se desconoce lo que significa vivir las libertades y los derechos de manera plena, al margen de las estructuras jerárquicas y/o patriarcales, es decir, se naturaliza la posición inferior de las mujeres.

Así, la problemática de posible discriminación es radicalmente distinta para las mujeres con educación superior y que eligen el velo de manera voluntaria y para aquellas que son confinadas, sin que se tome en cuenta su voluntad, en los límites de exclusión simbólica y material que representan las estructuras políticas y sociales de inspiración teocrática. En el primer caso, la discriminación resulta de la percepción estereotipada de la identidad islámica y la suspicacia social que generan quienes pretenden defender los elementos de esta identidad incluso fuera de su cultura de origen. En el segundo caso, se trata de manifestaciones más concretas de la discriminación que no sólo tienen que atenderse por la vía de la educación y la sensibilización en el largo plazo, sino que implican afectaciones concretas para la calidad de vida y la integridad de las mujeres y sus familias que deciden revelarse frente a la opresión masculina.

2. 5. Una revisión de las ideas de autonomía de las mujeres y de formación de la identidad

La forma en que el conflicto acerca de las mujeres portadoras del velo se ha desarrollado a lo largo del tiempo y los diversos territorios guarda una relación

así como los candidatos a cargos públicos, acogen la idea de razón pública y explican a los ciudadanos sus razones para sustentar las cuestiones políticas fundamentales bajo la forma de la concepción política de la justicia que consideran más razonable". Por otra parte, una sociedad teocrática puede "asumir muchas formas institucionales, religiosas y seculares. Toda ellas, sin embargo, son 'asociacionistas' en la forma, lo cual quiere decir que en la vida pública los ciudadanos son vistos como miembros de diferentes grupos, y cada grupo está representado por el sistema jurídico por un sector de la jerarquía consultiva". Rawls, John, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 68 y 78, respectivamente.

directa con el vínculo problemático que se establece entre, por un lado, la autonomía individual y la igualdad de género, que es otra forma de esquematizar la ponderación que distintas tradiciones políticas –principalmente la liberal y la comunitaria– hacen del valor político fundamental, a saber, la libertad o la igualdad.

Desde esta perspectiva, cabe preguntar: ¿las elecciones de las mujeres son libres y autónomas si éstas están condicionadas por el contexto cultural o la opresión simbólica de la que ellas no son lo suficientemente conscientes? Pero, también es pertinente la siguiente pregunta: ¿es legítimo obligar a ser libres, desde la perspectiva de quienes critican al velo como símbolo de la opresión femenina, a las mujeres que no desean descubrirse el rostro u otras partes de sus cuerpos?

Cuando Immanuel Kant afirmó, en el siglo XVIII, que una de las máximas fundamentales del pensamiento ilustrado era que las personas se atrevieran a pensar por sí mismas, es decir, a inaugurar una relación crítica con el mundo desde la perspectiva de la subjetividad liberada de la tutela de la tradición y la cultura y en camino de la búsqueda de la autonomía moral, él definió el enfoque del problema de la libertad en el horizonte moderno.⁷⁹

Ser libre, de acuerdo con este ideal ilustrado, es configurar un proyecto vital de manera autónoma, tomar distancia de aquellos elementos tradicionales y culturales que definen nuestro nicho social y que dificultan el logro de tal proyecto, así como establecer relaciones política y legales que configuren un espacio común de institucionalización de la libertad bajo la forma de un Estado de derecho, con una arquitectura constitucional compatible con dicho ideal ilustrado.

En este sentido, las coerciones para el desarrollo de la autonomía moral de las personas pueden ser tanto externas –el propio Estado cuando no se compromete con el combate activo de la discriminación o los particulares que

⁷⁹ Cfr. Kant, Immanuel, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’”, *Political Writings*, ed. de H. S. Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 54 -60.

participan de la cultura de exclusión que naturaliza los prejuicios y prácticas discriminatorios— como internas —la tradición y la cultura que fijan modelos de éxito social y espacios sociales a cuyo acceso ciertas personas son impedidas.

En el caso particular de las mujeres, el feminismo se ha encargado de mostrar que, una vez que se ha iniciado el proceso de liberación respecto de los obstáculos externos para el ejercicio de la autonomía, existen coerciones internas que se asientan en la apropiación de los códigos culturales y tradicionales que las conciben como ciudadanas de segunda categoría.

En este contexto, se ha discutido cuáles serían las mejores formas de combatir estas constricciones internas para el desarrollo de la autonomía y las libertades ciudadanas. Es decir, se ha planteado, en un sentido, la pregunta sobre la conveniencia de construir en el largo plazo una cultura política democrática e incluyente que sea sensible a los reclamos de no discriminación; o, en otro sentido, si vale la pena forzar a ciertas personas a tomar distancia de las tradiciones de las que proceden, para frenar la presencia social de aquellas formas culturales de subordinación de las mujeres que todavía tienen presencia en los espacios públicos.

En el debate sobre el velo islámico, tanto el Estado francés como la opinión pública partidaria de la interpretación del laicismo como apuntalamiento de la neutralidad estatal, han utilizado argumentos sobre la igualdad de género para apoyar la prohibición del uso de esta prenda.

Se ha señalado que la ropa que tiene la función de cubrir el cuerpo femenino y las prendas que lo descubren como parte de una estrategia de cosificación y fetichización de la sexualidad femenina, tienen un rasgo en común: ambas representan conductas que buscan adaptar la identidad de las mujeres a un estereotipo de raigambre machista.

Las mujeres que adoptan ambos tipos de vestimenta lo harían porque, consciente o inconscientemente, conocen los riesgos de rechazar estos códigos culturales impuestos —la violencia en el caso del velo y la invisibilidad

cuando se refiere a rehusarse a la cosificación. Parecería que, aunque la decisión de portar el velo islámico sea tomada por una mujer adulta e informada, ella no habría abierto los ojos totalmente de cara a la incompatibilidad entre su decisión y el ejercicio de la autonomía moral como persona ilustrada. En un sentido similar, se asumiría que todas las religiones monoteístas, y particularmente el Islam, tienen un carácter machista.

Ciertas posiciones feministas han sugerido que el velo es símbolo de la desigualdad de género y que su prohibición promueve la participación paritaria de las mujeres en el espacio público y los ámbitos fundamentales de la vida social, al colocarlas en una situación de igualdad respecto de sus posibles competidores varones. Como tal, el velo sería lo opuesto a una perspectiva de igualdad genérica en sociedades democráticas que se comprometen con la defensa universal de los derechos fundamentales, sin discriminación. A esto se refería, precisamente, Susan Moller Okin, en su ahora célebre ensayo sobre el carácter nocivo del multiculturalismo para justificar posibles prácticas discriminatorias hacia las mujeres, con base en la idea del relativismo cultural y el horizonte de sentido al que pertenecen las prácticas opresivas que no podrían ser absolutamente comprendidas fuera del mismo horizonte.⁸⁰

La mayoría de los textos constitucionales en países democráticos protegen la identidad individual a través de la garantía del respeto a la vida privada, la intimidad y la proliferación de creencias y doctrinas comprensivas y religiosas de la más diversa índole. No obstante, los textos constitucionales no especifican que el logro de esta identidad tiene una fuerte dimensión asociativa, es decir, que los proyectos de vida buena dependen para su realización de la inserción en la red de relaciones sociales.⁸¹

⁸⁰ Okin, Susan Moller, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁸¹ Hannah Arendt se ha referido a esta dimensión pública de la revelación de la identidad individual de la siguiente manera: "La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del 'quién' mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él". Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

El feminismo, de manera complementaria, ha señalado que el desarrollo y florecimiento de la identidad individual de las mujeres depende de las relaciones sociales y la interdependencia. De este modo, la identidad de una persona no se desarrolla en el aislamiento, sino en las relaciones equitativas y solidarias que establece con los demás y en la medida que dichas relaciones funcionan como prerrequisito para el logro del sentido del autorrespeto que, como se revisó ya, es el elemento que permite a cada persona tener la certeza de que vale la pena esforzarse por realizar su plan de vida buena. Las elecciones individuales –aquellas que expresan una auténtica autonomía– son realizadas en contextos como éstos.

Así, no resulta descabellado que el hecho de que una mujer porte el velo en un contexto de prohibición como el francés, la vuelva disidente y reivindicadora de la autonomía moral, a contracorriente de la opinión pública generalizada que afirmarí­a conocer mejor que ellas mismas lo que les conviene para liberarse de la opresión masculina. En este sentido, la elección del velo se vuelve un reclamo por disfrutar simultáneamente de los derechos a la configuración autónoma de la identidad y a buscar las bases sociales del autorrespeto.

Lo que debería analizarse, en la polémica sobre el velo islámico es si la prohibición del velo es la mejor forma de combatir la discriminación hacia las mujeres que viven o provienen de sociedades teocráticas. La razón de esto es que, si la prohibición del vestido continuara aplicándose y las mujeres decidieran que el velo es parte constitutiva de su identidad ya no cultural sino individual, entonces ellas tendrían que apartarse de las escuelas, los trabajos u otros espacios de la vida social para atender su sentido del autorrespeto. En una situación como ésta, ellas perderían la oportunidad de hacer florecer su identidad individual en los contextos sociales que la fortalecen y son una condición para el logro del autorrespeto como bien social. Esto podría evitarse

[...] si adoptamos una versión de la igualdad que reconozca el mismo derecho a cada persona para constituir su propia identidad, en lugar de otra que se ajuste a un estándar único y homogéneo. Una concepción como ésta implica una fuerte carga de subjetividad, que permite a las personas ser y convertirse

en lo que ellas quieran como un proceso permanente de autoconstitución y autodeterminación que es parte fundamental de la identidad. Esta capacidad o empoderamiento para cuestionar las normas y estructuras sociales dadas puede existir de una manera más adecuada cuando se ha promovido que los individuos desarrollen esas capacidades por sí mismos. En este caso, esto debe empezar por tomar en serio a los demás y escuchar a las mujeres que han tomado la decisión. Esto significa respetarlas como iguales –como un sujeto que es un fin en sí mismo– y como capaces de crear una estructura vital por ellas mismas y de convertirse en lo que quieren ser. Así, la igualdad de género refuerza la autonomía personal de las mujeres.⁸²

Hipotéticamente, podría apuntarse que el combate de la discriminación hacia las mujeres mediante la prohibición del uso del velo podría resultar contraproducente, en la medida que a muchas de ellas las colocaría en un estado de aislamiento y las privaría de las herramientas autorreflexivas para evaluar críticamente la tradición, la cultura y la religión que son constitutivas de su identidad.

2. 6. La cuestión del velo desde un enfoque feminista: un asunto de derechos

Para finalizar este capítulo, se encuadrará el debate sobre la cuestión del velo y las posibles situaciones de discriminación que podría generar, en el marco del feminismo contemporáneo, dado que el trabajo más serio en este campo ha referido la lucha por el reconocimiento y la redistribución a un paradigma garantista y a un marco de justicia común.⁸³ Habría que apuntar que el feminismo no es una corriente de pensamiento ni de acción homogénea, sino que ha contribuido desde posiciones y preocupaciones diversas al

⁸² Marshall, Jill, "Women's Right to Autonomy and Identity in European Human Rights Law: Manifesting One's Religion", *Res Publica*, núm. 14, 2008, pp. 191.

⁸³ Si los argumentos de mejor calidad en este debate se han referido a este marco de derecho y justicia comunes y democráticos, es porque el derecho mismo cumple la función de mediar entre la abstracción y de la norma y la realidad social, particularmente en los casos en que están en conflicto dos valores –el laicismo y la pluralidad– que una comunidad ha definido como fundamentales para su equilibrio social. Así, los "vuelcos de la jurisprudencia subrayan el carácter vivo del ajuste, el cual expresa de alguna forma una laicidad abierta, en la que la apertura no reside solamente en el hecho de un proceso inacabado, sino en la empresa dedicada a desatar nudos, liberar tensiones entre términos en contradicción y libre para rechazar soluciones precedentes": Randaxhe, Fabienne, "La religión en la sociedad estadounidense: un asunto de derecho", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, julio-diciembre de 2004, pp. 77-94.

enriquecimiento del debate sobre los derechos de las mujeres en sociedades plurales.

En general, puede decirse que el feminismo ha interactuado, para influir y dejarse influir, con las luchas por la igualdad que se han desarrollado en relación con los ámbitos laboral, de ejercicio de las libertades asociadas a la sexualidad y el propio cuerpo, de lucha contra la discriminación, de ampliación de los derechos civiles, de combate del racismo y de reivindicación de los derechos de las comunidades a proteger su especificidad cultural, incluso en sociedades donde impera la neutralidad estatal.

En este sentido, son las demandas de inclusión y reconocimiento de las mujeres –como las que realizan aquellas portadoras del velo en las sociedades occidentales– las que han contribuido a ampliar el vocabulario de la justicia y la teoría política feminista para tratar de encontrar una salida adecuada a la tensión entre el paradigma del garantismo universal y las reivindicaciones de la especificidad cultural.

El feminismo ha producido una *lectura alternativa* de la historia de las ideas y la construcción de las instituciones, para mostrar que la invisibilización de la discriminación hacia las mujeres se ha traducido como una naturalización de su situación de subordinación. El feminismo ha mostrado que no existe una voz privilegiada –masculina– para asumir el relato de la historia de la desigualdad; más bien, y al contrario, existen una multiplicidad de voces –masculinas y femeninas– que tienen que ser incluidas en un marco de justicia democrática y universal y que deben ser consideradas en condiciones de igualdad.

En este sentido, desde la perspectiva feminista, cobra sentido el examen de la legitimidad y la justicia de las estructuras jerárquicas y patriarcales que han dado origen a las diversas prendas que, en el contexto del Islam, se usan para invisibilizar la identidad femenina.

A diferencia de los primeros enfoques feministas, que se referían a una *esencia* de lo femenino, como la ética del cuidado o la afinidad con el ámbito privado,

hoy lo que se reivindica es la existencia de muchas formas legítimas de ser mujer y varón, así como de establecer relaciones equitativas y solidarias. En cualquier caso, lo que tienen en común todas esas formas de identidad y relación es la necesidad de contar con un marco de derechos que las haga posibles.

Por esta razón es que tiene sentido desplazar el eje de interés en el debate sobre el velo dese la fetichización de la identidad musulmana hacia la evaluación de la autonomía de la decisión que hace a las mujeres portar el velo.

Seyla Benhabib ha señalado que el feminismo contemporáneo se define a partir de la tensión que se establece entre, por una parte, el *otro generalizado*, es decir los ciudadanos y ciudadanas que, independientemente de sus particularidades, requieren de una aplicación imparcial de la ley para disfrutar el conjunto de los derechos (libertades y protecciones) contemplados en los ordenamientos constitucionales modernos; y, por la otra, el *otro concreto*, es decir, las personas que poseen historias de vida particulares, que han nacido en nichos socioeconómicos que las sitúan en posiciones más o menos aventajadas en la carrera por las oportunidades y que reclaman su reconocimiento desde posiciones que han sido consideradas tradicionalmente como periféricas.

Es posible entender que las mujeres nacen en contextos culturales específicos que determinan su horizonte de lo bueno y lo valioso en términos de identidad moral; pero dicho reconocimiento no debe funcionar como un límite en el ejercicio de los derechos fundamentales que la Ilustración formuló en clave universalista:

Podemos conceder todo eso, pero de todos modos aún debemos argumentar que no somos meras extensiones de nuestras historias, que con relación a nuestras propias historias estamos en la posición de autores y personajes al mismo tiempo. El sujeto situado y con su género está determinado heteronómicamente, pero aún se esfuerza por alcanzar la autonomía. Quiero preguntar cómo podría pensarse el proyecto mismo de la emancipación

femenina sin ese ideal regulador que permite fortalecer la capacidad de decisión, la autonomía y la identidad.⁸⁴

Benhabib afirma que una consecuencia de la ampliación del vocabulario político referido a la ciudadanía, como consecuencia de la globalización y las migraciones y desplazamientos voluntarios y forzados de personas, es la necesidad de replantar el sentido de la convivencia en el corto, mediano y largo plazos de varones y mujeres que son portadores de culturas, tradiciones y valores muy diversos y, a veces, encontrados.

Así, la globalización no sólo significaría la emigración de capitales y empresas transnacionales de los países ricos hacia los pobres, sino también el desplazamiento de las y los habitantes de estos últimos territorios hacia los países del primer mundo, en la búsqueda de mejores oportunidades laborales y educativas o huyendo de la violencia, la discriminación y la persecución sistemáticas.

Esto último es lo que ocurre con las mujeres que emigran de países con regímenes teocráticos hacia las democracias occidentales y, una vez instaladas con sus familias, ellas deciden criar a sus hijos e hijas ya sea en los valores de las repúblicas occidentales o perpetuando sus estilos y modos culturales de origen. Estas personas, han tenido que “adaptar sus creencias religiosas y culturales al ambiente legal y cultural de estados seculares, pero principalmente protestantes, católicos o anglicanos, liberal-democráticos”.⁸⁵

En opinión de Seyla Benhabib, los extremos en que se situó el debate sobre el velo en países como Francia y Alemania –entre quienes defendían en abstracto la libertad de credo y quienes se ponían de parte del laicismo como una práctica que depura al espacio público de símbolos religiosos– hicieron perder de vista que el problema fundamental de las chicas que decidieron portar el hiyab en la escuela pública consistió en la trasposición de “un aspecto de su

⁸⁴ Benhabib, Seyla, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 243.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 133.

identidad privada a la esfera pública”.⁸⁶ De este modo, ellas habrían decidido exponer públicamente el conflicto que supone la preservación de la identidad cultural en una sociedad receptora reacia a escenificar las discontinuidades culturales en el espacio público.

Una parte importante de los posicionamientos oficiales en Francia, por ejemplo, defendía la ausencia de conflicto entre la laicidad estatal y el derecho a la libertad religiosa, siempre y cuando el equilibrio entre ambos principios de la República no se fracturara a causa del carácter polémico del credo o los símbolos religiosos en cuestión.

