

Cultura
Laica

Escenarios actuales de la laicidad en América Latina

PAULINE CAPDEVIELLE
FERNANDO ARLETTAZ
COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



ESCENARIOS ACTUALES DE LA LAICIDAD
EN AMÉRICA LATINA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

COLECCIÓN CULTURA LAICA, Núm. II

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero

Secretario Técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho

Jefa del Departamento de Publicaciones

Cuidado de la edición

Roberto Zavaleta Cornejo

Formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez

Elaboración de portada

Mauricio Ortega Garduño

ESCENARIOS ACTUALES DE LA LAICIDAD EN AMÉRICA LATINA

PAULINE CAPDEVIELLE
FERNANDO ARLETTAZ
Coordinadores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2019

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 16 de agosto de 2019

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-30-1138-9

CONTENIDO

Presentación	IX
Fernando ARLETTAZ	
Pauline CAPDEVIELLE	
Prólogo	XIII
Mariana MOLINA FUENTES	

CAPÍTULO PRIMERO

Laicidad e igualdad	1
Roberto P. SABA	

CAPÍTULO SEGUNDO

Acercamientos conceptuales y socio-históricos a múltiples modernidades: secularización, laicidad e identidades colectivas	31
Judít BOKSER LIWERANT	

CAPÍTULO TERCERO

Nuevos movimientos religiosos y laicidad del Estado en América Latina	67
Jean-Pierre BASTIAN	

CAPÍTULO CUARTO

Laicidad y nuevo constitucionalismo latinoamericano	97
Pauline CAPDEVIELLE	

CAPÍTULO QUINTO

Secularismo, visibilidades y retos para la discusión: Una mirada brasileña sobre las discusiones contrahegemónicas	125
César Augusto BALDI	

CAPÍTULO SEXTO

Laicidad y matrimonio 151
Fernando ARLETTAZ

CAPÍTULO SÉPTIMO

Bioética y laicidad 187
María de Jesús MEDINA ARELLANO

PRESENTACIÓN

¿Qué Estados de América Latina son laicos? Si esta pregunta fuera fácil de responder bastaría con distribuirlos dependiendo de si se encuadran en un régimen de laicidad o no. Pero dicha clasificación dista mucho de ser sencilla, especialmente por las siguientes razones.

En primer lugar, el concepto de laicidad es esquivo. Aunque podemos estar más o menos de acuerdo en qué es un Estado (la definición de la latinoamericanidad de ellos sería, quizá, un poco más complicada), ponerse de acuerdo sobre qué quiere decir que un Estado es laico es mucho más difícil. Ni siquiera podemos estar totalmente seguros de que el adjetivo “laico” sea exclusivamente aplicable a las realidades estatales: hay también filosofías laicas, personas laicas y formas de vida laicas. Si bien existe cierto consenso en definir al Estado laico como el aquel que organiza la independencia entre la esfera política y la religiosa, existe todo un abanico de laicidades: liberales y republicanas, positivas y negativas, combativas y conciliadoras, por mencionar sólo algunas de sus posibles particularidades.

Como consecuencia de lo anterior, aun si aceptamos que la laicidad es un adjetivo que puede atribuirse a los Estados, su valoración será radicalmente distinta dependiendo de los criterios para identificarla. La mirada del analista puede centrarse en dos tipos de información: *a)* la formal, a partir de la estructura estatal definida en la Constitución, o *b)* la empírica, a través de la definición de las políticas y decisiones públicas y su ejecución.

Como se manifiesta con claridad en el capítulo de Pauline Capdevielle, dedicado a la laicidad y el nuevo constitucionalismo latinoamericano, las disposiciones constitucionales son un elemento esencial en la conformación del perfil de un Estado. Empero, a la par de éstas existe un sinfín de realidades previas y posteriores a la Constitución, que condicionan tanto su contenido como su aplicación.

Asimismo, la expresión “cultura laica”, acertada por el doctor Diego Valadés y nombre de la colección en la cual se inserta la presente obra, cap-

ta perfectamente la idea de que son muchas las condiciones necesarias para que una Constitución laica sea verdaderamente eficaz.