Aunque la Ley para la Defensa de la Laicidad prohibía el uso de símbolos derivados de los credos cristiano, judío y musulmán, en realidad los únicos verdaderamente disputados por el profesorado y el personal de las escuelas públicas eran los que correspondían a esta última religión. Y fueron las mujeres jóvenes que portaban el hiyab las que experimentaron el acoso y la discriminación no sólo de su círculo escolar inmediato, sino de la sociedad en general y los medios masivos de comunicación.⁸⁷

El feminismo que se vincula con el paradigma de la justicia universalista, el Estado garantista y el coto vedado a la negociación política que representan los derechos fundamentales, supone que lo importante es establecer un marco institucional que permita el ejercicio de la autonomía de las mujeres en los espacios fundamentales de la vida social, desde la participación política hasta la ausencia de violencia en los vínculos familiares y sexoafectivos que ellas establecen.

En cualquier caso, se supone a las mujeres la capacidad de decidir por sí mismas el sentido de sus orientaciones valorativas, las formas de expresión

⁸⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁷ Para una discusión sobre el tratamiento asimétrico de la religión musulmana en relación con otros credos y en el contexto del debate sobre la laicidad en Francia, véase: Thomas, N. M., “On Headscarves and Heterogeneity: Reflections on the French Foulard Affair”, *Dialectical Anthropology*, núm. 29, 2005, pp. 373-386.

social de las mismas y las maneras de su participación en la sociedad considerada como esquema justo de cooperación.

Lo que hicieron las autoridades francesas, en el caso de la prohibición del velo, fue interpretar su significado desde “afuera”, y el resultado fue que se puso de relieve el carácter patriarcal y misógino de estas señas de identidad religiosa. No se prestó atención –o al menos no la suficiente– al significado que las propias mujeres daban a la portación de este símbolo religioso, y menos se atendieron sus afirmación de que la decisión de usar la prenda era totalmente autónoma.

En este sentido, la defensa del laicismo en Europa frente al Islam evidenció una cierta actitud paternalista hacia las mujeres que usaban el hiyab y, en general, evidenció la comprensión prejuiciosa y estereotipada que se tiene de la identidad islámica, pues no se supuso a estas personas la suficiente madurez moral como para decidir de manera autónoma sus vestimentas o la suficiente responsabilidad como para considerarlas como interlocutores legítimos en un debate que las tenía a ellas como centro de atención.⁸⁸

Para Benhabib, la tensión entre la laicidad y la protección de la identidad cultural se transformó en una paradoja entre la creación de un espacio de libertad para la práctica religiosa y la clausura de este espacio para religiones particulares:

Paradójicamente, fueron las muy igualitarias normas del sistema educativo público francés lo que sacó a estas niñas de las estructuras patriarcales de sus hogares y las introdujo en la esfera pública francesa, y les dio la confianza y la capacidad de *dar nuevo significado al uso del fular*.

En este sentido, es importante reflexionar sobre las implicaciones de un sistema educativo público que se define a sí mismo como laico, gratuito y obligatorio, en relación con la promoción del respeto y la valoración de la

⁸⁸ Para un análisis de la forma en que la cuestión del velo sacó a la luz los prejuicios y estereotipos que definían la construcción de la identidad de la mujer musulmana en Europa, véase: Rahbari, Reza, “Unveiling Muslim Women: A Trajectory of Post-Colonial Culture”, *Dialectic Anthropology*, núm. 25, 2000, pp. 321-332.

pluralidad social. Las sociedades democráticas han asumido la laicidad de su sistema educativo público porque comprenden que la preponderancia de un cierto credo religioso o comprensivo en la vida social no debe ser impedimento para que las y los creyentes que son minoría vean impedido su acceso sencillo al derecho a la educación.

En este sentido, si socialmente está extendida la discriminación por motivos religiosos, la escuela es un ámbito que, para efectos de la calidad en la atención, hace abstracción de las diferencias culturales y supone a todas las personas que asisten a ella la misma capacidad para involucrarse en el proceso de enseñanza-aprendizaje y el mismo sentido crítico para reflexionar sobre su propia identidad con las herramientas que suministra el propio sistema escolar.

Por decirlo de alguna manera, la escuela es un ámbito creado para el propósito de desarrollar ciertas habilidades educativas en las personas, pero también para sensibilizarlas en el respeto y aprecio de la diversidad, precisamente, a partir de la convivencia con pares con distintos trasfondos éticos y culturales.

La educación es gratuita porque se entiende que las personas nacen y crecen en nichos sociales diversos, que las sitúan en diferentes posiciones en la carrera por las oportunidades y los ingresos, pero también se asume que esto no debe ser impedimento para acceder al sistema educativo que, precisamente, les puede dar las herramientas para lograr la movilidad social.

Finalmente, la educación es obligatoria porque se enmarca en la perspectiva garantista del Estado de derecho democrático, en cuya estructura institucional la privación de derechos se observa como una manifestación concreta de la discriminación. Si no se obliga a las personas que se hacen cargo de la educación de las y los menores a proporcionarles las herramientas educativas, y si el Estado no cumple con su función de facilitar el acceso a los centros educativos, entonces se ve cuestionada la legitimidad del sistema en su conjunto.

Que la escuela sea obligatoria, también significa que existe la prohibición de apartar a cualquier persona de este ámbito en razón de aquellos rasgos de su identidad que acarrearán la exclusión social o son polémicos en un determinado momento.

Si se toman en cuenta las características de laicidad, gratuidad y obligatoriedad del sistema educativo público en las sociedades democráticas, los centros escolares deberían aparecer como espacios libres de discriminación, propiciadores de diálogos interculturales y formadores en la valoración de la diferencia y el respeto a las identidades culturales alternativas. En un contexto como éste, las mujeres que libremente asumen la portación del velo islámico podrían ofrecer sus razones para apegarse a aquellos elementos de su identidad cultural que resultan conflictivos, manifestando públicamente la importancia de que el Estado garantice el espacio de libertad para ellas que sea compatible con las libertades de las demás personas. En este sentido,

[...] mientras la sociedad francesa en general debería aprender a no estigmatizar y estereotipar como “criaturas atrasadas y oprimidas” a todas las que aceptan usar lo que parece a primera vista una pieza de vestimenta impuesta por la religión; las niñas mismas y sus partidarios, en la comunidad musulmana y en todos los ámbitos, tienen que aprender a dar justificaciones de sus actos con “buenas razones en la esfera pública”. Al reclamar respeto y tratamiento igualitario para sus creencias religiosas, deben aclarar cómo piensan tratar las creencias de los *otros* con credos diferentes y cómo institucionalizarían en los hechos la separación de la religión y el Estado en la tradición islámica.⁸⁹

Para concluir esta discusión, se puede apuntar que la pluralidad social y el potencial conflicto que suscitará el encuentro de las identidades diversas en el espacio público no son elementos erradicables, sino que deben ser considerados como puntos de partida para la generalización de una cultura de la no discriminación y el apuntalamiento de espacios institucionales que desalienten los estereotipos y prácticas discriminatorios. Como se apuntaba con anterioridad, el reencantamiento del mundo⁹⁰ –en el sentido que le dio Max Weber– es imposible.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁹⁰ Nora Rabotnikof ha explicado este proceso de la siguiente manera: “La disolución de la ‘época del sentido’ lleva entonces al politeísmo de los valores. Weber se inserta entonces en un

Al tiempo que se reconoce la dificultad de lograr una convivencia armónica entre quienes profesan visiones del mundo y la religión diferentes, también debe pensarse la forma en que los encuentros de personas diversas en los distintos ámbitos sociales –como la escuela– contribuirán a erradicar los estereotipos y prejuicios asociados a dichas identidades potencialmente conflictivas.

El problema no es tanto defender la laicidad del Estado frente a quienes viven de acuerdo a los mandatos de su religión sin pretender imponerlo a las demás personas; más bien, se trata de dotar a la ciudadanía de las herramientas educativas y las libertades y derechos que les permitan realizar decisiones verdaderamente autónomas respecto de su religión.

En este caso, el diálogo democrático contribuirá a moderar las posiciones de ambos extremos de una conversación que ha dejado de ser un diálogo de sordos: por una parte, la de quien defiende la vertiente jacobina del Estado laico y, por el otro, quien pretende imponer códigos de conducta y sumisión a personas en contra de su voluntad, amparándose en la interpretación fundamentalista de una doctrina religiosa.

escenario armado por dos procesos contradictorios. Por un lado, el desencantamiento del mundo, la pérdida de la visión mágica que unía hecho, valor y verdad, lleva a que aquello que hasta entonces se buscaba garantizar como 'objetivamente verdadero' se transforme en 'perspectiva subjetiva'. Pero por otro lado, nace la exigencia precisamente ahora, de un conocimiento 'objetivo', puesto que ya ninguna de las múltiples construcciones posibles coincide con el sentido último de la realidad". Rabotnikof, Nora, *Max Weber: Desencanto y política democrática*, México, UNAM, 1989, pp. 82-83.

CAPÍTULO 3: ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES QUE GENERAN LA DISCRIMINACIÓN Y ALTERNATIVAS DE INCLUSIÓN, EN EL CASO DE LAS PERSONAS QUE PRACTICAN UNA RELIGIÓN DISTINTA A LA MAYORITARIA EN PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS

A partir del análisis de las manifestaciones contemporáneas del fenómeno de la discriminación por motivos religiosos, puede afirmarse que su rasgo común es la tendencia cada vez más extendida en las comunidades políticas con orientación nacionalista, a identificar el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos con una cierta filiación étnica, cultural o, en este caso, religiosa.

Como ha señalado el filósofo alemán Jürgen Habermas, el Estado nacional contemporáneo se asemeja al dios romano Jano de la Antigüedad, quien mostraría un rostro feroz a los extranjeros y otro generoso a los nacionales. La idea de nación se erige con fundamento en la idea de que “el demos de los ciudadanos tiene que estar enraizado en el ethnos de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica”.⁹¹

En este sentido, y en el caso de los grupos religiosos no mayoritarios, la discriminación que experimentan estas personas tiene que ver con la percepción de que una identidad ajena y cuestionadora de la homogeneidad cultural se inserta en el seno de las comunidades nacionalistas. Y es precisamente este movimiento de desplazamiento de lo *ajeno* al interior de lo *común* el que hace que el Estado y la sociedad muestren su rostro más feroz hacia quienes ejercen una religión distinta a la mayoritaria y así lo manifiesten de manera pública.

Paradójicamente, la percepción de la amenaza que para la cohesión social representaría la inclusión de lo ajeno en lo común –aunque lo primero siempre haya estado presente y lo segundo sea una construcción artificial– está ya

⁹¹ Habermas, Jünger, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 110.

presente en las prácticas discriminatorias hacia los pueblos y comunidades indígenas, los cuales, sin embargo, no han podido desterrar de su dinámica interna aquellas formas de exclusión que tienen que ver con la percepción de un elemento disruptor en la continuidad de las tradiciones y costumbres. Como un elemento de este tipo serían percibidas las prácticas religiosas y las profesiones de fe que se apartan del sincretismo religioso con orientación católica que define a la mayoría de los pueblos y comunidades indígenas en México.

Aunque las democracias modernas están definidas por la separación entre las instituciones religiosas y las políticas, todavía sigue operando en estas sociedades una comprensión de la cohesión social que se define con fundamento en la exclusión de lo que es ajeno y diverso. La exclusión de los grupos religiosos no mayoritarios de las comunidades indígenas hace evidente la dinámica de exclusión que persiste en base a la identidad religiosa y la necesidad de repensar las estructuras institucionales para la inclusión de estas personas al ejercicio pleno de los derechos ciudadanos.

En el espacio público se han denunciado las formas en que las personas, por ejemplo, que practican la religión evangélica han sido privadas de los apoyos económicos y sociales públicos, a causa de que viven en comunidades predominantemente católicas en regiones de fuerte presencia indígena, como Oaxaca y Chiapas; también se ha denunciado la exclusión de los servicios médicos de las personas que se autodenominan Testigos de Jehová, en lugares como el Distrito Federal, donde convergen diversas filiaciones étnicas.⁹²

Como otras formas de discriminación, la que tiene su origen en los prejuicios religiosos debe combatirse. En este sentido, a partir de la demanda de inclusión de las personas discriminadas por sus creencias religiosas, se hace necesario compatibilizar dos aspiraciones normativas del Estado democrático

⁹² Cfr. Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, *La discriminación en México. Por una nueva cultura de la igualdad*, México, Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, 2001, particularmente el apartado "Discriminación religiosa", pp. 166-173.

de derecho: por una parte, garantizar el derecho fundamental a la no discriminación, entre otros, por motivos religiosos y, por la otra, preservar la neutralidad valorativa de las instituciones en lo tocante a la restricción en promover algún credo o visión religiosa particular en el espacio público.⁹³

Es necesario considerar que la exclusión por motivos religiosos se asocia a otras formas de discriminación; es decir, se debe tener presente que la *discriminación agravada*, es decir, la recurrencia o acumulación de causas diversas de discriminación sobre una misma persona o colectivo, también se presenta asociada a la profesión de un credo religioso no mayoritario.

El desplazamiento interno de personas al interior de un territorio nacional y la solicitud de asilo en un país distinto del de origen, son fenómenos asociados a la discriminación por motivos religiosos.⁹⁴ De este modo, se hace evidente que la identidad o el credo religioso se convierten en los elementos catalizadores de la discriminación, la exclusión y formas extremas de violencia.

Para la aprehensión de la especificidad del fenómeno de la discriminación al interior de los pueblos y comunidades indígenas, hacia aquellas personas que profesan un credo religioso minoritario y de aquellas formas de exclusión asociadas –como la negación de servicios básicos y el desplazamiento forzado–, se procederá en tres etapas.

Primero, se hará una exploración de los debates en torno al incremento de la pluralidad religiosa en México y cómo esto ha generado nuevas formas de reflexionar sobre la igualdad y las protecciones institucionales que requieren las personas que profesan un credo religioso no mayoritario. En segundo lugar, se

⁹³ Jesús Rodríguez Zepeda lo ha planteado en los siguientes términos: “[E]n el marco de un Estado laico, las decisiones relativas a la preferencia sexual o a la opción religiosa no deben ser promovidas o estimuladas por el Estado, primero y fundamentalmente como forma de respeto a la libertad de quienes toman estas decisiones, pero también porque el Estado no puede hacer suyos determinados valores sobre los que corresponde decidir a las personas privadas”. Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006, p. 133.

⁹⁴ Cfr. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, *La situación de los refugiados en el mundo 2006. Desplazamientos humanos en el nuevo milenio*, Barcelona, Icaria/ ACNUR, 2006.

analizarán las formas recurrentes de la discriminación por motivos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas en México, a partir del análisis de algunos estudios de caso. Finalmente, se realizará una reflexión sobre la forma en que la pluralidad religiosa no constituye automáticamente un elemento de conflictividad social, y los cambios institucionales necesarios de introducir para desalentar y combatir la discriminación por motivos religiosos, a través de una revisión del debate sobre las implicaciones de la así denominada *ciudadanía multicultural*.

3. 1. Exploración del incremento de la pluralidad religiosa en México

En el México moderno, un elemento fundamental de la cohesión social ha sido la filiación católica de la mayor parte de la población. Los símbolos de la religión católica se han imbricado con los elementos del nacionalismo revolucionario para producir un crisol identitario en el que, hasta muy poco tiempo, venían reconociéndose de manera espontánea la mayor parte las y los mexicanos.

No obstante, el acortamiento de las distancias geográficas y culturales a partir de la globalización, ha promovido la circulación y el intercambio de doctrinas religiosas, filosóficas y morales entre personas de diferentes regiones y, en consecuencia, el incremento de la pluralidad religiosa al interior de las comunidades nacionales. En este sentido, la pluralidad religiosa es la consecuencia de vivir en un régimen democrático de libertades y derechos que protege la libertad de conciencia y no persigue ninguno de los credos presentes en su espacio geográfico.

México no ha permanecido ajeno a esta dinámica de incremento de la pluralidad religiosa. Por estas razones, “no sólo debemos acostumbrarnos al hecho de que somos una sociedad plural, sino que tendremos que adecuar

nuestras instituciones públicas para que sean capaces de hacer convivir a esta pluralidad en el marco de un régimen de leyes”.⁹⁵

Ahora bien, los testimonios de discriminación y las altas cifras de quejas frente a las instancias pertinentes en esta materia, nos hacen conscientes de que nuestra realidad institucional muestra todavía cierto desfase respecto de la garantía universal de los derechos a la libre profesión de fe y a la no discriminación por motivos religiosos.⁹⁶

A la creación de este panorama han contribuido dos factores fundamentales. Primero, el proceso inconcluso de separación entre las instituciones políticas y las prácticas derivadas del predominio de la religión católica, manifiesto en la exclusión de ciertos espacios de la vida social de aquellas personas que declaran su filiación no católica y en la invisibilización de estas conductas del debate público. Segundo, en la identificación de la cohesión social con la profesión de ciertos valores y prácticas comprensivas que llevan a observar como extrañas y nocivas en relación con la unidad orgánica de la comunidad, a todas aquellas profesiones de fe que se apartan del credo dominante. No obstante, en México contamos con el marco normativo suficiente para que “las diferencias de credo entre diversos grupos sociales y las pluralidad de prácticas religiosas [sean] perfectamente compatibles con la idea de un proyecto común de nación”.⁹⁷

Debe señalarse que una primera dificultad para incursionar en esta materia es el escaso interés que los antropólogos y sociólogos de la religión han dedicado al tema del incremento de la pluralidad religiosa al interior de las comunidades religiosas, no en términos de la estructura sistémica de la organización religiosa como tal, sino en relación con el discurso religioso como generador de sentido

⁹⁵ Rincón Gallardo, Gilberto, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible. Ejercicios de reflexión política en clave democrática*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 111.

⁹⁶ A este respecto, revísense los diagnósticos sobre la discriminación por motivos religiosos incluidos en el informe de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, *La discriminación en México. Por una nueva cultura de la igualdad* (op. cit.) y el *Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación 2006* (México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006).