La obra que aquí se presenta pretende acercarse a las posibles respuestas a la interrogante que se enuncia en el primer párrafo. Para ello se consideran varias problemáticas transversales a la laicidad en los Estados latinoamericanos. Así, los contenidos de este libro no se organizan a partir de un criterio geográfico, sino temático. Cada una de las aportaciones representa, pues, un punto de vista sobre un tema general que se replica con sus particularidades en varios o en muchos de los países que conforman América Latina.

Los capítulos de este libro procuran describir y explicar las interrelaciones entre normas jurídicas, estructuras políticas y prácticas sociales, promoviendo un enfoque interdisciplinario y un diálogo entre los trabajos que lo componen. Con el objetivo de presentar diversos puntos de vista sobre el problema, en esta obra participan autores de diferentes zonas geográficas y con métodos de trabajo igualmente heterogéneos.

Podría pensarse que las discusiones sobre laicidad quedaron zanjadas en el siglo XIX, en el periodo en que los territorios otrora parte del imperio español se constituyeron como Estados independientes. Creemos que esta aproximación es errónea. Por supuesto, los problemas que se discuten hoy no son los mismos que los de los siglos anteriores, no se cuestiona ya sobre si habrá libertad de conciencia o no, o sobre si los derechos civiles y políticos serán distribuidos igualitariamente con independencia de la religión de las personas. Pero esto no significa que la laicidad haya perdido pertinencia como categoría conceptual. De hecho, la presente obra tiene como propósito poner de manifiesto la urgencia de discutirla para comprender algunas de las dinámicas políticas y sociales que se desarrollan en América Latina.

Para retomar el ejemplo anterior, si bien en el plano formal se ha estipulado la no discriminación por motivos religiosos, lo cierto es que pueden aparecer formas más sutiles de desigualdad en función de ese mismo criterio. El capítulo con el que Roberto Saba contribuye a esta obra está dedicado a la laicidad y el principio de igualdad. En él se exponen las distinciones simbólicas que se producen cuando un Estado se adhiere a una confesión en particular, así como las diferencias económicas que resultan de la pertenencia a un grupo religioso u otro, a partir de las diferentes aceptaciones del principio de igualdad.

Uno de los dilemas más importantes de la laicidad en la actualidad es la participación de las instituciones y creencias religiosas en la discusión sobre políticas públicas cruciales. Buen ejemplo de ello son los temas de bioética,

algunos de ellos desarrollados en el texto de María de Jesús Medina Arellano. Los avances científicos galopantes han puesto en la mesa dilemas imposibles de imaginar hace algunos años, tal como el debate en torno a las investigaciones sobre células madres.

Otro tema que se presenta especialmente controvertido entre sectores seculares y religiosos es el relativo a la familia, en especial, el matrimonio. Asimismo, el texto de Fernando Arlettaz da cuenta de un largo camino, desde la adopción del matrimonio civil hasta la apertura del mismo a parejas homosexuales, ante las resistencias de los sectores religioso-conservadores.

Es justo decir que no todas las personas se ven afectadas de la misma manera por estas políticas. Como refiere César Augusto Baldi en su texto, hay grupos que pueden resultar particularmente afectados; tal es el caso de las mujeres. En un contexto de deliberación democrática, en el que todos los ciudadanos han de tener igual derecho de participar en los debates y de entender las razones por las cuales determinadas políticas públicas son adoptadas o rechazadas, resulta trascendente aclarar el rol de los grupos religiosos y el posible uso de argumentos religiosos para respaldar sus posiciones.

En tercer lugar, pero no menos importante, debe mencionarse que discutir sobre la categoría de laicidad es relevante porque la religión es todavía una fuente de inspiración para muchas personas. Contra lo que podría suponer una lectura lineal de los procesos de secularización, es imposible comprender los procesos de transformación social si no se acepta el peso de las creencias religiosas en la vida de muchas personas.

Al hablar de religión hemos de guardarnos muy bien de adoptar una perspectiva simplificadora respecto de este concepto. De la misma manera que el concepto de laicidad, el de religión nos es esquivo. América Latina fue desde la conquista europea una tierra de fuerte dominio del catolicismo, pero en las últimas décadas esto ha cambiado. La presencia de las iglesias evangélicas es quizá el factor más fuerte de ese cambio, pero no el único. Los llamados nuevos movimientos religiosos, tema que estudia Jean-Pierre Bastian en su contribución a esta obra, y otras múltiples filosofías y formas de vida más o menos expandidas también cuestionan el monopolio católico.