⁹⁷ Rincón Gallardo, Gilberto, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible*, op. cit., p. 113.

individual y colectivo, y por lo tanto, como elemento estructurador de las identidades personal y comunal en las sociedades plurales.⁹⁸

Lo anterior es relevante porque la discriminación se refiere a una negación de derechos y oportunidades, en vista de la consideración de las personas bajo la óptica reduccionista y deformadora que suministran ciertas imágenes estereotipadas relacionadas con una identidad socialmente construida. En el caso de la discriminación por motivos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas, no sólo es que las personas sean asociadas con las fallas y debilidades que identificamos con el atributo de ser indígena, sino que también con la amenaza que para la cohesión de la comunidad represente el elemento religioso no mayoritario. No obstante, para contrarrestar esta visión, podría afirmarse que

[...] el rechazo de estándares de racionalidad comunes a todos los miembros de la especie no implica el rechazo de la posibilidad de acuerdos racionales y de convivencia armoniosa y constructiva entre miembros de diferentes grupos con distintos recursos conceptuales y con diferentes estándares morales, con diferentes culturas, por ejemplo.⁹⁹

A manera de ilustración de la dificultad para aprehender la diversidad religiosa al interior de los pueblos y comunidades indígenas mexicanos, tómesese como caso paradigmático la entidad federativa de Chiapas.

Aunque existe un consenso al momento de delimitar la creciente presencia de grupos protestantes y evangélicos en estas regiones, el problema empieza al tratar de delimitar los contornos de los grupos no evangélicos (básicamente representados por los Mormones, los Testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día). Más aún, las complicaciones aumentan con la creciente presencia en Chiapas de lo que se ha dado en denominar *sociedades religiosas paracristianas, sectas y denominaciones protestantes, grupos paracristianos e iglesias no católicas en general*.

⁹⁸ De esto ha sido consciente un autor como Niklas Luhmann, quien ha situado al discurso religioso al lado de otros discursos que compiten por la atención y la generación de sentido social e individual en el espacio público. Cfr. Luhmann, Niklas, *La religión en la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.

⁹⁹ Olive, León, "Discriminación y pluralismo", en De la Torre Martínez, Carlos (ed.), *Derecho a la no discriminación*, México, UNAM/ CONAPRED/ CDHDF, 2006, p. 87.

La amplitud y ambigüedad de estas últimas denominaciones apunta a un intento de fijar las coordenadas de una pluralización doctrinaria que ha generado situaciones de discriminación relevantes e, incluso, casos de desplazamiento forzado de las personas que practican estas religiones.¹⁰⁰

En referencia a la misma entidad federativa de Chiapas, las estadísticas indicaban que, a principios de la década de 1980, el número de desplazados internos y externos por motivos religiosos ascendía a 10 mil personas; para finales de la década de 1990, algunos expertos calculaban que hasta 32 mil personas estaban en esta situación, viviendo en condiciones de violencia e inseguridad constantes.¹⁰¹

Generalmente, los antropólogos y sociólogos de la religión trabajan a partir de las estadísticas y censos disponibles, y luego realizan una contrastación y comprobación de la confiabilidad de dichos datos a través del trabajo de campo.

Lo que ocurre en este caso particular es que existen estadísticas sobre el número de desplazados por motivos religiosos en ciertos municipios y entidades federativas, tanto a nivel interno como externo; también existen algunos registros en las Comisiones estatales de derechos humanos y otras organizaciones sociales que trabajan el tema, acerca de los casos en que los servicios básicos son negados a causa de la religión no mayoritaria de ciertas personas; pero estos datos son más bien escasos e insuficientes para que los antropólogos y sociólogos de la religión pudieran empezar un trabajo de campo con bases sólidas.

En el mejor de los casos, los datos disponibles son indicativos del incremento de la pluralidad religiosa al interior de los pueblos y comunidades indígenas; en el peor, esos mismos datos parecen mostrar que la discriminación asociada a

¹⁰⁰ Cfr. Rivera Farfán, Carolina *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM, CIESAS, COCyTECH, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobernación, 2005, pp. 20-25.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 24.

esta situación forma parte de la dinámica que da cohesión a esas mismas comunidades.

Al ser la discriminación un fenómeno relativamente nuevo en cuanto a su visibilidad social y a su inclusión en la agenda pública nacional, y en el caso de la exclusión que experimentan las personas indígenas por su credo religioso en el seno de sus comunidades, la situación se reedita. Aquí, lo que se necesita es ir visibilizando gradualmente la desigualdad, señalando su naturalización en las dinámicas sociales y generando los instrumentos de medición e impacto de aquellas medidas tendientes a superar la exclusión.

No obstante la dificultad para aprehender el fenómeno de la discriminación por motivos religiosos, si es posible establecer una tipología sobre las formas de rechazo o aceptación de los credos religiosos que representan la disidencia respecto de la religión mayoritaria.

Así, las personas que eligen una doctrina comprensiva no mayoritaria podrían a) ser aceptadas en su comunidad indígenas sin mayor problema; b) ser excluidas de la dinámica social y socavado su sentido del autorrespeto con fundamento en esa misma dinámica; c) ser reprimidas, con violencia, por su elección en materia religiosa; d) ser reprimidas, sin violencia, por esa misma elección, y e) convertirse, con el tiempo, en la mayoría que genera una dinámica discriminatoria hacia quienes se habrían convertido en minoría religiosa.

En el panorama nacional, las tipologías que predominan son las que corresponden a los incisos “d” y “e”, es decir, que la pluralidad religiosa seguiría siendo apreciada al interior de los pueblos y comunidades indígenas como una amenaza para la cohesión social. Como ocurre con otras manifestaciones de la discriminación, la que ocurre por motivos religiosos al interior de estas comunidades se asienta en una naturalización de los prejuicios que apuntalan la supremacía moral de la religión mayoritaria y los estereotipos que permiten

observar a las personas disidentes de este credo religioso como ciudadanos y ciudadanas de segunda categoría.¹⁰²

Asimismo, la anterior tipología de formas de reacción frente al fenómeno del incremento de la pluralidad religiosa, puede complementarse con una tipología de las comunidades en que dichos fenómeno ocurre.

En este sentido, existirían a) comunidades de población mayoritariamente católica, en las que las personas disidentes serían verdaderamente escasas y las posiciones sociales relevantes (en la administración pública, la docencia, el comercio, etcétera) estarían reservadas para las personas católicas; b) territorios católicos con presencia mínima de personas no católicas en posiciones relevantes, en vista del incremento de la presencia de los cultos no católicos; c) comunidades con mínima presencia católica, a causa del florecimiento de los grupos no católicos, incluidas las religiones tradicionales prehispánicas; y d) territorios donde la religión católica se encuentra en franca minoría y se imponen los cultos no católicos, generándose dinámicas de exclusión y discriminación hacia las personas de fe católica.

En relación con esta tipología, a diferencia de la anterior, no es posible afirmar la preeminencia de un modelo sobre los otros, dada la heterogeneidad de la presencia de las religiones en el territorio nacional.¹⁰³

Un avance notable en el cambio de perspectiva para la aprehensión de la discriminación por motivos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas, lo constituye el abandono del así denominado paradigma de la *teoría de la conspiración*¹⁰⁴ y el favorecimiento de la perspectiva de la anomia, de inspiración durkheimiana.¹⁰⁵

¹⁰² *Ibid.*, p. 27.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁴ Este paradigma favorecería la opinión de que la comunidad nacional se define a partir de un número limitado de creencias homogéneas, que no variarían en el tiempo, a menos que alguna potencia extranjera –particularmente Estados Unidos– introduzca nuevas ideologías, por decirlo de algún modo, de contrabando. Durante las décadas de 1970 y 1980, este paradigma predominó en los estudios culturales y de orientación latinoamericanista enfocados a la aprehensión de las dinámicas de cohesión en los pueblos y comunidades indígenas. Evidentemente, este paradigma no sólo tiene una tendencia paternalista, sino que impide

Así, cada vez más se ha dejado de prestar atención a las influencias extranjeras –y a su lectura en clave de la ideología marxista que denuncia la expansión imperialista–, para satanizarlas, y se ha comenzado a entender que la proliferación de cultos religiosos, y la consecuente disidencia respecto del catolicismo, apunta a la creación de sentido que las personas buscan en las nuevas opciones religiosas.

Los escándalos de abuso sexual al interior de la Iglesia católica, la asociación de las autoridades eclesiásticas del catolicismo con los poderes fácticos y el caciquismo en las comunidades indígenas, así como al negación de la jerarquía católica a asumir posiciones progresistas en torno al papel de las mujeres en las comunidades indígenas y la educación sexual y reproductiva en términos laicos, de derechos fundamentales y científicos, son elementos que explican la gradual disminución de los militantes del catolicismo.

El resultado es un panorama nacional dominado por la pluralidad religiosa, en cuyo contexto tienen que repensarse las formas de hacer exigible y justiciable el derecho a la no discriminación por motivos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas.

apreciar la forma en que las personas que pertenecen a estas comunidades establecen una relación crítica con su propia tradición para afirmarla o marcar su distancia. Cfr. Cruz Revueltas, Juan Cristóbal y Jesús Rodríguez Zepeda (eds.), *Teorías de la conspiración*, México, Publicaciones Cruz O. S. A., 2006.

¹⁰⁵ Con la idea de anomía, literalmente “sin norma”, el teórico social Emile Durkheim se refiere a la creciente ausencia de parámetros de racionalidad y legalidad de fundamentación universal en las sociedades contemporáneas. De esta forma, una sociedad sin normas universales derivadas de una autoridad secular generalmente reconocida, e imposibilitada de recurrir a la tradición o la religión para subsanar este déficit, se ve dirigida hacia la fragmentación y la división en cada vez un mayor número de compartimentos –las doctrinas comprensivas– en los que las personas buscan la creación de sentido, relacionando sus aspiraciones individuales con aquellos horizontes normativos –como la religión– que observan como valiosos de ser aceptados como totalidades integradoras de la experiencia particular. Cfr. Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, Barcelona, Akal, 1987.

3. 2. Formas recurrentes de la discriminación por motivos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas

Resulta importante destacar que, de acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), la entidad federativa que registra la menor proporción de habitantes católicos es Chiapas, si se la compara con el resto del país, y también es la que presenta una de las variedades más diversas de credos religiosos en su territorio.

De acuerdo con el INEGI, en 2005, sólo el 63.8% de las personas que vivían en Chiapas se declararon como católicas –en contraste con el 90% que es el promedio nacional– y el resto de la población manifiesta pertenecer a las siguientes religiones por orden importancia descendente: protestantes y evangélicas, Adventistas del Séptimo Día, Mormones y Testigos de Jehová. Curiosamente, Chiapas es también la entidad federativa nacional donde un mayor porcentaje de personas –13%– declaran no poseer ningún credo religioso.

Cabe señalar que la distancia entre el municipio con mayor población católica (Rayón, con 94.2%) y el de menor población católica (Chenalhó, con 16.8%) existen 77 puntos porcentuales de diferencia; también es relevante apuntar que, en 33 de los 118 municipios, menos de la mitad de la población se declaró católica.¹⁰⁶

La pluralidad religiosa en Chiapas ha sido explicada a partir de la conflictividad social que dio origen a las demandas de justicia, reivindicaciones de derechos e identidad indígena, denuncias abusos de autoridad y reparto más justo de la tierra de cultivo, que hicieron visible a nivel mundial al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde mediados de la década de 1990. Además, la presencia de la religión evangélica en esta entidad sería producto de las migraciones forzadas de personas provenientes de Guatemala hacia Chiapas, como consecuencia del genocidio indígena que ocurrió desde finales de la

¹⁰⁶ INEGI, *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI, 2005, p. 140.

década de 1970, perpetrado por el ejército oficial para acallar a las fuerzas insurgentes.¹⁰⁷

Las cifras que revelan la pluralidad religiosa en Chiapas se complementan con las denuncias públicas de intolerancia y discriminación hacia las personas que profesan credos diversos o hacia quienes deciden abandonar el catolicismo como consecuencia de su contacto con personas de otros credos. A esta conflictividad habría contribuido la vehemencia, incluso violenta, con que ciertos líderes religiosos católicos defienden sus territorios en lo que ellos consideran una cruzada contra la herejía evangélica.

Cabe señalar, además, que Chiapas es una entidad predominantemente indígena, en cuyas localidades “el conflicto religioso, por las naturaleza de las agresiones activadas, se erige como un factor catalizador de otras tensiones no resueltas que posibilitan la convergencia de mediaciones cuyos intereses van más allá del conflicto que los convoca”.¹⁰⁸

Incluso, se ha llegado a afirmar que la conflictividad social que es resultado de la pluralidad social ha sido uno de los factores que han frenado el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas de la región. Por todas estas razones, conviene detenerse en la conflictividad social que la pluralidad religiosa ha significado para Chiapas, con el propósito de obtener líneas generales para el tratamiento de la discriminación por motivos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas.

Una primera forma de discriminación aparece en la percepción generalizada en el sentido de que, a partir de la década de 1980, la conversión cada vez más frecuente de las personas católicas a la religión evangélica en Chiapas significó una erosión de las costumbres y normatividad imperantes en las comunidades indígenas y que, por lo tanto, la pluralidad religiosa contraviene la cohesión social orgánicamente constituida en dichas comunidades. A partir de aquí, se ha insistido en “definir a los movimientos religiosos emergentes como

¹⁰⁷ Cfr. Rizzi, Andrea, “El genocidio impune de Guatemala”, *El País*, 24 de julio de 2005.

¹⁰⁸ Rivera Farfán, Carolina *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, *op. cit.*, p. 134.

movimientos orientados a la destrucción de la cultura local, particularmente de los marcos normativos indígenas”.¹⁰⁹

No obstante, ocurrió un cambio de perspectiva para la lectura de la pluralidad religiosa en las entidades con fuerte presencia indígena, a partir de la década de 1990, con la atención hacia la desigualdad imperante en estas comunidades que significó la visibilización del EZLN y la promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (1992).

El resultado de esta renovada sensibilidad hacia la discriminación por motivos religiosos fue que fenómenos como el desplazamiento de personas con credos no católicos, los asesinatos de líderes evangélicos y la asociación entre los grupos de caciques y ciertos líderes católicos, comenzaron a observarse como formas de injusticia que apuntaban a la construcción de una imagen negativa de los grupos religiosos diversos al catolicismo –como si éstos estuvieran integrados por ciudadanos y ciudadanas de segunda categoría.

Sin embargo, todavía está lejos el momento en que se encuentre garantizado de manera universal el derecho a la no discriminación por motivos religiosos en los pueblos y comunidades indígenas.

Una segunda forma de discriminación hacia las personas que profesan una religión distinta de la católica se manifiesta en las detenciones preventivas, justificadas por las autoridades locales como una forma de contener las agresiones potenciales de estas personas hacia la comunidad y las instituciones religiosas católicas que le darían unidad.

En el mismo sentido, las autoridades de municipios como Chamula y Chenaló, a partir de la década de 1970, empezaron a negar servicios como el agua y la electricidad a los familiares de las personas evangélicas, e incluso a ciertas personas católicas críticas hacia estas prácticas discriminatorias, alegando que

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 137.

mejor sería para ellas asentarse en un lugar donde encontrarán mayor afinidad entre la población respecto de sus creencias religiosas.

Evidentemente, esto representa una forma de discriminación, en la medida que se priva a estas personas de su derecho al juicio justo y al bienestar en base al estereotipo negativo que pesa sobre ellos a causa de sus convicciones doctrinarias.

Así, en 1974 se documentaron 29 personas detenidas y la expulsión de 600 de ellas del municipio de Chamula, acusándolas de ser evangélicas.¹¹⁰ Cuando estas últimas personas intentaron retornar al referido municipio, recibieron todo tipo de agresiones físicas. De este modo, se observa que lo que comienza con la construcción de un estereotipo negativo –la visión de las y los disidentes religiosos como nocivos para la unidad orgánica de la comunidad– deriva en afectaciones concretas a la calidad de vida y en la exclusión de los espacios fundamentales de la vida social –el acceso a la justicia y a los servicios básicos.

Una tercera manifestación de la discriminación hacia estas personas está dada por su exclusión de los circuitos de toma de decisiones en la comunidad, y por el debilitamiento de sus formas de organización que tienen como eje vertebrador los centros ceremoniales de la religión disidente del catolicismo.

En Chiapas, es frecuente que las personas de ciertos grupos religiosos sean excluidas de las asambleas comunales o que se las margine al momento de integrar las listas para representantes por el principio de mayoría relativa o representación proporcional, dado que no se les considera elementos que puedan hacer eco de los intereses de la comunidad en los ámbitos legislativos y de toma de decisiones. Sobra señalar que, para la concreción de esta forma de discriminación centrada en los derechos políticos de las personas con una religión estigmatizada en los pueblos y comunidades indígenas, las

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 169.

representaciones locales de los partidos políticos juegan un papel de complicidad.

Los beneficiarios de esta exclusión de los circuitos de toma de decisiones de un número importante de personas son, además del credo religioso que se fortalece debilitando a los otros, aquellos grupos de caciques que se erigen como depositarios de la voluntad popular, y que no encuentran el contrapeso suficiente en el espacio público para un ejercicio autoritario del poder político.

En este sentido, se ha llegado a afirmar que “lo que está en juego no es un problema religioso sino uno de carácter caciquil; la pastoral diocesana y los credos evangélicos representaron serias amenazas para los grupos de poder que dominaban y explotaban a la sociedad indígena”.¹¹¹

Una forma de apuntalar la ausencia de los representantes de los grupos de la disidencia religiosa en los circuitos políticos de toma de decisiones consistió en debilitar, y en ocasiones impedir por la fuerza, la constitución de auténticas redes sociales y de solidaridad alrededor de los templos de culto y las organizaciones civiles inspiradas por los preceptos religiosos.¹¹² En los municipios chiapanecos con una marcada polarización social por motivos religiosos, se destruyeron las instalaciones para los rituales de los cultos disidentes, y también se confiscaron –de manera arbitraria– los bienes y tierras de cultivo de sus integrantes.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 170.

¹¹² El derecho de reunión y asociación está incluido en el texto constitucional mexicano, con las restricciones y características que allí mismo se apuntan. Adicionalmente, cabe señalar que, de manera explícita, la Convención de Naciones Unidas para la Prevención y Castigo del Crimen de Genocidio, de 1951 y promovida a instancias del jurista de origen polaco Raphael Lemkin, señala en su Artículo 2 que se considera genocidio “someter deliberadamente al grupo a condiciones de vida tales que resulten en su destrucción física integral o parcial”. Este elemento normativo del derecho internacional ha mostrado su relevancia para señalar el potencial incremento de la violencia en los conflictos religiosos, sobre todo cuando se erosionan las redes sociales y de solidaridad que permiten a las personas de una religión disidente mantener ciertos estándares de calidad de vida. En genocidios como los ocurridos en Armenia y Camboya durante la primera mitad del siglo XX, la discriminación por motivos religiosos y la destrucción de los lugares de culto y las redes de solidaridad de las religiones minoritarias marcaron el inicio de una escalada de violencia que terminó en un baño de sangre. De allí la importancia de que el texto de la referida Convención de la ONU mencione a la destrucción física integral o parcial como uno de los elementos para reconocer al genocidio. *Cfr. Power, Samantha, Problema infernal. Estados Unidos en la era del genocidio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, particularmente el capítulo “La ley de Lemkin”, pp. 82-98.