De esta manera, el efecto de estos cambios en las identidades individuales y, sobre todo colectivas, no puede menospreciarse, tal como lo muestra Judit Bokser Liewerant en su aportación.

Esta recopilación tiene el objetivo de mostrar que en América Latina la religión sigue siendo un factor político de peso y que, entonces, hablar sobre laicidad es apremiante.

Para cerrar esta breve presentación, sólo falta agradecer a las personas e instituciones que hicieron posible esta publicación. En primer lugar, queremos expresar nuestra gratitud hacia el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y, en particular, a su director, el doctor Pedro Salazar Ugarte; a su Secretario Técnico, el licenciado Raúl Márquez, y a todo su equipo de trabajo. También, nuestro reconocimiento al trabajo de los becarios adscritos a la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, en particular, a Héctor Llampallas Mendoza por su esfuerzo y dedicación.

Fernando ARLETTAZ
Pauline CAPDEVIELLE

PRÓLOGO

América Latina se ha caracterizado históricamente por ser una región mayoritariamente religiosa. Durante los periodos virreinales y coloniales, la alianza entre la Corona y la Iglesia católica se tradujo en una política de evangelización en las tierras dominadas tanto por España como por Portugal. Ese proceso duró varios siglos, e implicó un profundo arraigo de la religión como elemento identitario.

Tras la adquisición de su autonomía, los líderes de los entonces nuevos Estados se preguntaron cuál habría de ser el estatus de la Iglesia en el sistema político. En algunos casos se decidió conservar el esquema seguido hasta entonces; en otros, el recién creado aparato estatal relegó a la institución confesional a la esfera privada. La laicidad representa un importante punto de análisis desde entonces, pues la naturaleza del vínculo entre Estado e iglesia(s) repercute sin duda en la configuración de dinámicas que no se agotan en el sistema político, sino que se trasladan al social.

A pesar de su trasfondo histórico, hablar de laicidad constituye hoy en día un punto de crucial importancia para comprender el acontecer de los países latinoamericanos, sometidos a tres procesos cuyo entrelazamiento resulta por demás interesante:

- a) La modernización, que implica una metamorfosis del sistema productivo.
- b) La pluralización religiosa, cada vez más profunda en la región.
- c) La secularización, que consiste en el abandono de la religión como centro de la organización social sin que ello signifique la desaparición de tales creencias.

La vasta diversidad de la región latinoamericana da origen a escenarios igualmente heterogéneos, en los que las manifestaciones religiosas parecen combinarse algunas veces con el quehacer político a través de concesiones a una institución eclesial, del diseño de políticas públicas acordes con la moral confesional, o de la ausencia de reconocimiento a quienes no comparten dicha moral.

Escenarios actuales de la laicidad en América Latina es una obra que recoge estas reflexiones mediante un enfoque multidisciplinario, aborda temas de indiscutible importancia en varias latitudes de la región. Se trata de un esfuerzo colaborativo en el que diversos autores y autoras vierten sus preocupaciones sobre la laicidad y sus vínculos con la identidad, con la vulnerabilidad y con el marco jurídico de los Estados latinoamericanos.

A través de los análisis vertidos en este libro, el lector o lectora podrá adentrarse en las profundas discusiones que subyacen en la laicidad estatal. Más que un estatus jurídico, ésta significa un modelo político con trascendentes consecuencias sociales. En un entorno cada vez más diverso, la laicidad estatal parece una respuesta a las necesidades de reconocimiento y de respeto a la heterogeneidad. Pero, ¿puede ese proyecto coexistir con otros de inspiración religiosa? Y en cualquier caso, ¿cuáles son las dificultades con las que se enfrenta al ponerse en práctica?

Los autores y autoras partícipes de esta obra ofrecen una aproximación certera a las preguntas anteriores. Empero, corresponde a los lectores formular sus propias reflexiones sobre un tema cuya importancia crece día con día.