Cabe señalar que dichas redes solidarias –de manera frecuente– venían representando, en regiones como los municipios chiapanecos, formas de lidiar con la exclusión social y la cancelación de bienes y servicios como manifestación de la discriminación por motivos religiosos. Los grupos de la disidencia religiosa absorbían los gastos que sus integrantes no podían cubrir en materia de salud, suministro de electricidad y agua y servicios educativos.

Aunque es obligación del Estado prestar todos estos servicios, como formas de acceso a los derechos sancionados en el texto constitucional, las autoridades abdicaban de esta función a causa de sus filiaciones religiosas. En este sentido, “el surgimiento de nuevas mediaciones obedeció a las pugnas internas de los líderes, lo que causó la escisión de una organización y el surgimiento de otra nueva. Este fenómeno de fragmentación sigue siendo recurrente”.¹¹³

Como consecuencia de la referida vulneración de los derechos políticos, ocurrió la exclusión de las personas con ciertos credos religiosos en las comunidades indígenas, en este caso, al momento en que el gobierno federal o local se propuso intervenir como mediador en la resolución de los conflictos de carácter religioso.

Desde mediados de la década de 1990, los municipios chiapanecos, por instrucciones del gobierno estatal y federal, así como por recomendación de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, establecieron mesas de diálogo en las que se buscaba lograr un acuerdo de las partes en conflicto en torno a cuestiones básicas (como la distribución de posiciones en la administración pública o el suministro sin discriminación de ciertos bienes o servicios básicos), incorporando a los representantes de todas las religiones presentes en la región.

El objetivo, además de propiciar el diálogo plural, era lograr acuerdos que permitieran el regreso de las personas desplazadas por los conflictos

¹¹³ Rivera Farfán, Carolina *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, *op. cit.*, p. 176.

religiosos. No obstante, los resultados generales de estas mesas de negociación fueron más bien pobres, ya que las personas practicantes del credo mayoritario –y discriminadoras potenciales– esquematizaban el conflicto no en términos de una vulneración de derechos, sino como un enfrentamiento entre grupos de poder que defendían sus posiciones ventajosas o las utilidades de las actividades comerciales y económicas que pretendían –según estas personas– monopolizar los disidentes del culto mayoritario.

Por su parte, los grupos discriminados, muchas veces no asistieron a las mesas de negociación por temor a la represión que podría ocurrir una vez que las autoridades locales se ausentarán de la comunidad en cuestión. Así, contraviniendo los principios constitucionales fundamentales, “y en aras de una precaria gobernabilidad, la toma de decisiones privilegió una correlación de fuerzas desfavorable a los nuevos creyentes, aduciendo la existencia de otros intereses atentatorios de la unidad y armonía comunitaria”.¹¹⁴

En cualquier caso, la resolución de los conflictos religiosos al interior de los pueblos y comunidades indígenas ha resultado en un precario *modus vivendi* que no acabó con los problemas de discriminación en regiones de fuerte presencia indígena, como los municipios chiapanecos; tampoco se pudieron tejer las redes institucionales necesarias para el retorno de los desplazados a sus comunidades de origen.

En el mejor de los casos, estas mesas de negociación tuvieron como consecuencia la renuncia de los grupos caciquiles y las autoridades religiosas asociadas a las autoridades políticas a emplear la violencia para reprimir a los disidentes religiosos. En el peor, los acuerdos tomados se quedaron sobre el papel, y no tuvieron un impacto en la elevación de la calidad de vida de quienes venían experimentando la discriminación y la inseguridad a causa –ni más ni menos– de ejercer la libertad de culto constitucionalmente garantizada.¹¹⁵

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹¹⁵ El avance más sustantivo en este sentido lo constituyó la firma del convenio, a mediados de 1985, entre los tres poderes del estado de Chiapas y el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas, en el que las partes involucradas se comprometieron a detener el desplazamiento forzado de personas por motivos religiosos, a propicias el reasentamiento de

3. 3. Pluralidad religiosa y ciudadanía multicultural

A raíz del incremento de la pluralidad doctrinaria y la creciente complejidad de las identidades al interior de los pueblos y comunidades indígenas –o, más bien, del reconocimiento de esta realidad–, los teóricos políticos han centrado su atención en dos cuestiones fundamentales para esta materia: por una parte, los derechos y el estatus de las minorías etnoculturales en sociedades multiétnicas y, por la otra, la cultura de inclusión, no discriminación y reconocimiento que debería apuntalarse en paralelo con el aseguramiento de los derechos asociados con la ciudadanía democrática.¹¹⁶

La intención de este debate es analizar cómo el aseguramiento de los derechos de los grupos sociales minoritarios –como las personas de la disidencia religiosa en los pueblos y comunidades indígenas– afecta las prácticas y virtudes de la ciudadanía democrática, así como observar la manera en que las teorías de la virtud ciudadana afectan los derechos y el estatus de las minorías etnoculturales. Existen, por supuesto, tensiones potenciales entre ambas perspectivas.

Por una parte, quienes toman partido por el aseguramiento institucional de los derechos de las minorías se han mostrado suspicaces respecto de la apelación normativa a un modelo de ciudadanía ideal, dado que dicho modelo parecería significar la modelación de la visión doctrinaria y el sentido del autorrespeto individuales, de acuerdo con los dictados del sentido moral de la mayoría.

Por otra parte, quienes desean promover una concepción más robusta de la virtud cívica y la ciudadanía democrática, de manera frecuente, han mostrado su inconformidad respecto de los derechos de las minorías, alegando que éstos

dichas personas desplazadas de acuerdo con sus propios deseos y el impulso de planes de desarrollo que impactaran aquellos municipios con mayor conflictividad social resultado de la pluralidad religiosa. *Cfr.* Rivera Farfán, Carolina *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, *op. cit.*, p. 172.

¹¹⁶ *Cfr.* Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

no hacen sino representar el tipo de política de miras cortas e intereses egoístas que una teoría de las virtudes cívicas se esforzaría por superar.

En el caso del debate de la discriminación por motivos religiosos, estos puntos de vista encontrados han sido expresados, como se señaló, en los intentos infructuosos por encontrar una salida justa, por ejemplo, al problema del desplazamiento de personas a causa de la discriminación, exclusión y violencia que ellas experimentan en sus lugares de origen. De ambos lados de las mesas de negociaciones, se afirmó que, por una parte, los grupos de la disidencia religiosa no hacían más que fragmentar la cohesión social, y por la otra, que las demandas de reconocimiento de dichos grupos no eran sino una forma encubierta de promover sus intereses particulares.

El problema con esta tensión no resuelta es que, de alguna manera, y en aras de buscar márgenes de gobernabilidad, “en [regiones] socialmente convulsas y divididas económicamente por la marginación de buena parte de sus pobladores, las leyes nacionales y estatales se han utilizado discursivamente, más en la praxis los hechos han seguido otros caminos”.¹¹⁷

El aseguramiento de los así denominados derechos de las minorías se relaciona con un amplio rango de políticas públicas, garantías jurídicas y modificaciones constitucionales tendientes a que los grupos culturales puedan ejercer su diferencia en el contexto del Estado de derecho, la laicidad institucional y la pluralidad social.

Estos derechos significan un paso adicional para complementar a los derechos civiles y políticos que se vinculan con la ciudadanía ejercida en términos individuales; además, dichos derechos se subrayan con la intención de reconocer y ajustar las identidades particulares y necesidades de los grupos que integran, de manera precisa, el espectro de los pueblos y comunidades indígenas. Este debate muestra que las democracias liberales occidentales no

¹¹⁷ Rivera Farfán, Carolina *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, *op. cit.*, p. 352.

han dado respuesta adecuada a los desafíos planteados por la diversidad etnocultural.

En un principio, quienes tomaron partido por los derechos de las minorías etnoculturales se mostraron críticos respecto de la neutralidad de las instituciones y su ceguera frente a las diferencias que constituyen las identidades de las personas (*colour-blindness*, según la expresión en inglés). De acuerdo con este punto de vista, mientras que las instituciones pretenden actuar de manera imparcial y no realizan distinciones entre las personas que pertenecen a los grupos étnicos y quienes no los integran, en realidad dichas instituciones, de manera implícita, se orientan hacia el privilegio de la élite en el poder, creando una serie de cargas, barreras, estigmatizaciones y exclusiones que afectan a los integrantes de las minorías culturales.

En el caso de los grupos de la disidencia religiosa, lo anterior se puso de manifiesto en la forma que las autoridades públicas de las regiones conflictivas, como los municipios chiapanecos, tomaron partido por quienes profesaban un credo religioso idéntico al suyo propio, excluyendo de los servicios y colocando en situaciones de inseguridad a quienes les son indeseables a causa de una filiación religiosa alternativa.

En este sentido, la adopción de ciertos derechos de las minorías ayudaría a remediar la situación de desventaja en que se encontrarían estas personas de hecho y, en consecuencia, estos derechos promoverían la justicia y no constituirían privilegios inmerecidos o formas de ejercer la discriminación a la inversa.¹¹⁸

No obstante, este punto de vista crítico respecto de la neutralidad estatal, en fechas recientes, se ha visto complementado por la perspectiva que inaugura el

¹¹⁸ El término *discriminación a la inversa* (*reverse discrimination*) se ha usado en el debate sobre los derechos de las minorías para calificar como injustas las series de modificaciones institucionales orientadas a compensar a los grupos tradicionalmente discriminados por el daño inmerecido. Se ha dicho, en este sentido, que las generaciones en el presente no tendrían la obligación de asumir la carga que las generaciones anteriores depositaron sobre ellas al estigmatizar a ciertos grupos y lastras a ciertas personas con discriminaciones y exclusiones inmerecidas. Cfr. Pincus, Fred L., *Reverse Discrimination: Dismantling the Myth*, Nueva York, Lynne Rienner Publications, 2003.

debate sobre la ciudadanía y las condiciones para su ejercicio pleno en contextos democráticos y pluralidad. Así, el foco de atención no serían tanto las injusticias derivadas de ciertas prácticas y políticas públicas concretas, como la forma en que la defensa de los derechos de las minorías modifican la cultura política cívica de una comunidad.

Como ha señalado Michelangelo Bovero,¹¹⁹ el vocabulario de la democracia posee dos dimensiones contrapuestas, a saber, la descriptiva y la normativa; generalmente, cuando observamos la democracia como efectivamente es y la comparamos con los modelos ideales que de ella tenemos en mente, generalmente sucede la descalificación de la primera. ¿Cómo es posible –manteniendo como ideal normativo una imagen de la democracia como debiera ser de acuerdo a los valores igualitarios con que la asociamos– recuperar de manera crítica las prácticas y las instituciones de las sociedades reales que afirman tener un régimen democrático y continúan tolerando –y aun promoviendo– prácticas discriminatorias?

Sin duda, tendríamos que recurrir a un sentido alternativo al mencionado de la imagen *ideal* de la democracia, es decir, tendríamos que caracterizarla no como la meta deseable –aunque inalcanzable– para la organización de la convivencia, sino, más bien, como el *tipo ideal* que –en un sentido weberiano– nos permitiría reducir la complejidad del fenómeno estudiado y, a la vez, nos posibilitaría para analizar los valores implicados y las contingencias históricas a que responden.

La igualdad formulada en términos democráticos implica su correspondencia con una forma de gobierno donde todos los integrantes son considerados como iguales en lo tocante a la participación del poder político y al disfrute de los derechos fundamentales. Respecto de esta definición, el problema de la igualdad se plantea en relación con lo que significa pertenecer a una comunidad política. Ya sea que se considere el nacimiento en un territorio (para los extranjeros) o el rango de edad (para los menores), se aprecia en una

¹¹⁹ Cfr. Bovero, Michelangelo, *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Madrid, Trotta, 2002.

primera mirada que en un gobierno democrático no todos pueden participar en la toma de decisiones públicas. Cuando se define a un gobierno democrático como la forma de organización política que tiene en la base una Constitución que ordena el trato justo del conjunto de la ciudadanía, se avanza muy poco en la resolución de la ambigüedad respecto de quiénes merecen el reconocimiento político, ya que se afirmarí una tautología: son seres iguales todos aquellos que merecen una igual participación política por el hecho de vivir bajo el sistema legal que emana de una determinada Constitución.

Lo problemático, ahora se ve, es determinar cuáles son los prerequisites que debe poseer una persona para exigir y ejercitar su participación en la toma de decisiones políticas, es decir, para ser considerado como ciudadano. La democracia moderna ha disminuido el número de prerequisites para ejercer la ciudadanía y, con ello, tener una participación activa en el poder político. No ha cambiado, pues el contenido *político* de la noción de ciudadano, sino que más bien, se ha modificado es la noción *antropológica* de lo que significa ser una persona *capaz* y *digna* de participar en la vida política como ciudadano.

La consideración de la igualdad como sustantivo principal de la práctica política democrática, ha permitido a Bovero formular que su principio fundamental –en el sentido de presupuesto y piedra de toque irrenunciable en cualquier ordenamiento institucional– es el *individuo* como *sujeto de voluntad racional*. Un gobierno democrático debe poder ajustar las voluntades particulares heterogéneas en el sentido de una decisión política unívoca, pero no a cualquier costo.

Siempre debe mantenerse el principio democrático individual que implica una identificación de todos y todas en la decisión consensuada y que en el mismo proceso no se impida el acceso de ninguna persona al conjunto de los derechos constitucionalmente sancionados. En este sentido, se reconoce al individuo “la facultad exclusiva de la libertad como autonomía –que consiste

literalmente en ‘darse leyes a sí mismo’–, llamada también libertad positiva o política”.¹²⁰

La forma fundamental de expresión del vínculo entre los derechos fundamentales y la democracia se expresa en que –para la vida política institucionalizada– tales derechos con rango constitucional imponen límites a la legislación y, en consecuencia y si dichas instituciones son representativas, también a la democracia.

En este sentido, sólo las constituciones democráticas aseguran la aplicación universal de los derechos fundamentales y, al hacerlo, imponen límites y vínculos al contenido de las decisiones políticas que emanan de fuentes normativas que les están subordinadas. En el contexto de una democracia constitucional

[...] el poder del pueblo en la adopción de decisiones colectivas, suficiente, además de necesario, para caracterizar el concepto genérico de democracia, es un “poder limitado” [...] por los derechos fundamentales sancionados en las constituciones [...] que no pueden ser válidamente suprimidos, limitados o derogados por el mismo.¹²¹

Así, puede decirse que “lo que es *forma* de la democracia se vuelve *sustancia*, es decir, límite y vínculo de contenido, cuando ella se protege de sí misma”.¹²²

Lo anterior es así por tres razones.

Primero, porque los derechos fundamentales en una democracia constitucional –en oposición a las formas plebiscitaria o absoluta de la misma– limitan la actuación de los sujetos entre sí y en su interacción con los otros y, además, vinculan de una manera imparcial y equitativa a las instituciones y los ciudadanos. De no existir estos límites, la mayoría –como ocurre con las prácticas discriminatorias hacia las personas de los grupos religiosos disidentes en los pueblos y comunidades indígenas–, podría decidir la disolución de la

¹²⁰ Bovero, Michelangelo, *Una gramática de la democracia*, op. cit., p. 30.

¹²¹ Ferrajoli, Luigi, “Los fundamentos de los derechos fundamentales”, en Cabo, Antonio de y Gerardo Pisarello (eds.), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 344.

¹²² *Ibid.*

democracia política anulando en algunos sujetos estigmatizados por la discriminación la capacidad de autodeterminación en lo privado y lo público.

Segundo, una buena razón para llamar democráticos a los límites impuestos a la voluntad popular por los derechos fundamentales es que éstos son el parámetro más importante de la *igualdad jurídica*, la cual, como señaló Bovero, es el sustantivo más importante en la gramática del juego democrático. Los derechos fundamentales son, en principio, universalmente válidos, es decir, *para el conjunto de la ciudadanía* y no se protegen constitucional y exclusivamente para aquellos que temporalmente están en la cumbre del poder político como mayoría.

En los sistemas democráticos, existe una primacía de los derechos sobre los poderes fácticos, independientemente de si éstos –como en el caso de los grupos represores de las religiones disidentes en las comunidades indígenas– se alinean o representan la voluntad de la mayoría. El papel de los derechos fundamentales “es la tutela de los sujetos más débiles frente a la ley del más fuerte que regiría en su ausencia”.¹²³

Tercero –y más importante–, deben acentuarse los límites que impone la democracia constitucional porque así se retoma la idea normativa acerca de la superioridad del gobierno de las leyes frente al de los seres humanos –aunque el gobierno sea elegido democráticamente–; y, además, porque se reconoce la importancia de los límites jurídicos que deben ser impuestos a los derechos de autonomía.

Lo anterior significa que en un régimen político que ostenta el nombre de democrático nadie puede vender ni comprar el derecho al voto, a la libertad de expresión o a la salud. Debido a la indisponibilidad de los derechos fundamentales en un régimen constitucional riguroso, éstos se sustraen “a la autonomía política ejercida mediante el voto y la elección de representantes, mientras su carácter universal los sustrae a la autonomía privada, ejercida

¹²³ *Ibid.*, p. 347.

mediante actos de disposición de sus titulares”.¹²⁴ Por tanto, una Constitución hace de los derechos fundamentales el límite para su propia reforma y sólo admite la expansión de los mismos.

El desplazamiento forzado de personas a causa de su filiación religiosa ha puesto de manifiesto que la salud y estabilidad de las democracias contemporáneas no sólo depende de la administración imparcial de las instituciones políticas, sino también de las cualidades y actitudes cívicas de la propia ciudadanía y como ésta observa a las identidades nacionales, regionales, religiosas o étnicas que constituyen potenciales fuentes de conflicto; también se relaciona con la habilidad y disposición de las y los ciudadanos para pactar acuerdos justos de cooperación con quienes sostienen visiones comprensivas y religiosas diferentes y hasta localizadas en las antípodas; incluso, tiene que ver con su sentido de la moderación a la hora de realizar demandas de inclusión, reconocimiento y distribución de bienes y servicios que afectan a otras personas con peticiones similares.

Frente a este panorama, cabe plantear la siguiente pregunta: ¿de qué manera los derechos de las minorías afectan las virtudes y prácticas de la ciudadanía democrática? Se ha supuesto, de manera general, que los derechos de las minorías pueden tener un impacto negativo sobre las prácticas ciudadanas o inhibir la capacidad del Estado para promover la propia figura de la ciudadanía de manera efectiva.

Muchos teóricos afirman que los derechos de las minorías implican una *politización* de la condición étnica o religiosa, según sea el caso, y que cualquier medida destinada a proteger las especificidades culturales representa un perjuicio para la vida pública y la garantía universal de los derechos fundamentales.

Desde este punto de vista, y a la luz de los abusos con el tema de la identidad que se han manifestado desde todos los bandos enfrentados por los conflictos

¹²⁴ *Ibid.*, p. 349.

religiosos en las comunidades indígenas, las sociedades democráticas “deben evitar que las identidades étnicas se politicen, rechazando cualquier modificación legislativa o política pública de orientación multicultural que implique, de manera explícita, el reconocimiento público de los grupos étnicos”.¹²⁵

La razón de lo anterior es que los derechos y las libertades constitucionalmente sancionadas constituyen la defensa de los individuos frente a los abusos de autoridad o de terceros –incluidas las prácticas discriminatorias–, y que muchas veces estas formas de injusticia se producen en el propio seno de la comunidad donde una persona ha nacido. Si en comunidades conflictivas como los municipios chiapanecos se garantizará de manera universal el derecho de las personas a la libertad religiosa y el derecho a la seguridad de sus vidas y bienes, entonces no habría necesidad de plantear medidas especiales para devolverles su calidad de vida y la tranquilidad de que no serán vulneradas en sus lugares de origen.

¹²⁵ Kymlicka, Will y Wayne Norman, “Citizenship in Cultural Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts”, en Kymlicka, Will y Wayne Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 10 (la traducción es mía).

CAPÍTULO 4: ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES QUE GENERAN LA DISCRIMINACIÓN Y ALTERNATIVAS DE INCLUSIÓN, EN EL CASO DE LAS PERSONAS QUE PROFESAN EL CULTO A LA MUERTE

Uno de los elementos distintivos de la transición democrática mexicana –cuyo inicio es posible remontar al año 1968 y a las demandas de garantía de los derechos políticos y las libertades individuales que abanderó el movimiento estudiantil de aquellos años– es la creación de un nuevo ambiente social en el que viejos problemas que permanecían naturalizados y/o invisibilizados –como la discriminaciónn– se volvieron objeto de debate y de traducción institucional con el propósito de lograr la igualdad real de oportunidades y de trato.

Así, a partir de 1968,

[...] se abrió paso a la tolerancia, a un trato recurrente y sistemático entre las fuerzas políticas; ese contacto consuetudinario entre pensamiento y fuerzas distintas aclimata la pluralidad, propicia el diálogo, el intercambio y desdemoniza a los interlocutores.¹²⁶

Este nuevo clima de apertura política, reconocimiento de la diversidad y valoración de las reformas institucionales que propiciaran el ejercicio pleno de las libertades ciudadanas fue el que permitió, entre otros resultados, la localización del Estado como actor principal en el combate de la discriminación. Así quedó reconocido, de manera precisa, en la reforma constitucional del año 2001 que permitió la inclusión de la cláusula antidiscriminatoria en el Artículo Primero y, también, en la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003) que la reglamentó. Incluso existiendo el reconocimiento político y social de la brecha de desigualdad entre las personas que viven en México y su relación directa con los estereotipos y prejuicios discriminatorios que cancelan el acceso a derechos, el consenso que condena a la discriminación se rompe frente a algunas de sus manifestaciones concretas.

¹²⁶ Becerra, Ricardo *et. al.*, *La mecánica del cambio político*, México, Cal y Arena, 2000, p. 41.

Mientras que el conjunto de la sociedad mexicana estaría de acuerdo en que el Estado mexicano debe tutelar la lucha contra la discriminación que afecta a las personas con discapacidad, los niños y las niñas y las personas adultas mayores, existen voces que no demandarían la misma acción pública para beneficiar a las personas que integran los grupos de la diversidad sexual y a quienes profesan una religión diferente a la mayoría católica. En este sentido,

[...] el aparente conflicto entre la protección universal contra la discriminación postulada para toda persona y las protecciones específicas para ciertos grupos debería disolverse bajo la consideración de que el derecho a la no discriminación, siendo de todos, es más urgente y hasta imprescindible para los grupos que viven una situación de desventaja inmerecida.¹²⁷

Los grupos religiosos no mayoritarios y las personas con una preferencia sexual diferente a la heterosexual son, quizá, los colectivos menos tomados en cuenta para el diseño y operación de las políticas públicas y modificaciones legislativas que traten de revertir la discriminación. Esto es así en razón de que, para el caso de la sociedad mexicana, un elemento de cohesión social lo constituyen las formas de vida compartidas –las doctrinas comprensivas, sean *razonables* o no, utilizando el término de John Rawls– que se supone son el resultado de una elección consciente y razonada que orienta a la mayor parte de la población hacia una práctica religiosa privilegiada –la católica– y hacia una forma de relación sexoafectiva predominante –la heterosexual.

Quienes no practican el catolicismo o constituyen una familia nuclear tradicional, por lo tanto, estarían debilitando la cohesión que da identidad a la comunidad política mexicana. La discriminación que experimentan estas personas, y que se relaciona con el ejercicio de las libertades consagradas constitucionalmente de culto y de conformación de vínculos familiares, puede verse, desde este punto de vista, como el resultado de la identificación de la ciudadanía con una cierta filiación doctrinaria o ética que vuelve disidentes e indeseables a quienes no se avienen a dicha filiación.

¹²⁷ Rodríguez Zepeda, Jesús, *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2004, p. 27.

Así, cabe apuntar que todavía es una materia pendiente para elevar el rendimiento de las instituciones democráticas mexicanas, disociar la figura de la ciudadanía de una identidad cultural y ética particular –sea religiosa o de conducta sexual–, así como garantizar de manera universal los derechos asociados a dicha figura.

En el caso mexicano, ocurre que, al suponerse que lo correcto es ser católico y heterosexual, se discrimina y se naturaliza el trato desigual a quienes se apartan de este canon de conducta. Además, al asumirse que dicha conducta es producto de una elección consciente y razonada, la mayor parte de la sociedad que discrimina a estas personas utiliza como justificación el argumento en el sentido de que ellas deben hacerse cargo de las consecuencias de dichas orientaciones valorativas.

En este sentido, se pasa por alto el hecho de que una persona que nace en el contexto de una sociedad predominantemente católica, como la mexicana, será educada en los valores y prácticas que define esta religión, siéndole muy difícil a ella considerar la posible afiliación a otros cultos religiosos.

Así como se supone la identificación con ciertos símbolos y rituales cívicos que expresarían la lealtad ciudadana frente a sus instituciones, también se toma como premisa para la constitución de la identidad nacional el elemento de filiación católica. Debe señalarse que la educación en el contexto de los valores católicos, al menos en el caso mexicano, no sólo supone la familiarización de la persona practicante con sus doctrinas escatológicas y explicaciones sobre el sentido y valor de la vida humana, sino también la interiorización de aquellos prejuicios discriminatorios hacia quienes poseen una fe diferente.

No ser católico ni heterosexual, desde este punto de vista, se considera una forma de atentar contra la unidad de la comunidad y, por tanto, de poner en peligro la subsistencia de los valores y prácticas que la mayor parte de la sociedad asume como parte de su tradición de manera acrítica.

Para el propósito de analizar las posibles manifestaciones y escenarios de la discriminación hacia las personas que practican el culto a la Santa Muerte –el de más reciente visibilidad a causa de la polarización social que genera–, se procederá en tres etapas. Primero, se analizará la percepción social y los prejuicios asociados a los grupos religiosos emergentes, que los hacen aparecer como fuente de conflictividad social. En un segundo momento, se revisará el contexto de inseguridad que coloca a las y los practicantes del culto a la Santa Muerte en una situación de vulneración a causa de sus creencias y el rechazo social que éstas generan. En un tercer momento, se reafirmará al laicismo como el valor que, traducido institucionalmente, permite el acomodo social de los cultos emergentes y el ejercicio de la libertad religiosa de las personas que los practican de manera segura y sin discriminación.

4. 1. La discriminación hacia los grupos religiosos emergentes y su caracterización como fuente de conflictividad social

La discriminación por orientación religiosa, como se ha venido señalando en los capítulos precedentes, constituye una de las prácticas más comunes en la sociedad mexicana y, de manera paradójica, la que menos visible resulta y la que genera menos denuncias por violación de los derechos fundamentales de estas personas frente a las instancias correspondientes.

Resulta significativo que ambas formas de discriminación –la que se refiere a la orientación religiosa y a la preferencia sexual– se vuelvan visibles cuando se relacionan con hechos violentos o cuando se insertan en la sección de nota roja de los periódicos. Y es que, al suponerse que el valor moral de estas personas es menor a causa de su disidencia respecto de la cultura mayoritaria, parece que también se las coloca en espacios donde las agresiones hacia ellas resultan invisibles y hasta merecidas.

Así ha ocurrido, por ejemplo, con el caso de la visibilidad que los medios de comunicación masiva han dado al fenómeno del culto a la Santa Muerte, cuyos practicantes son presentados y presentadas como presuntos y presuntas

participantes en hechos de sangre, relacionados con el narcotráfico y otras redes del crimen organizado. Como señaló Hannah Arendt, de manera irónica y a propósito de la discriminación hacia las personas judías durante la Segunda Guerra Mundial, la única forma en que las y los disidentes religiosos se volvieron significativos para el Estado fue cuando ingresaban a la cárcel acusados de cometer algún delito.¹²⁸

En este sentido, cabe señalar que, aunque el Estado mexicano, para preservar su neutralidad valorativa, no tiene la facultad para promover la proliferación de ciertos valores religiosos o prácticas sexuales, esta institución si está obligada a garantizar la seguridad en los espacios fundamentales de la vida social para que el conjunto de la ciudadanía ejerza sus libertades de culto y sus derechos sexuales y reproductivos.

Lo anterior debe ocurrir, por supuesto, sin interferencia de terceras instancias – sean éstas públicas o privadas– e, incluso, a contracorriente del consenso que las medidas para garantizar las libertades religiosa y sexual puedan o no generar entre la ciudadanía. Como ha señalado Miguel Carbonell, las garantías constitucionales constituyen un *coto vedado* de derechos y libertades que no están sujetos a la negociación política y que, en consecuencia, no dependen de la popularidad o rechazo de sectores más o menos amplios de la población.¹²⁹ En el caso particular del culto a la Santa Muerte, incluso si la mayoría de la sociedad es contraria a la permanencia de esta fe en la vida pública, nadie tiene la autoridad para restringir el derecho a la libertad religiosa o ejercer cualquier forma de violencia o discriminación sobre estas personas.

México es un país cada vez más plural, donde las manifestaciones públicas de la diversidad valorativa son más frecuentes y también cada vez más común el

¹²⁸ Arendt señala lo siguiente: “El origen judío, sin connotaciones religiosas y políticas, se convirtió en todas partes en una cualidad psicológica, se tornó ‘judeidad’ y desde entonces pudo ser considerado solamente dentro de las categorías de la virtud o del vicio. Si es cierto que la ‘judeidad’ no podría haber sido pervertida en vicio interesante sin un prejuicio que la considerara delito, también es cierto que tal perversión fue posible gracias a aquellos judíos que la estimaban una virtud innata”. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 137.

¹²⁹ Carbonell, Miguel, *Los derechos fundamentales en México*, Miguel Ángel Porrúa editor, 2005.

reconocimiento de personas que no sólo disienten de la religión católica mayoritaria sino quienes, además, integran cultos que se tienden a denominar como *sectas*. De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, una secta es a) el conjunto de seguidores de una parcialidad religiosa o ideológica, b) la doctrina religiosa o ideológica que se diferencia o independiza de otra, o c) el conjunto de creyentes en una doctrina particular de fieles que el hablante (de la lengua española) considera falsa.¹³⁰ De este modo, la mayoría católica en un país como México excluiría, por simple proporción numérica, a una pluralidad de sectas que siempre se encuentran en condiciones de asimetría y desventaja respecto del culto dominante. En este sentido, puede apuntarse lo siguiente:

Las sectas suelen surgir como grupos o clases en desventaja, conduciendo y encubriendo a sus integrantes a alterar el orden social tradicional mediante una conversión ideológica; por este hecho, las sectas se convierten en grupos sui generis para exponer la inconformidad de los oprimidos, los cuales se sienten en un estado de dominación permanente. Asimismo la palabra secta también se usa como arma para descalificar a priori a “los otros”, los de la ideología religiosa diferente, indistintamente de su trayectoria social sea inocua o hasta positiva, también se utiliza como falacia de etiqueta, y coloca un estigma que fomenta la intolerancia religiosa, y evita a las religiones tradicionales mayoritarias, el trabajo de refutar con argumentación serias, las posturas ideológicas de otros grupos que tienen el mismo derecho de ejercer la libertad de creencia y propagar sus propuestas.¹³¹

Como se ha señalado de manera constante en el debate sobre la no discriminación como un derecho fundamental, el lenguaje con que una comunidad se refiere a los grupos tradicionalmente excluidos constituye la primera fase en la cancelación de derechos y oportunidades. Los estereotipos y los prejuicios tienen una expresión lingüística inmediata que, de manera implícita, coloca a ciertas personas en posiciones de subordinación, desventaja e inseguridad.¹³²

¹³⁰ Sitio electrónico de la Real Academia Española de la Lengua: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=secta. Fecha de consulta: 17 de septiembre de 2009.

¹³¹ Gutiérrez Bribiesca, Mario, *El culto a la Santa Muerte... Otro rostro de la religiosidad popular*, Tesis de Licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2005, p. 47.

¹³² Cfr., Islas Azaïs, Héctor, *Lenguaje y discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2005.

En el caso de los grupos religiosos que no se alinean con la mayoría católica, su denominación como *sectas* no sólo se refiere a una condición numérico-descriptiva, sino que lleva implícita la carga de la disidencia, de la elección a contracorriente de la mayoría que estas personas habrían realizado y que, por tanto, ellas representan un elemento de peligro para la cohesión social.¹³³

La visibilidad de los grupos que se consideran de la disidencia religiosa respecto del catolicismo imperante en México, no siempre alcanza a los debates sobre derechos fundamentales o se integra en la agenda política para el diseño de modificaciones legislativas o políticas públicas destinadas, no a promover sus valores doctrinarios particulares, sino a garantizar su seguridad.

4. 2. El estado de vulneración en que se encuentran las y los practicantes del culto a la Santa Muerte

En el caso de las personas practicantes del culto a la así denominada Santa Muerte, su visibilidad en el espacio público está relacionada con la carga semántica negativa que sobre ellas deposita el concepto de *secta*. Como ha señalado Roberto Blancarte, no sólo se les considera un elemento pernicioso que debilita la pretendida unidad católica del pueblo mexicano, sino que también se les asocia con conductas contrarias a la ley, dado que en el imaginario social este culto se presenta como propio de bandas del crimen organizado.¹³⁴

De este modo, el culto a la Santa Muerte se ha vuelto visible para la sociedad mexicana en la medida que es motivo de conflicto entre quienes lo profesan y quienes defienden la prevalencia del culto católico; entre quienes erigen los altares públicos para venerar la efigie de la muerte y quienes los consideran

¹³³ Por esta razón, por ejemplo, el vocabulario del Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación se refiere a los grupos religiosos no católicos simplemente como grupos religiosos, evitando cualquier alusión a su debilidad numérica y, por lo tanto, realizando un esfuerzo por modificar los términos con que se aplican las protecciones a estas personas. *Cfr.* Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, *Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación 2006*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.

¹³⁴ *Cfr.* Blancarte, Roberto, "Santas Muertes vs. Cristos monumentales", *Milenio Diario*, 22 de enero de 2008.

una agresión por el simple hecho de representar algo que les desagrada –la idea de nuestra mortalidad–; entre quienes consideran que es legítimo preferir una opción religiosa disidente cuando el catolicismo no les da respuestas a su preguntas existenciales fundamentales y quienes afirman su derecho –por el hecho de ser mayoría– a constituirse como administradores del espacio público y la aceptación o no de cultos religiosos alternativos.

El caso del culto a la Santa Muerte, así, resulta paradigmático “de las dificultades que tienen los nuevos cultos y movimientos religiosos para establecerse en el país y desarrollar una actividad religiosa cotidiana, normal, sin ataques o discriminación”.¹³⁵ Lo problemático, para Blancarte, no es sólo la hostilidad frente a los cultos emergentes distintos del católico, sino la expresión que dicha hostilidad da a una comprensión generalizada de la ciudadanía en términos *cuasi* tribales.¹³⁶ La hostilidad frente al fenómeno de la Santa Muerte, “también y sobre todo, muestra la enorme carga cultural, generalmente católica, con la que juzgamos a todo lo que es distinto”.¹³⁷

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Hannah Arendt se refirió a la idea de comprensión de la ciudadanía en términos tribales, de manera particular, en el contexto del totalitarismo nazi, cuando ciertos colectivos –personas judías, con discapacidad, disidentes políticas o gitanas, entre otras– fueron despojados, primero, de su carácter humano a través de la propagación de prejuicios discriminatorios – como el antisemitismo–; posteriormente, esas mismas personas, unas que se opero un movimiento de naturalización y legitimación de un trato violento y discriminatorio hacia ellas, fueron despojados de sus derechos ciudadanos. Lo que llama la atención a Arendt es la manera en que una característica de las comunidades políticas que toleran la existencia de desigualdades asociadas a prejuicios discriminatorios es su comprensión de la cohesión social en términos organicistas, es decir, como si lo que diera identidad y sentido compartido a dicha comunidad fuera un origen racial o cultural, o la profesión de una doctrina religiosa, comunes. Esta última tendencia identificaría a la comunidad política no con un espacio artificialmente creado para el logro de consensos entre quienes son diversos por definición, sino con una tribu cerrada que está autorizada a perseguir y prohibir la disidencia étnica religiosa o cultural a causa de la peligrosidad que representa para el cuerpo orgánico social. De acuerdo con Arendt, en el contexto de la política democrática, “no es importante el hecho de que se considera a Dios o a la Naturaleza como origen de un pueblo; en ambos casos, sea como fuere exaltada la reivindicación del pueblo propio, los pueblos son transformados en especies animales [...] Un ‘pueblo divino’ vive en un mundo en el que es el perseguidor nato de todas las especies más débiles o la víctima nata de todas las especies más fuertes”. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 307. Cabe señalar que, frente a esta comprensión tribal de la ciudadanía, Arendt reivindica el *derecho a tener derechos* como la cláusula normativa que debería estar jurídicamente tutelada para que todas las personas –con independencia de sus características particulares o los prejuicios discriminatorios que sobre ellas se ciernan– puedan acceder al conjunto de los derechos constitucionalmente garantizados, sin discriminación.