Mariana MOLINA FUENTES

CAPÍTULO PRIMERO

LAICIDAD E IGUALDAD

Roberto P. SABA*

SUMARIO: I. *Introducción: laicidad del Estado, democracia e igualdad.* II. *Laicidad del Estado en Argentina.* III. *Igualdad política.* IV. *Igualdad y trato no arbitrario.* V. *Igualdad y no subordinación de grupos.* VI. *Igualdad y debido proceso.* VII. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN: LAICIDAD DEL ESTADO, DEMOCRACIA E IGUALDAD

La noción de laicidad estatal es comúnmente asociada con la separación entre Iglesia y Estado. Sin embargo, algunos autores sugieren que es conveniente distinguir ambas cuestiones.¹ La laicidad del Estado moderno es consecuencia del abandono de las teorías que fundamentaban su legitimidad a partir de la debida adhesión del gobierno a una creencia religiosa en particular, dando lugar a la justificación del ejercicio de su autoridad en la soberanía popular. De allí la relación necesaria que existe entre laicidad y democracia.² Sin embargo, es posible, desde cierta perspectiva de la laicidad,

* Catedrático de la Universidad de Buenos Aires y decano de la Universidad de Palermo.

¹ Blancarte, Roberto (coord.), “El porqué de un Estado laico”, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.

² Para una revisión histórica del concepto de laicidad, véase Bovero, Michelangelo, “Laicidad. Un concepto para la teoría moral, jurídica y política”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013. Acerca de la relación entre laicidad y democracia, véase Salazar Ugarte, Pedro, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2007, Cuadernos de la igualdad, núm. 8, pp. 39-41, y Salazar Ugarte, Pedro, “Laicidad y democracia constitucional”, *Isonomía*, México, núm. 24, abril de 2006, pp. 37-49.

identificar en la actualidad Estados democráticos considerados laicos en los que no se mantiene una separación total entre Iglesia y Estado, aunque esa relación puede ser más o menos intensa o expansiva. El caso de Inglaterra, por ejemplo, ilustra una monarquía democrática —entendida como un régimen diferente al de una república democrática— en el que la cabeza del Estado, el rey o la reina, es también la cabeza de la Iglesia. En Argentina, por su parte, la fuerte influencia de la Iglesia católica en la vida pública del país se remonta a la época colonial, que se extendió desde el siglo XVI hasta el XIX.

La estrecha relación entre Iglesia y Estado de aquellos siglos ha permeado las instituciones postcoloniales y perdurado hasta el presente, como algunas normas de derecho positivo, por ejemplo, el artículo 2o. de la Constitución nacional expresa que el Estado argentino “sostiene el culto católico”, como así también por medio de prácticas y costumbres tales como la identificación de feriados nacionales con fechas del culto católico o la participación en ceremonias religiosas por parte de las autoridades del gobierno nacional —las que han asistido a misa en la fecha celebratoria del inicio de la revolución independentista todos los 25 de mayo desde 1810 hasta el presente—.

Es por ello que aún en la actualidad es clara la inexistencia de una separación total entre la Iglesia católica y el Estado en este país de América Latina, aunque también resulta correcto afirmar que la legitimidad del gobierno y de la autoridad del Estado devienen exclusivamente del voto popular según lo establece la Constitución nacional.

Si aceptamos que la noción de laicidad del Estado se vincula con el hecho de que la fuente de su autoridad proviene de la soberanía del pueblo, es entonces directa y estrecha la relación entre laicidad y democracia, pues la segunda tiene por precondition a la primera. Sin embargo, como intentaré presentar en este trabajo, considero que al existir un vínculo inescindible entre el régimen democrático de gobierno —y el Estado democrático que lo enmarca— con el principio de igualdad, entonces podríamos afirmar que existen serias contradicciones o incompatibilidades entre ese régimen y la inobservancia del principio de separación total entre Iglesia y Estado, pues aquel principio de igualdad no resulta honrado cuando una iglesia particular recibe un trato preferente por parte del Estado y cuando muchas de las políticas de éste, así como las prácticas de sus funcionarios, están regidas por las creencias de esa iglesia.

Así, es entonces posible inferir que, además del estrecho vínculo que une a la laicidad con la democracia, existe una relación necesaria entre la laicidad del Estado y la separación entre éste y las iglesias. Los diferentes

lazos que existen entre el ideal democrático y la igualdad conducirían entonces a la justificación de un régimen de clara separación entre la Iglesia y el Estado democrático cuya precondition es el compromiso con la igualdad.