¹³⁷ Blancarte, Roberto, “Santas Muertes vs. Cristos monumentales”, *op. cit.*

El culto a la Santa Muerte se ha vuelto objeto de atención para la opinión pública, sobre todo, a partir de las agresiones que sus practicantes han recibido en fechas recientes, que incluyen desde la destrucción de altares por parte de las personas que habitan cercanas a éstos y la negación de servicios básicos por parte de las autoridades, hasta la persecución judicial a causa del estigma de delincuencia y criminalidad que pesa sobre dichos practicantes. En muchos casos, las autoridades encargadas de garantizar el orden y la seguridad actúan de manera discrecional, no ejerciendo la responsabilidad pública por la que fueron investidos, sino actuando como feligreses de un culto –el católico– que consideran se encuentra amenazado por las manifestaciones públicas de los cultos disidentes.

Quizá la mayor parte de las y los habitantes de las regiones donde se han presentado las agresiones hacia los practicante del culto a la Santa Muerte estén de acuerdo en su carácter nocivo. No obstante, la función de las leyes y los funcionarios de un Estado laico es “garantizar que cada quien, siempre y cuando no afecte derechos de terceros o el orden público, pueda practicar con libertad sus creencias”.¹³⁸

4. 3. La discriminación hacia el culto a la Santa Muerte: una revisión desde la normatividad nacional que permite el registro constitutivo de las asociaciones religiosas emergentes

Por todo lo señalado hasta este momento, habría que describir algunas de las tensiones presentes en la normatividad nacional que reconoce a las asociaciones religiosas, y de cuya aplicación se encarga la Dirección General

¹³⁸ *Ibid.* Blancarte, para realizar esta afirmación, documenta el caso del conflicto que generó en Tultitlán, Estado de México, el inicio de la construcción de una figura de culto a la Santa Muerte de 22 metros de alto, a principios del 2009. El hecho provocó la ira de las y los vecinos de la comunidad, y la actuación arbitraria de la autoridad que les negó a las y los practicantes de este culto el permiso de construcción, mismo que sí se había concedido poco tiempo antes a una Iglesia católica en Torreón, Coahuila, para levantar un Cristo monumental en esa localidad, con el apoyo de los vecinos. Blancarte se pregunta si las autoridades habrían detenido la construcción del Cristo monumental si éste hubiera incomodado a alguna persona practicante del Islam o, simplemente, a una persona atea. La respuesta que él da es negativa, y muestra la discriminación que experimentan los practicantes e cultos emergentes en un contexto como el mexicano.

de Asociaciones Religiosas dependiente de la Secretaría de Gobernación. En los Artículos 3º, 4º, 5º, 24, 27 y 130 constitucionales se consagran las líneas directrices para el ejercicio de la libertad de culto, a saber: la separación entre las instituciones estatal y eclesiástica, la igualdad y la autonomía de las asociaciones religiosas, la libertad de creencia ejercida a título individual, así como la laicidad del Estado.

De manera particular, el Artículo 130 constitucional consagra la posibilidad, en el caso de las iglesias y asociaciones religiosas y, también, en relación con las entidades independientes al interior de las propias iglesias, de ser reconocidas en cuanto a su personalidad jurídica, una vez que obtengan el registro ante la propia Secretaría de Gobernación.

La reglamentación de estos contenidos constitucionales, para efectos del reconocimiento de las asociaciones religiosas, está dada por la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, vigente desde el 16 de julio de 1992.¹³⁹ El Reglamento de esta Ley, por su parte, está vigente desde el año 2003, y establece que corresponde a la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación la aplicación, sin discriminación, de la política del Estado mexicana en materia de libertad religiosa, con el propósito específico de

[...] cumplir y a hacer cumplir la ley sin distinciones entre autoridades y gobernados, así como [...] estimular una renovada cultura de la legalidad donde la ley y las instituciones sean la vía privilegiada para ordenar la coexistencia entre ciudadanos.¹⁴⁰

Como ha señalado el filósofo alemán Jürgen Habermas, la importancia de la ley positivamente sancionada consiste en establecer una mediación entre su orientación normativa de carácter universal y las condiciones sociológicas de su aplicación. Así, surge la necesidad “de organizar en forma de derecho legítimo el propio poder político, al que se recurre para imponer el derecho (y

¹³⁹ Sitio electrónico de la Biblioteca de Legislación y Jurisprudencia del Instituto de Investigaciones Filosóficas: <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/25/default.htm?s=>. Fecha de consulta: 30 de septiembre de 2009.

¹⁴⁰ Secretaría de Gobernación, *Principales preguntas de las asociaciones religiosas*, México, Dirección General de Asociaciones Religiosas, 2007, p. 6.

para aplicar [de manera autoritaria] el derecho y al que el derecho debe su positividad".¹⁴¹

Lo anterior significa que, una vez que la Ilustración formuló el derecho de libertad religiosa para ser ejercido en términos individuales y, al mismo tiempo, asignó al Estado el deber de mantener su neutralidad valorativa respecto de la esfera de la moralidad particular y adoptar una orientación neutral en el ejercicio de sus funciones públicas y de administración del derecho y las instituciones subordinadas, entonces, el propio Estado debe generar los espacios legales para el reconocimiento de la existencia de la pluralidad religiosa en el territorio que administra.

Por esta razón, para el caso mexicano, se reconoce, a través de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y su Reglamento, la posibilidad de que las asociaciones religiosas obtengan su reconocimiento jurídico y, en consecuencia, derechos y obligaciones que la propia ley establece. Debe señalarse que el reconocimiento público de las asociaciones religiosas representa un paso en relación con la garantía tanto de la libertad religiosa como de la laicidad del Estado, en la medida que dicho reconocimiento inaugura el espacio de seguridad para la profesión de los cultos religiosos diversos, sin establecer jerarquías o tolerar discriminaciones entre éstos y respecto de las interferencias de terceros, sean instancias públicas o particulares.

La Secretaría de Gobernación está facultada por el marco normativo anteriormente señalado para otorgar el registro constitutivo a las asociaciones religiosas que así lo soliciten y cumplan con los requisitos señalados tanto por la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público como por su Reglamento. Para obtener este registro, las asociaciones religiosas deben acreditar: 1) que su actividad preponderante es la observancia, práctica, propagación o instrucción de una doctrina religiosa; 2) que demuestren el ejercicio de su culto en el país, al menos, por un período anterior de cinco años y que el credo se ha

¹⁴¹ Habermas, Jünger, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 101.

afianzado entre la población y cuenta con un domicilio en el territorio nacional; 3) contar con un patrimonio material adecuado para el ejercicio de su culto; 4) que cuentan con los estatutos en los términos que define el párrafo segundo del Artículo 6^o¹⁴² de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y 14 de su Reglamento,¹⁴³ y 5) la exhibición de convenio de extranjería, en cumplimiento a lo dispuesto en la fracción I del Artículo 27 constitucional.¹⁴⁴

Es en relación con este catálogo de requisitos que las así denominadas sectas, como usualmente se hace referencia al culto a la Santa Muerte, han denunciado la discriminación que les impide obtener el registro y mantenerlo y en consecuencia, colocarse en igualdad de circunstancias respecto de los otros cultos que integran la diversidad religiosa en México. Como se ha señalado a propósito de otros colectivos discriminados, la invisibilidad de los grupos religiosos que no constituyen la mayoría en la sociedad mexicana

¹⁴² El referido Artículo señala lo siguiente: “Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro constitutivo ante la Secretaría de Gobernación, en los términos de esta ley [...] Las asociaciones religiosas se registrarán internamente por sus propios estatutos, los que contendrán las bases fundamentales de su doctrina o cuerpo de creencias religiosas y determinarán tanto a sus representantes como, en su caso, a los de las entidades y divisiones internas que a ellas pertenezcan. dichas entidades y divisiones pueden corresponder a ámbitos regionales o a otras formas de organización autónoma dentro de las propias asociaciones, según convenga a su estructura y finalidades, y podrán gozar igualmente de personalidad jurídica en los términos de esta ley [...] Las asociaciones religiosas son iguales ante la ley en derechos y obligaciones”.

¹⁴³ El referido Artículo señala lo siguiente: “Los estatutos de las asociaciones religiosas deberán contener, al menos: [...] I. Denominación y domicilio de la asociación religiosa de que se trate; [...] II. Las bases fundamentales de su doctrina o cuerpo de creencias religiosas, mismas que podrán presentarse conjunta o separadamente a los estatutos; [...] III. Su objeto; [...] IV. Lo relativo a su sistema de autoridad y funcionamiento, las facultades de sus órganos de dirección, administración y representación, así como la vigencia de sus respectivos cargos; [...] V. Los requisitos que se deben cubrir para ostentar el carácter de ministro de culto y el procedimiento para su designación, y [...] VI. Lo que determinen en cuanto a los derechos y obligaciones de los representantes y de los asociados, en su caso”. Sitio electrónico de la Dirección de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación: http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/SDGAR05-MN/2-3_Reglamento_LARCP.PDF. Fecha de consulta: 25 de septiembre de 2009.

¹⁴⁴ El referido Artículo señala lo siguiente: “Sólo los mexicanos por nacimiento o por naturalización y las sociedades mexicanas tienen derecho para adquirir el dominio de las tierras, aguas y sus accesiones o para obtener concesiones de explotación de minas o aguas. El Estado podrá conceder el mismo derecho a los extranjeros, siempre que convengan ante la secretaria de relaciones en considerarse como nacionales respecto de dichos bienes y en no invocar, por lo mismo, la protección de sus gobiernos por lo que se refiere a aquellos; bajo la pena, en caso de faltar al convenio, de perder en beneficio de la nación, los bienes que hubieren adquirido en virtud del mismo. en una faja de cien kilómetros a lo largo de las fronteras y de cincuenta en las playas, por ningún motivo podrán los extranjeros adquirir el dominio directo sobre tierras y aguas”. Sitio electrónico de la Biblioteca Jurídica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM: <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/28.htm?s=>. Fecha de consulta: 3 de octubre de 2009.

representa una condición de posibilidad para la negación de oportunidades y derechos.

La inexistencia de un reconocimiento jurídico que tutele derechos y también asigne obligaciones a las iglesias minoritarias en relación con la convivencia pacífica, el diálogo ecuménico y la educación de su feligresía en el respeto y la tolerancia de quienes piensan diferentes, constituye un elemento de discordia y de injusticia para la comprensión de la sociedad mexicana como un esquema justo de cooperación. Así, lo cierto es que las cada vez más numerosas solicitudes de registros por parte de los grupos religiosos muestran “la enorme pluralidad de expresiones religiosas, así como el derecho de la mayor parte de ellos de estar registrados por la Secretaría de Gobernación y de contar, por lo tanto, con los derechos y obligaciones que les otorga la ley”.¹⁴⁵

De hecho, el registro de la así denominada Iglesia Católica Tradicional MEX-USA –practicante del culto a la Santa Muerte– fue cancelado durante el año 2005, por considerarse que la representación de la muerte como figura de culto principal y con ropajes femeninos, la promoción de la muerte como valor vertebrador del culto, así como la ausencia de presencia amplia en la historia y la sociedad mexicanas, desvirtuaban los estatutos que originalmente había registrado esta asociación religiosa frente a la Secretaría de Gobernación.¹⁴⁶

Las consecuencias de esta cancelación de registro constitutivo fueron diversas y todas apuntan al debilitamiento de la presencia pública y la estigmatización con prejuicios discriminatorios en el caso de las y los practicantes del culto: la imposibilidad de sus dirigentes para integrar patrimonio propio; la cancelación de la personalidad jurídica que les permitiera celebrar actos jurídicos; la prohibición de realizar solicitudes para el ingreso al país de ministros del mismo oculto de origen extranjero; así como la prohibición explícita de presentarse a los medios masivos de comunicación –ya sea en tiempo comprado o en foros de discusión con propósitos de divulgación–, incluso cuando se trate de debatir

¹⁴⁵ Blancarte, Roberto, *Sexo, religión y democracia*, México, Planeta, 2008, p. 43.

¹⁴⁶ Cfr. Becerril Romero, Lucía Denisse *et. al.*, *La Santa Muerte: una gran protectora*, Tesis de Licenciatura, México, Facultad de Estudios Superiores-Aragón-UNAM, 2008.

cuestiones de interés social y no necesariamente relacionadas con la difusión de la doctrina religiosa. De manera concreta, además, cabe señalar que la pérdida del registro constitutivo significó la cancelación para dicha Iglesia del permiso para edificar una catedral en Pedro Escobedo, Querétaro.¹⁴⁷

A la vista de estas evidencias que apuntan hacia un tratamiento desigual y perjudicado del culto a la Santa Muerte y que, por tanto, muestran que los prejuicios discriminatorios han tenido como consecuencia la cancelación de derechos y oportunidades para las personas lo practican, vale la pena revisar la vigencia de los requisitos enlistados en la normatividad vigente para que los grupos religiosos obtengan su registro condicionado. También, es pertinente hacer un análisis sobre la forma en que la interpretación de estos requisitos tiene mucho que ver con el predominio de la normalidad del credo católico y con la existencia de prejuicios que consideran como subordinadas y de menor valía a las personas que disienten de este culto y adoptan uno que podría considerarse como disidente.

Como ha señalado Roberto Blancarte, algunos funcionarios y funcionarias que se encargan de aplicar y vigilar la normatividad en materia religiosa, razonan antes como católicos y católicas que como defensores del Estado laico, la neutralidad estatal y los derechos de la ciudadanía sin discriminación.¹⁴⁸

En relación con el primero de los requisitos para otorgar el registro constitutivo a las asociaciones religiosas –el que se refiere a la evidencia en el sentido de que éstas no realizan otra actividad distinta del estudio y la propagación de una cierta doctrina comprensiva–, cabe señalar que sobre las y los practicantes del culto a la Santa Muerte se deposita el prejuicio que las y los hace aparecer como integrantes de redes criminales que subordinan sus creencias al ejercicio de actividades al margen de la ley. De acuerdo con la percepción popular, quienes profesan este culto lo hacen como parte de los rituales y prácticas que, en su lectura de la relación con la trascendencia y el valor de la vida humana, tendrían como objetivo demandar protección para cometer crímenes e

¹⁴⁷ Arvizu, Juan, “Cancela Segob Iglesia de la Santa Muerte”, *El Universal*, 30 de abril de 2005.

¹⁴⁸ Cfr. *Supra*, nota 7.

impunidad frente a los órganos encargados de procurar justicia.

Así, mientras que las religiones mayoritarias ensalzarían el valor de la vida humana bajo cualquier circunstancia, el culto a la Santa Muerte explícitamente reconocería la subordinación de las vidas individuales a los imperativos de la utilidad y la reproducción de las redes informaciones de poder que se asocian con el crimen organizado. Evidentemente, aunque deben existir practicantes de este culto que abrazan esta visión doctrinaria, generalizar un prejuicio con contenido discriminatorio para negar el registro a este grupo implica una cancelación de derechos como resultado de una percepción estereotipada y prejuiciada. Poco se dice, en cambio, de una de las premisas del culto a la Santa Muerte, a saber, que el tramo final de la vida es el que iguala y permite apreciar que, al margen de las desigualdades sociales y de clase, todos y todas somos portadores de los mismos deseos y necesidades.¹⁴⁹

En relación con el requisito del arraigo, la presencia y la permanencia del domicilio del culto en la República Mexicana durante, al menos, cinco años anteriores a la solicitud de registro constitutivo, puede decirse que las y los practicantes del culto a la Santa Muerte han sido colocados en una posición no sólo de invisibilidad, sino también de ocultamiento y asimilación. De hecho, aunque los resultados de investigaciones antropológicas serias afirman que la muerte como objeto de veneración tiene fuerte presencia nacional desde la época colonial, las autoridades se han rehusado a aceptar esta evidencia.¹⁵⁰

Al ser una religión perseguida por las y los practicantes del culto mayoritario, muchas personas tienen que ocultar su credo, de lo contrario se arriesgan a

¹⁴⁹ Es bien conocida la relación de culto que la sociedad mexicana ha establecido con la muerte desde la época prehispánica hasta nuestros días. En el imaginario colectivo, las prácticas prehispánicas, las católicas y ciertos rasgos panteístas de algunos cultos indígenas producen un crisol en el que se venera a la muerte, se le teme, pero también se le aprecia como una instancia que iguala a las existencias particulares. Esta sincronía de influencias y tiempos históricos está muy bien explicitada en *Macario*, la película mexicana dirigida por Roberto Gavaldón en 1959.

¹⁵⁰ Becerril Romero, Lucía Denisse *et. al.*, *La Santa Muerte: una gran protectora*, *op. cit.*, p. 115. Las autoras de esta tesis citan las investigaciones de la antropóloga Katia Perdígón, usadas para apelar la decisión de la Secretaría de Gobernación en el sentido de cancelar el registro a la Iglesia Católica Tradicional MEX-USA. Además, debe señalarse que la propia Iglesia proclamó el 15 de agosto de 2003 como Día Nacional de la Santa Muerte, frente a una multitud calculada de 5000 personas en la Ciudad de México.

que se les cancelen servicios públicos, sean víctimas de agresiones u objeto de burla y escarnio cuando asisten a escuelas u otras actividades sociales. El problema, para ellas y ellos, no consiste tanto en hacerse de un patrimonio y acondicionar los espacios físicos para el ejercicio de su culto, sino en que dichas instalaciones permanezcan a salvo de las agresiones y la destrucción de quienes, por pertenecer a la religión católica mayoritaria, se sienten autorizados y autorizadas a anular su presencia pública.¹⁵¹

La sensación de ser colocadas en una situación de potencial peligro, que las obliga a mantener su culto en la clandestinidad, la tienen estas personas no sólo a causa de la exclusión de los circuitos sociales y las prácticas colectivas que garantizan el autorrespeto como bien socialmente constituido; más bien, estas personas saben que existe una potencial amenaza de que la violencia y las humillaciones sobre sus bienes, integridad física y material se concrete en el corto plazo.

Por eso, como ha ocurrido con otras religiones a lo largo de la historia, la disyuntiva entre la integración y la asimilación de los practicantes del culto a la Santa Muerte, en ocasiones, la resuelven ellos y ellas apelando a una tercera opción: la invisibilidad deliberada, la reserva del culto para el momento en que se está con personas afines, la negación de la propia fe ante las y los demás, cuando ellos y ellas representan una amenaza para la seguridad.¹⁵² Por todas

¹⁵¹ Se han documentado exhaustivamente las agresiones que han sufrido las imágenes y lugares de culto de los practicantes de la Santa Muerte. Para un sumario sobre este tema, véase: Relea, Francesc, "El barrio que venera a la Santa Muerte", *El País*, 15 de junio de 2008.

¹⁵² De acuerdo con Hannah Arendt, en las sociedades donde circulan prejuicios y estereotipos discriminatorios que se han encarnado en las prácticas sociales y las instituciones políticas, el problema de la disidencia religiosa adquiere un carácter predominantemente psicológico y moral, mientras que se pierde de vista su dimensión política. Es decir, se hace creer a la persona –y Arendt tenía en mente al judaísmo– que los rasgos de su individualidad que son consecuencia de su credo religioso no mayoritario tienen un carácter psicológico problemático, que la convierte en totalmente ajena a la comunidad política; entonces, la propia comunidad, a través de la violencia y las prácticas discriminatorias, le muestra a la persona disidente religiosa que, incluso viviendo en el lugar de origen, es, de cierta forma, extranjera y carente de todos los derechos asociados a la ciudadanía. La consecuencia es que, para estas personas, sólo existen dos alternativas: vivir como *parías* o *asimilarse* a la cultura hegemónica, negando aquellos rasgos de su personalidad que le son molesto y que las convierten en objetos de discriminación. Para Arendt, el problema de la convivencia entre cultos religiosos diversos no tiene un carácter psicológico o moral, sino eminentemente político, en el sentido de que las instituciones políticas y los derechos de ciudadanía no pueden administrarse y garantizarse sólo para quienes se pliegan al credo hegemónico en una comunidad. *Cfr.* Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000.

estas razones, demostrar el arraigo entre la población mexicana del culto a la Santa Muerte se vuelve un asunto problemático y las cifras que pudieran obtenerse al respecto, ya sea a través de las encuestas oficiales o de las agencias especializadas, siempre reflejan una realidad distorsionada.¹⁵³

Respecto de la tercera cláusula contemplada por la Secretaría de Gobernación, la que se refiere a la posesión de bienes suficientes para cumplir con el objeto de su constitución como asociación religiosa, la situación de las y los practicantes del culto a la Santa Muerte no es diferente a la de otros colectivos discriminados en cuanto a que la negación de derechos como consecuencia de la discriminación disminuye la calidad de vida general de la persona. Como ha señalado Martha C. Nussbaum en sus ya clásicas reflexiones sobre la relación entre derechos, capacidades y calidad de vida, la exclusión de las personas de los circuitos económicos y de producción de la riqueza empobrece el sentido y la relevancia de las elecciones individuales que ellas pueden hacer para poder afirmar que tienen el control de sus vidas.¹⁵⁴

En este sentido, si se relega a las personas de los espacios laborales y educativos a causa de su filiación religiosa, como ocurre con las y los practicantes del culto a la Santa Muerte, no sólo ellas y ellos no podrán demostrar frente a la autoridad correspondiente que cuentan con los recursos materiales para respaldar dicho ejercicio; sino que, también, ellas y ellos se verán impedidos de generar la riqueza y la base material que les permita, por una parte, cubrir sus necesidades básicas de alimentación, vestido y vivienda digna, y, por la otra, que los haga capaces de generar en su círculo familiar inmediato y social mediato la certeza de que vale la pena esforzarse por preservar esa libertad religiosa.

Los derechos fundamentales –entre ellos el que se refiere a la no discriminación por motivos religiosos– integran el corazón del

¹⁵³ Por esta razón, una de las líneas de acción del Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación 2006 se refiere, precisamente, a realizar las modificaciones a la normatividad vigente y operar políticas públicas tendientes a visibilizar la diversidad de credos religiosos en los recuentos estadísticos y en las encuestas que, entre otras instancias, realiza el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

¹⁵⁴ Cfr. Nussbaum, Martha C., *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2004.

constitucionalismo moderno y, en consecuencia, son el foco de discusión de los modernos debates sobre el desarrollo y la calidad de vida por dos razones fundamentales. Por una parte, porque permiten dotar a las personas de las libertades y las capacidades para llevar vidas de calidad; y, por la otra, porque les posibilitan situarse en un espacio de autonomía que garantiza la libertad de culto, al margen de interferencias gratuitas y exclusiones inmerecidas.

Amartya Sen –inspirador de buena parte de la obra de Nussbaum– es explícito a este respecto:

El reconocimiento de la contribución de las cualidades humanas al fomento y el mantenimiento del crecimiento económico –con todo lo trascendental que es– no nos dice nada sobre la *causa* porque se busca el crecimiento económico para empezar. En cambio, si centramos la atención, en última instancia, en la expansión de la libertad humana para vivir el tipo de vida que tenemos razones para valorar, la contribución del crecimiento económico a la expansión de estas oportunidades ha de integrarse en la explicación más fundamental del proceso de desarrollo como la expansión de la capacidad humana para llevar una vida que merezca la pena y más libre.¹⁵⁵

Nussbaum ha señalado que una de las capacidades fundamentales que permiten el florecimiento de la personalidad individual, es la que se refiere a la posesión de una visión religiosa que permita explicarse a las y los ciudadanos el sentido último de sus vidas y la importancia de la tolerancia y el respeto mutuo en sociedades multiculturales. Por supuesto, lo anterior no significa que todos y todas deban poseer una creencia religiosa particular –de otro modo, se estaría discriminando a las y los agnósticos y a las y los ateos. Lo importante, más bien, es que exista ese espacio de libertad y de seguridad para el ejercicio de la libertad religiosa –y que por lo tanto el problema de la discriminación por motivos religiosos se enfoque desde una perspectiva de derechos fundamentales–, que permita a las personas elegir libremente su orientación doctrinaria y tener la certeza de que ésta no interferirá con la esfera de los derechos económicos.

Por su parte, en relación con la obligación señalada en la normatividad en la materia respecto de la conformación de estatutos coherentes y precisos para

¹⁵⁵ Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, México, Planeta, 2000, p. 353.

regular la acción de las asociaciones religiosas, y la no interferencia de intereses extranjeros en la constitución de sus bienes y en la personalidad de los ministros de culto, cabe señalar que el culto a la Santa Muerte, hasta el momento, ha cumplido con los requisitos.

No obstante, como se señaló líneas anteriores, la decisión de los ministros de culto en algunas regiones del país en el sentido de erigir a la muerte como una figura de veneración de atributos femeninos y modificar algunos rituales de la misa, parece haber sido el pretexto –más que vigilancia al sentido literal de la norma– para que las autoridades le cancelaran su registro constitutivo a la Iglesia Católica Tradicional MEX-USA durante el año 2005. En dicho caso, también parece que las autoridades actuaron más como defensores de una religión particular –el catolicismo– que como administradoras de las instituciones y leyes que emanan de un Estado laico y cuya convivencia armónica entre las y los ciudadanos está garantizada por la garantía universal del derecho fundamental a la no discriminación.

4. 4. Laicismo e inclusión de los cultos emergentes

En vista de la evaluación de lo problemático que ha resultado la obtención y permanencia del registro en el catálogo de asociaciones religiosas de la Secretaría de Gobernación, cabrían apuntar algunas reflexiones sobre la tensión existente entre la normatividad que permite la proliferación de cultos religiosos diversos y la situación de real discriminación que experimentan las así denominadas sectas o cultos emergentes.

Aunque, desde el año de 1958, las Leyes de Reforma establecieron la libertad de creencias religiosas y de culto, así como resaltaron el carácter laico del Estado, en la práctica existe una imbricación entre las instituciones políticas y los rituales que ejerce la mayoría católica. De este modo, aunque no se reconozca en ningún manual de administración pública, existen ciertas fechas relevantes para el calendario católico en las que se suspenden las actividades laborales; también se omiten en los registros numéricos del Instituto Nacional

de Estadística, Geografía e Informática aquellos cultos religiosos cuantitativamente inferiores al católicos, y simplemente se les denomina como “otros” o “religiones distintas de la católica”; también siguen teniendo relevancia social aquellos acontecimientos en la vida de las personas –como el nacimiento, el matrimonio o la muerte– cuya constancia es prerrogativa del Estado aceptar.

Como ya se ha señalado a lo largo de la presente investigación, un Estado laico congruente con la garantía universal de los derechos fundamentales no es un Estado jacobino; la laicidad no significa la persecución de ningún credo, sea mayoritario o minoritario, por parte de las autoridades públicas; tampoco se traduce en la introducción de obstáculos para que aquellos cultos emergentes – como el de la Santa Muerte– tengan presencia pública y puedan, como señala la normatividad en la materia de manera explícita, colocarse en pie de igualdad con las otras religiones, al menos en lo tocante al respeto incondicionados, sin discriminación, de los derechos fundamentales de sus agremiados y agremiadas.

En la práctica, a veces de manera intencional y otras de manera espontánea, la religión católica se niega a perder el monopolio de la fe que ha tenido a partir de la época colonial en nuestro país. En este sentido, con la discriminación por motivos religiosos opera la misma lógica excluyente que con otros colectivos cuya superioridad es afirmada en detrimento de otros grupos humanos –sea por la raza, el género o la preferencia sexual–: históricamente se ha constituido una imagen del éxito y el valor socialmente generalizados, que redundan en una diferenciación y menosprecio respecto de aquellas personas que no se ajustan a estos modelos.

Lo que vuelve clara la intención monopólica de la fe católica no es sólo el rechazo de las grupos religiosos emergentes, sino también el rechazo de aquellas personas creyentes que realizan interpretaciones más progresistas – en el sentido de, por ejemplo, ampliar los derechos sexuales y reproductivos o promover la igualdad de género en la estructura eclesiástica– a partir del canon

bíblico.¹⁵⁶

No obstante, estas prácticas monopólicas en el ámbito del culto religioso se hallan en flagrante contraste con la normatividad vigente que, a partir de la entrada en vigor de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en 1992, ha permitido que actualmente existan

[...] más de seis mil asociaciones religiosas registradas [...] Más de la mitad son iglesias protestantes o evangélicas. Y aunque la enorme mayoría tienen el denominador común de pertenecer a una de las corrientes reformistas del cristianismo, surgidas en Occidente a partir del siglo XVI, constituyen Iglesias y comunidades o asambleas religiosas separadas entre sí. Por su parte, la Iglesia católica romana tiene registradas alrededor de dos mil 800 asociaciones religiosas. Cada diócesis, por ejemplo, tiene su propia personalidad jurídica, aunque para efectos religiosos esté subordinada a la Santa Sede [...] Luego están otras importantes asociaciones religiosas que agrupan a miembros de la comunidad judía, testigos de Jehová, mormones, musulmanes, hare krishnas, hindúes y muchos más.¹⁵⁷

Como puede inferirse de los datos referidos por Roberto Blancarte, efectivamente, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público vigente ha permitido la proliferación de grupos religiosos emergentes. Entonces, el problema no es tanto el marco normativo vigente como la forma en que, por una parte, sólo los grupos de filiación católica han obtenido su registro constitutivo y, por la otra, colectivos emergentes como el del culto a la Santa Muerte se ven impedidos de obtener su registro porque las autoridades encargadas de aplicar esta normatividad la interpretan más como católicos y católicas que como funcionarios y funcionarias de un Estado laico.

Muchos de los grupos religiosos eligen permanecer al margen del registro constitutivo que otorga la Secretaría de Gobernación. Sin embargo, otros tanto si solicitan su inclusión social a través de esta figura jurídica, pero se ven impedidos de obtenerlo en vista de que, frente a las consecuencias de la

¹⁵⁶ Por esta razón es que existe una rama importante de la izquierda latinoamericana que se vincula con las tesis humanistas católicas, pero en un sentido radicalmente promotor de la igualdad real de oportunidades y de trato, así como con el mensaje revolucionario implícito en la figura de Jesús. Para una recapitulación sobre la historia y principales tesis de la así llamada filosofía de la liberación, véase: Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

¹⁵⁷ Blancarte, Roberto, *Sexo, religión y democracia*, op. cit., p. 43.

discriminación por motivos religiosos, la mexicana se revela como una sociedad que no ha completado su proceso de secularización y tampoco ha logrado permear en sus instituciones y en la dinámica social la separación entre Iglesia y Estado a la hora de valorar como positivo el florecimiento de los cultos religiosos disidentes respecto de la fe hegemónica.

Esto, sin duda, debería ser el síntoma de que las instituciones públicas cumplen con su tarea de garantizar la libertad de pensamiento y de credo, sin discriminación, como derechos que corresponden sólo a los individuos decidir cómo ejercer. Una sociedad bien ordenada, en la que priva una idea de la justicia como imparcialidad frente a las doctrinas comprensivas razonables y a la vez se materializa un compromiso real con el combate de las desigualdades que son el resultado de la discriminación depositada por varias generaciones sobre ciertos colectivos, es aquella donde pueden coexistir cultos religiosos diversos y todas las personas que lo profesan pueden tener la certeza de que verán garantizados sus derechos fundamentales. Así lo ha señalado el filósofo estadounidense John Rawls:

Pensemos que los valores políticos tienen algún apoyo trascendente no significa que no aceptemos aquellos valores o que no aceptemos las condiciones para acatar la razón pública, así como acatar los axiomas de la geometría no significa que no aceptemos sus teoremas. Además, podemos aceptar los axiomas como tales porque de los teoremas podemos deducir los axiomas.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Rawls, John, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 229.

Conclusiones y algunas recomendaciones

Si una religión tiene como objetos de devoción a la muerte u otra figura contraria al credo católico, no tendría esto que ser un argumento políticamente válido para limitar los derechos de un cierto grupo de personas que la profesan. Aunque en la práctica México sea un país mayoritariamente católico, no se debería renunciar tan fácil al ideal normativo en el sentido de que todas las religiones –los cultos emergentes como la santa muerte y los credos consolidados– deberían ser reconocidas en igualdad de circunstancias y sin discriminación por la autoridad y la legislación vigente en la materia.

Que se asocien ciertos prejuicios que identifican a las y los practicantes del culto a la Santa Muerte como delincuentes simples o integrantes de las redes del crimen organizado, tampoco debería pesar para naturalizar la discriminación hacia estas personas o para aplicar sanciones y penas preventivas con base sólo en esta visión estereotipada.

En caso de que cualquier persona cometa un delito, y lo haga en el marco de un ritual religioso o por otra motivación profunda, ella tiene derecho a un juicio justo y a que sean respetados sus derechos y garantías a lo largo del todo el proceso penal. Lo que no puede seguirse permitiendo en México es la existencia de visión católica predominante que con toda naturalidad, de manera intencional o espontánea, impide la presencia pública de los cultos emergentes. Por todas estas razones, Robert Blancarte señala un catálogo de consideraciones para enfrentar el problema de la discriminación hacia las y los practicantes del culto a la Santa Muerte, que conviene citar en extenso a continuación:

- 1) el registro de una agrupación como asociación religiosa no es una licencia para matar, sino el otorgamiento de una capacidad jurídica con derechos, pero también con obligaciones; 2) restringir el acceso a ese registro es una forma de limitar la pluralidad religiosa existente en el país; 3) permitir que una asociación religiosa, así sea la mayoritaria, establezca los criterios para el registro de otras iglesias o agrupaciones religiosas sería atentar contra el carácter laico del Estado; 4) otorgar el registro a unas agrupaciones religiosas y a otras no, debido a este tipo de presiones, sería una forma de discriminación; 5) la libertad de

creencias y de culto otorga el derecho de creer y adorar, incluso al diablo o a la Santa Muerte, y 6) la libertad de creencias, como dice la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, no exime a nadie de cumplir las leyes del país ni, por supuesto, tampoco constituye una licencia para cometer ilícitos o alterar el orden público.¹⁵⁹

La laicidad del Estado mexicano, es decir, su obligación de comprometerse con el respeto irrestricto del pluralismo religioso y con la no oficialización de ninguna religión en particular, está asentada en el Artículo 24 constitucional. Este laicismo, entre otras consecuencias, es el que permite la impartición de una educación cívica y científica, que orienta a las personas más jóvenes hacia la construcción no sólo de una cultura política de la tolerancia, sino también de un contexto de diálogo democrático en el que las diferencias sean valoradas positivamente y la no discriminación se observe como una tarea fundamental de la consolidación democrática.

La laicidad del Estado implica que, entre otras consecuencias, las normas y criterios con que el Estado rige su actuación, en sus tres niveles de gobierno no deben estar definidos por un credo religioso o moral particular. La laicidad es, en este sentido, una forma de garantizar y proteger el derecho de todas las personas a decidir de manera libre en asuntos tan fundamentales como su confesión religiosa, su orientación sexoafectiva o su conducta moral. Pero, más importante, constituye un freno a cualquier tentativa de que el Estado oficialice una visión religiosa, la cual, incluso siendo la que abraza la mayor parte de la población, no debería tener carácter de obligatoriedad.