Si la laicidad del Estado es consecuencia de la tesis de que la autoridad de este último no deviene de su relación con la divinidad, sino de la soberanía del pueblo que elige a sus gobernantes para ejercer, a través de ellos, el autogobierno, entonces podemos afirmar que el Estado democrático no puede ser sino laico. Por otra parte, el régimen democrático de gobierno tiene a la igualdad como presupuesto en varios sentidos.

En primer lugar, la democracia requiere de la adhesión al principio de igualdad política, en el sentido de que todos los miembros de la comunidad política deben poder participar e influir en los diferentes procesos de toma de decisiones. En segundo término, el Estado democrático está asociado al principio de igualdad entendido como trato no arbitrario exigiendo de éste tratos no discriminatorios. En tercer lugar, la adhesión a un régimen democrático de gobierno implica el rechazo de una estructura social de castas, la cual implique la subordinación de grupos de acuerdo con las exigencias del principio de igualdad, entendido éste como contrario a todo tipo de sometimiento o subordinación de colectivos sociales. Finalmente, el régimen democrático de gobierno exige el respeto del principio de debido proceso en un sentido amplio, el cual se manifiesta, en particular, por medio del principio de igualdad de trato por parte de la autoridad pública y, más específicamente, de los tribunales.

Desarrollaré a continuación cada una de estas cuatro variantes de relación entre igualdad, democracia y laicidad, no sin antes presentar una breve semblanza respecto de la relación entre Iglesia y Estado en Argentina, pues utilizaré este caso nacional como ejemplo de algunos de las tensiones posibles que pueden presentarse entre la falta de separación entre Iglesia y Estado, y el ideal de la igualdad en una democracia liberal.

II. LAICIDAD DEL ESTADO EN ARGENTINA

La cuestión de la laicidad del Estado y la de la separación entre el funcionamiento de éste y las prácticas o mandatos religiosos —o, en términos institucionales, con la Iglesia católica— no es un tema central del debate público que tiene lugar en los medios de comunicación, la academia o la política en Argentina, o al menos no lo es en el sentido de que esa relación, que es profundamente estrecha, sea puesta en duda por grupos relevantes de la socie-

dad y de sus liderazgos.³ Nueve de cada diez argentinos dicen creer en Dios y el 77% de la población del país —31 millones de personas— expresa profesar las creencias de la religión católica.⁴ Si bien el 95% de los argentinos están bautizados y el 73% manifiesta haberse casado o que se casará por iglesia o templo, sólo un 31% afirma ser católico practicante y el 46% se define como católico no practicante.⁵

Este contexto demográfico de claro predominio del catolicismo en la sociedad argentina se ha mantenido más o menos constante desde los tiempos coloniales hasta el presente, pasando por la etapa de la revolución independentista a comienzos del siglo XIX y, los procesos constituyentes fallidos y exitosos que tuvieron lugar desde 1819 hasta 1994. El carácter mayoritario de la Iglesia católica le ha dado a ésta una influencia política que se ha puesto de manifiesto tanto en normas constitucionales y legales, como en prácticas estatales y políticas desarrolladas por el liderazgo de los partidos políticos, la burocracia estatal o estamentos específicos, como el militar. Como ha sucedido y aún sucede en muchos países de América Latina, esa influencia ha impactado en la regulación del matrimonio, el ejercicio de los derechos reproductivos —incluyendo, por supuesto, la regulación de la interrupción del embarazo—, los contenidos obligatorios de los planes de estudios escolares, el establecimiento de feriados nacionales, la asignación de recursos públicos para el funcionamiento de la Iglesia católica y la exigencia de la adhesión a sus creencias como requisito para el ejercicio de cargos públicos. La relación entre el Estado y los políticos, que ocupan cargos en el gobierno, o que se encuentran fuera de él, con la Iglesia católica, sus jerarquías y sus creencias, no ha sido la misma de un modo constante a lo largo de los doscientos años de historia nacional que han transcurrido desde el primer gobierno patrio en 1810, sino que pueden identificarse diferentes momentos en los que esa relación se ha hecho más o menos intensa.

Sin embargo, salvo por dos breves momentos que podrían ubicarse casualmente en el siglo comprendido entre 1880 y 1980, en los que se hicie-

³ Mallimaci, Fortunato, “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, p. 239.

⁴ En 1960 era el 90%. En la actualidad, los ateos y agnósticos representan el 11% de la población, y los evangélicos el 9%, véase “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina”, elaborada por cuatro universidades nacionales y el Conicet en 2008, disponible en: <http://www.ceilconicet.gov.ar/wpcontent/uploads/2013/02/encuesta1.pdf>. Véase también Informe de Chequeado, disponible en: <http://chequeado.com/lexplicador/losnumeros-de-los-catolicos-en-el-pais-del-papa/>.

⁵ Encuesta realizada por Poliarquía en 2010. Véase La Nación, disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1317791-religiosos-en-lo-privado-laicos-en-lo-publico>.

ran los esfuerzos más importantes para lograr avances en la realización de la laicidad del Estado y su independencia de la influencia de la Iglesia católica, el resto de la historia nacional se caracteriza por una, más o menos fuerte, incidencia de esa institución religiosa en la actividad política y en el funcionamiento del Estado, pero siempre partiendo de un piso elevado de injerencia de la religión y de la jerarquía eclesiástica en la actividad estatal.

En la última reforma constitucional acaecida en 1994 se derogaron las cláusulas incluidas en la Constitución desde el temprano momento de su sanción en 1853 que se referían al requisito de profesar la religión católica para ejercer la presidencia de la nación, la facultad del jefe del Poder Ejecutivo de ejercer el patronato —ya en desuso desde el Concordato entre Argentina y el Vaticano de 1966— y la obligación del gobierno de “convertir a los indios al catolicismo”. Además, fue a partir de una decisión de la Corte Suprema que declaró inconstitucional el impedimento de disolver el vínculo matrimonial, que el Congreso sancionó la ley de divorcio, resistida por la Iglesia católica desde el siglo XIX.

Sin embargo, y más allá de estos progresos, todavía hoy es marcada la enorme influencia de dicha iglesia en la vida pública nacional. Son varias las provincias en las que las escuelas públicas incluyen cursos obligatorios de religión⁶ —generalmente católica—; prácticamente todas las dependencias del gobierno nacional, de los gobiernos provinciales y de los municipales, incluyendo los tribunales de esas jurisdicciones, exhiben imágenes de la virgen María y crucifijos; un número importante de los feriados nacionales se corresponden con fechas relacionadas con el culto católico; y se destinan importantes recursos públicos al pago de sueldos de sacerdotes y subsidios a escuelas administradas por la Iglesia católica.

Además, dicha institución, su jerarquía y la enorme cantidad de personas que se adhieren a las creencias del catolicismo, continúan teniendo una injerencia importante en las decisiones políticas del Estado, en las prácticas del liderazgo político-partidario y en la vida cotidiana de los argentinos. Entre las evidencias que podrían exponerse de estas prácticas, alcanza con mencionar la continua peregrinación de la dirigencia política del país al Vaticano, y muy particularmente desde la designación en ca-

⁶ La encuesta realizada por Poliarquía en 2010 dice que el 41% de las escuelas privadas del país son confesionales. Véase Rivas, Axel *et al.*, *Radiografía de la educación Argentina*, Buenos Aires, Fundación CIPPEC-Fundación Arcor-Fundación Roberto Noble, 2010. Véase también Alegre, Marcelo y Maisley, Nahuel, “La educación pública laica está en peligro”, *Clarín*, 9 de septiembre de 2015, consultado en versión digital el 7 de junio de 2016, disponible en: http://www.clarin.com/opinion/Ley_1420Ley_Federal_de_Educacioneducacion_publica_laicidad_0_1427857246.html.

lidad de Sumo Pontífice del ex cardenal primado de la Argentina, Jorge Bergoglio, como muestra de adhesión o simpatía hacia la Iglesia católica o como forma de adquirir legitimidad moral, necesaria para su desempeño político.