Como se ha tratado de dejar claro a lo largo de la presente investigación, laicismo y jacobinismo no son términos equivalentes y/o intercambiables. Todas las iglesias en México –incluidas la católica, la islámica, la judía, el culto a la Santa Muerte y otros credos emergentes– tienen el más amplio derecho a exponer sus puntos de vista acerca de cualquier tema de implicaciones morales, e incluso para pronunciarse sobre cuestiones de interés político y social. De otra forma, si las voces religiosas estuvieran silenciadas, el debate

¹⁵⁹ Blancarte, Roberto, *Sexo, religión y democracia*, op. cit., p. 45.

en torno a problemas que dividen a la población –como la interrupción voluntaria del embarazo o las uniones civiles de personas del mismo sexo– se empobrecería. Todo esto es válido como fuente de argumentos y criterios para las y los fieles tomen sus propias decisiones.

Lo que no se admite en el Estado laico es que las decisiones políticas o judiciales sobre esos temas se justifiquen en razones de una religión en particular. O, también, que se niegue el registro constitutivo de los cultos emergentes porque las autoridades que administran la política pública en materia de religión y no discriminación razonan como creyentes antes que como funcionarios y funcionarias. Por todas estas razones puede afirmarse, sin exagrar, que la mayor visibilidad social de la pluralidad religiosa en nuestro país es un claro avance en la consolidación democrática de nuestras instituciones.

Desde luego, existen muchas vías posibles para enfrentar una relación tan difícil como la que ha sido siempre la del Estado laico mexicano con las confesiones religiosas, y en particular con la católica, pero por desgracia muchos medios de comunicación han privilegiado los ángulos más escandalosos del asunto, poniendo de relieve que aquellos cultos emergentes o numéricamente minoritarios constituyen elementos de conflictividad social.

Las sociedades tradicionales se fundaban en una confusión de esferas sociales. La esfera del poder político, la del poder religioso y la del poder económico eran una y la misma. Las modernas sociedades democráticas no sólo deben separar sus esferas ejecutiva, legislativa y judicial, sino que, si quieren ser realmente justas, deben mantener, mediante la ley, separadas las esferas de la economía, de la política, de la impartición de justicia y de las cuestiones religiosas. Pretender que una posición de poder en una esfera, digamos la religiosa, nos exime de responsabilidades en otra, digamos la de la justicia penal, es violar el difícil equilibrio que hace posible la convivencia en una sociedad democrática. Lo mismo ocurre en sentido inverso: pretender que la pertenencia a un grupo religioso emergente convierte a las personas en

ciudadanos y ciudadanas de segunda categoría, constituye una violación del Estado de derecho.

La sociedad mexicana es un colectivo auténticamente diverso y plural, tanto en formas de vida como en tradiciones que se reinterpretan; tanto en formas de relacionarse con lo sagrado como en maneras de ponderar la relación de las y los ciudadanos con su comunidad; tanto en escenarios para el ejercicio de la libertad religiosa como en conflictos que surgen de las diversas interpretaciones de este derecho.

Por todas estas razones, es necesario reafirmar el carácter laico del Estado. De otra manera, la pluralidad será observada como fragmentación y competencia por imponer una sola visión de la vida buena, y no como riqueza y fuente de intercambios culturales que enriquecen las existencias individuales.

Para el caso de la sociedad mexicana, y también para el resto de las naciones del mundo globalizado, el anhelado reencantamiento del mundo que podría devolver su unidad doctrinaria a la modernidad es, en el mejor de los casos, una ilusión inofensiva y, en el peor, la justificación para generar actos de discriminación que afectan a los colectivos religiosos emergentes.

Por lo expuesto hasta este momento, se considera pertinente realizar las siguientes recomendaciones de política pública:

- Realizar una campaña de difusión permanente, dirigida a los grupos religiosos no católicos en particular, sobre el carácter laico del Estado mexicano y la obligación de todos sus funcionarias y funcionarios para desempeñar su trabajo y administrar los servicios y trámites bajo su responsabilidad, en estricto cumplimiento del derecho fundamental a la no discriminación.
- Realizar una campaña de sensibilización permanente, dirigida a las y los funcionarios del Estado mexicano, sobre el carácter laico de la institución para que laboran y acerca de la obligación de desempeñar su

trabajo en armonía con el derecho fundamental a la no discriminación.

- Realizar una campaña de difusión sobre los servicios de atención a quejas y reclamaciones por presuntos actos de discriminación por motivos religiosos que presta el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, para su focalización entre los grupos religiosos no católicos.
- Integrar un Diagnóstico Nacional sobre el estado de la Discriminación hacia los Grupos Religiosos No Católicos, en el que se señalen las afectaciones principales a la calidad de vida de las personas que integran dichos grupos en los espacios fundamentales de la educación, la salud, el empleo y el acceso a la justicia.
- Realizar las gestiones necesarias ante el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática para introducir las modificaciones necesarias en los registros censales y en otros instrumentos estadísticos, con el propósito de conocer la magnitud, extensión y diversidad tanto de la pluralidad religiosa como de la discriminación por motivos religiosos en nuestro país.
- Realizar las adecuaciones necesarias a los materiales de difusión generados por la Dirección de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación, con el propósito de que éstos sean accesibles a los pueblos y comunidades indígenas y a las personas con discapacidad visual y/o auditiva.
- Realizar las gestiones necesarias para que la Dirección de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación coordinen un Foro Nacional de Análisis de las Condiciones Institucionales, Normativas y Sociales para el Ejercicio del Derecho Fundamental a la No Discriminación por Motivos Religiosos, que involucre a representantes de los tres niveles de gobierno, los tres

Poderes de la Federación, así como a académicos y representantes de la sociedad civil; lo anterior, con el propósito de que las conclusiones de dicho Foro puedan traducirse institucionalmente en los ámbitos de competencia de los actores convocados.

- Realizar las gestiones para que el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación coordine una serie de foros regionales de consulta, revisión, análisis y propuestas de modificación de la Ley Nacional de Asociaciones Religiosas y Culto Público, así como de su Reglamento, con el propósito de que el propio Consejo integre un catálogo de modificaciones pertinentes que se haga de conocimiento del Poder Legislativo mexicano.
- Realizar las gestiones para que el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación establezca un Observatorio para el cumplimiento del Derecho Fundamental a la No Discriminación en el Trámite del Registro Constitutivo de las Asociaciones Religiosas ante la Secretaría de Gobernación; además, que dicho Observatorio funcione de manera permanente, de seguimiento y acompañamiento a las denuncias por presuntos actos de discriminación, así como se haga responsable de realizar informes periódicos que se hagan de conocimiento de la opinión pública.
- Incluir en los planes y programas de estudio pertinentes, aquellos elementos para el análisis y la valoración de la diversidad cultural que han introducido en la historia y cultura nacionales las y los practicantes de religiones diferentes del catolicismo.
- Fomentar, a través del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la realización de exposiciones museográficas, documentales, concursos de cuento y ensayo que tengan como contenido explícito el análisis, la difusión y la valoración de la diversidad cultural en México.

Glosario de términos

Agnosticismo: Actitud filosófica que declara inaccesible al entendimiento humano todo conocimiento de lo divino y de lo que trasciende la experiencia. Para efectos políticos, el agnosticismo suspende su juicio en relación con la valoración de las profesiones de fe particulares, y deja que cada persona resuelva por sí misma su relación particular (o la ausencia de ésta) con la divinidad.

Burka: Se trata de la prenda de vestir que usan las mujeres en algunas tradiciones islámicas con el propósito de cubrir el cuerpo entero, colocada sobre las otras prendas de uso diario y sólo retirada cuando ellas se encuentran en la residencia familiar.

Chador: Se trata de la prenda de vestir que usan las mujeres en algunas tradiciones islámicas, para su aparición en los espacios públicos, consistente en una sencilla pieza de tela semicircular, generalmente de color oscuro, que se coloca sobre la cabeza y cubre parcialmente la parte superior del cuerpo, a excepción del rostro.

Cohesión social: Se refiere a la unidad doctrinaria y/o política de un colectivo político definido por su pluralidad, lograda a partir de situar en el foco de dicho consenso temporal o permanente ciertos valores y prácticas políticas que la propia comunidad considera como definitorias de su identidad y estabilidad.

Dialógica/ Dialógico: Se refiere a la perspectiva normativa para evaluar la validez de los acuerdos y los consensos políticos, a partir de una situación ideal de diálogo contrafáctica en la que se supone que éstos son el producto de un proceso de intercambio razonado de posiciones políticas y libre de coerciones exteriores al mismo proceso, que tiene lugar entre personas que se consideran mutuamente como libres e iguales.

Disidencia religiosa: Se refiere a la caracterización que se hace en las sociedades con una mayoría religiosa hegemónica definitoria de valores y prácticas sociales con fuerte presencia en la vida pública, de aquéllos cultos religiosos emergentes o en proceso de consolidación, asumiendo que éstos constituyen un peligro para la conservación de la cohesión social de la comunidad política.

Fetichización: Proceso por medio del cual se convierten en objeto de admiración y veneración social ciertas imágenes que pretenden aprehender la esencia de ciertos procesos o personas. En el caso de la discriminación hacia las mujeres, la fetichización se relaciona con la descalificación de todas aquellas personas que no se adhieren a las imágenes de sumisión, abnegación e indefensión que se consideran definitorias de la identidad femenina.

Garantismo: Se refiere a la perspectiva sobre los derechos fundamentales que caracteriza la labor fundamental del Estado y las instituciones públicas como la obligación de crear las condiciones políticas y sociales adecuadas para el ejercicio universal de dichos derechos, recogidos en los textos constitucionales que definen la arquitectura del sistema político y jurídico en su conjunto. El paradigma garantista implica un reconocimiento de que los derechos fundamentales crean el espacio de autonomía y libertad para que las personas puedan realizar elecciones valorativas significativas, perseguir sus proyectos vitales sin interferencias de terceros y elevar y mantener una calidad de vida aceptable en los términos que definen los propios derechos.

Hiyab: Se trata de la prenda de vestir que usan las mujeres en algunas tradiciones islámicas, consistente en un pañuelo que deja libre la cara, pero mantiene cubierto el cabello.

Machismo: Se refiere a la actitud y consideración de superioridad de los varones sobre las mujeres, a partir de una naturalización de la desigualdad históricamente construida y de la adopción acrítica de la división arbitraria de

las funciones productivas y sociales a partir de las imágenes esencialistas sobre los géneros y los sexos que se insertan en el imaginario colectivo.

Misoginia: Se refiere a la actitud de abierto desprecio hacia las mujeres, fundamentada en las imágenes y conceptos que integran la ideología del machismo. Sus consecuencias palpables son la discriminación hacia las mujeres y la violencia que los varones se sienten autorizados a ejercer sobre ellas en vista de lo que se considera su natural inferioridad y posición instrumental en relación con la voluntad masculina.

Nigab: Se trata de la prenda de vestir que usan las mujeres en algunas tradiciones islámicas, consistente en una pieza de tela que cubre el cuerpo hasta la rodilla y sólo deja libres los ojos, que a su vez son ocultados con otro velo semitransparente.

Shayla: Se trata de la prenda de vestir que usan las mujeres en algunas tradiciones islámicas, consistente en un amplio pañuelo colocado alrededor de la cabeza y que cubre también parte del torso.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah, *Crisis de la república*, Barcelona, Taurus, 1998.

Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004.

Arvizu, Juan, "Cancela Segob Iglesia de la Santa Muerte", *El Universal*, 30 de abril de 2005.

Barry, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Becerra, Ricardo *et. al.*, *La mecánica del cambio político*, México, Cal y Arena, 2000.

Becerril Romero, Lucía Denisse *et. al.*, *La Santa Muerte: una gran protectora*, México, Facultad de Estudios Superiores Aragón-UNAM, 2008.

Benhabib, Seyla, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.

Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Ediciones Katz, 2006.

Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Blancarte, Roberto, "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, núm. 24, julio-diciembre de 2004.

Blancarte, Roberto (ed.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.

Blancarte, Roberto, "Santas Muertes vs. Cristos monumentales", *Milenio Diario*, 22 de enero de 2008.

Blancarte, Roberto, *Sexo, religión y democracia*, México, Planeta, 2008.

Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.

Bobbio, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Bovero, Michelangelo, *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Madrid, Trotta, 2002.

Cabo, Antonio de y Gerardo Pisarello (eds.), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001.

Carbonell, Miguel, *El derecho a no ser discriminado entre particulares*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.

Carbonell, Miguel, *Los derechos fundamentales en México*, Miguel Ángel Porrúa editor, 2005.

Casquette, Jesús, "Liberalismo, cultura y neutralidad estatal", *Signos Filosóficos*, México, número 6, julio-diciembre de 2001.

Cembrero, Ignacio, "Réplica islámica a las viñetas de Mahoma", *El País*, 11 de noviembre de 2006.

Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, *La discriminación en México. Por una nueva cultura de la igualdad*, México, Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, 2001.

Comission Stassi, "La rapport de la Comission Stasi sur la laïcité", *Le Monde*, 12 de diciembre de 2003.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, *Programa Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación 2006*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Cruz, Manuel, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005.

Cruz Revueltas, Juan Cristóbal, *Estudio comparativo de las nuevas legislaciones nacionales y regionales en materia de lucha contra la discriminación*, México, CONAPRED, 2004.

Cruz Revueltas, Juan Cristóbal y Jesús Rodríguez Zepeda (eds.), *Teorías de la conspiración*, México, Publicaciones Cruz O. S. A., 2006.

De la Torre Martínez, Carlos (ed.), *Derecho a la no discriminación*, México, UNAM/ CONAPRED/ CDHDF, 2006.

Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, Barcelona, Akal, 1987.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

Encuesta de opinión católica en México, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 2004.

Espinosa, Ángeles, "Las que más tienen que perder. Las mujeres iraníes han estado en primera línea de la revuelta a favor de las reformas", *El País*, 24 de junio de 2009.

Ferrajoli, Luigi, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, ed. de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Madrid, Trotta, 2001.

Fraser, Nancy, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Nueva York, Columbia University Press, 2009.

Geertz, Clifford, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Geertz, Clifford, *Observando el Islam*, Barcelona, Paidós, 1994.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

Green, Simon, *The Politics of Exclusion*, Manchester, Manchester University Press, 2004.

Gutiérrez Bribiesca, Mario, *El culto a la Santa Muerte... Otro rostro de la religiosidad popular*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2005.

Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

Habermas, Jürgen, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000.

Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI, 2005.

Islas Azaïs, Héctor, *Lenguaje y discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2005.

Jiménez Barca, Antonio, "La cárcel andante no es un derecho", *El País*, 30 de junio de 2009.

Joppke, Christian, "Los musulmanes y el velo: Alemania vista a través de la experiencia de Francia", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, julio-diciembre de 2004.

Joppke, Christian, *Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

Joppke, Christian, "State Neutrality and Islamic Headscarf Laws in France and Germany", *Theory and Society*, vol. 36, núm. 4, 2007.

Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981.

Kant, Immanuel, *Political Writings*, ed. de H. S. Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Keppel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

Kymlicka, Will y Wayne Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Lara, María Pía, *La democracia como proyecto de identidad ética*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Lara, María Pía, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1998.

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación.

Leyva, Gustavo (ed.), *Política, identidad y narración*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Miguel Ángel Porrúa editor, 2003.

Le Rapport de la Commission Stassi sur la laïcité, Comisión Stassi del Gobierno Francés, 2003.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1977.

Luhmann, Niklas, *La religión en la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.

Mackie, J. L., *Problemas en torno a Locke*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Marshall, Jill, "Women's Right to Autonomy and Identity in European Human Rights Law: Manifesting One's Religion", *Res Publica*, núm. 14, 2008.

Navarro, Beatriz, "La diputada regional Mahinur Özdemir reabre el debate del velo en Bélgica", *La Vanguardia*, 24 de junio de 2009.

Nussbaum, Martha C., *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2004.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, *La situación de los refugiados en el mundo 2006. Desplazamientos humanos en el nuevo milenio*, Barcelona, Icaria/ ACNUR, 2006.

Okin, Susan Moller, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Pincus, Fred L., *Reverse Discrimination: Dismantling the Myth*, Nueva York, Lynne Rienner Publications, 2003.

Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.

Power, Samantha, *Problema infernal. Estados Unidos en la era del genocidio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Randaxhe, Fabienne, "La religión en la sociedad estadounidense: un asunto de derecho", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, julio-diciembre de 2004.

Rawls, John, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

Rawls, John, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Rendón Alarcón, Jorge (ed.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Juan Pablos editor, 2007.

Relea, Francesc, "El barrio que venera a la Santa Muerte", *El País*, 15 de junio de 2008.

Rincón Gallardo, Gilberto, *Entre el pasado definitivo y el futuro posible. Ejercicios de reflexión política en clave democrática*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Rincón, Reyes, "Multiculturalismo, pero hasta aquí", *El País*, 25 de mayo de 2009.

Rituerto, Ricardo M., "El rostro debe ir cubierto. Nos identifica", *El País*, 4 de julio de 2009.

Rivera Farfán, Carolina *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Interese, utopía y realidades*, México, CIESAS, 2002.

Rizzi, Andrea, "El genocidio impune de Guatemala", *El País*, 24 de julio de 2005.

Rodríguez Zepeda, Jesús, *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2004.

Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.

Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism. 1981-1991*, Nueva York, Penguin Books, 1992.

Secretaría de Gobernación, *Principales preguntas de las asociaciones religiosas*, México, Dirección General de Asociaciones Religiosas, 2007.

Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, México, Planeta, 2000.

Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, Miguel Ángel Porrúa editor / Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2001.

Taylor, Charles, *A Secular Age*, Nueva York, Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Thomas, N. M., "On Headscarves and Heterogeneity: Reflections on the French Foulard Affair", *Dialectical Anthropology*, núm. 29, 2005.

Touraine, Alain, *¿Podemos vivir juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Verhaar, Odile y Sawitri Saharso, "The Weight of Context: Headscarves in Holland", *Ethical Theory and Moral Practice*, núm. 7, 2004.

Weber, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998.

Yturbe, Corina, "Usar el velo y vivir en un Estado laico", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, núm. 24, julio-diciembre de 2004.

“Tres análisis de caso de discriminación por motivos religiosos: el uso del velo por las mujeres islamistas, la situación de las personas que practican una religión distinta a la mayoritaria en pueblos y comunidades indígenas y el culto a la muerte”

Colección estudios 2009
del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

La edición estuvo a cargo de la Dirección General Adjunta de Estudios,
Legislación y Políticas Públicas
del CONAPRED