Sin embargo, a pesar de esta continua y sostenida influencia e injerencia de la Iglesia católica en la actividad del Estado y del trato preferente que éste último le dispensa a la comunidad católica, no existe un debate profundo ni demandas importantes contrarias a ese rol protagónico de una iglesia en particular en la vida pública del país.⁷ Ni los credos religiosos diferentes del católico, ni la abrumadora mayoría de aquellas personas que, profesando un culto o no, se adhieren a los valores de un Estado laico que mantenga separados los ámbitos político y religioso, se han pronunciado de un modo relevante contra ese trato preferente en toda la historia del país, con excepción de los dos breves períodos referidos más arriba. Salvo por la aparición esporádica y marginal de voces que reclaman por una definitiva separación entre Iglesia y Estado, la mayoría de los argentinos parecen aceptar el *statu quo*.

En suma, se podría decir que, salvo esos casos muy excepcionales, no puede identificarse en la historia nacional un planteamiento pro laicidad o contra el trato preferente propiciado por el Estado a la Iglesia católica en el debate público. Por otra parte, con excepción del *caso Correa*,⁸ decidido en 1893 por la Corte Suprema de Justicia de la Nación confirmando la constitucionalidad de la Ley de Matrimonio Civil de 1888, y de la crucial decisión de este tribunal en el *caso Sejean*⁹ en 1986 declarando inconstitucional la ley que impedía el divorcio vincular (justamente por considerar que ella expresaba la creencia de una religión particular y no respetaba el principio de autonomía de la persona expresado por el artículo 19 de la Constitución nacional), no podemos identificar la existencia de casos re-

⁷ Mallimaci, Fortunatto, *op. cit.*, p. 250.

⁸ *Caso Correa*, Corte Suprema de la Nación, Argentina, *Colección Fallos* 53, 1893, p.188. En esta decisión se considera constitucional la sanción penal impuesta a un sacerdote en virtud de lo previsto por el artículo 118 de la Ley de Matrimonio Civil por haber celebrado matrimonios religiosos sin tener a la vista copia del acta del matrimonio contraído previamente ante el Registro Civil. Mientras que el sacerdote argumentó que esa ley era “atea, antievangélica y anticristiana” y que su imposición violaba el compromiso constitucional del Estado de someterse a los mandatos de la Iglesia católica, la sentencia confirmaba que la regulación de la legislación matrimonial y el control de esa institución clave del derecho de familia debía estar en manos del gobierno civil y no de la Iglesia.

⁹ *Caso Sejean, Juan Bautista c. Zaks de Sejean*, Corte Suprema de Justicia de la Nación, Argentina, *Colección Fallos* 308, 1986, p. 2268.

levantes ante el máximo tribunal de la nación en los que la igualdad ante la ley, expresada por la Constitución nacional en su artículo 16, se haya enfrentado con ese trato preferente hacia la Iglesia católica en doscientos años de historia.¹⁰

En suma, el objeto de este ensayo es demostrar la existencia de la estrecha relación que une el ideal del Estado laico, la justificación del régimen democrático de gobierno y la vigencia del principio de igualdad que ese régimen tiene por precondition y como derecho, tomando como punto de referencia para ilustrar esta tesis el caso argentino y la íntima relación entre la Iglesia católica y el Estado que este país presenta.

III. IGUALDAD POLÍTICA

Si tuviéramos que señalar cuál es el elemento distintivo del régimen político conocido modernamente como democracia, ese podría ser el de aspirar a alcanzar el ideal del autogobierno del pueblo. Son muchas las diferentes concepciones de democracia que compiten en el plano teórico por caracterizar a este sistema político, pero el común denominador de muchas de ellas es el de entender que bajo este régimen son los gobernados los que directa o indirectamente deciden o consienten las decisiones de gobierno que les serán impuestas como obligatorias.

Esa noción de autogobierno supone que las decisiones colectivas que toma el pueblo autogobernado son consecuencia de un proceso deliberativo o participativo que los ha tenido como actores, ya sea por su intervención en el debate público o a través del acto de elección de los representantes que serán los que en los órganos políticos del gobierno tomarán las decisiones que se convertirán en normas legales que se impondrán a toda la comunidad. El pueblo, directamente o por medio de sus representantes, así como también a través de la participación de la ciudadanía en los debates que preceden a la toma de decisiones o a los procesos electorales, participa del autogobierno al tomar parte de una deliberación amplia y robusta que tiene lugar en la esfera pública.

¹⁰ Existen varios casos en los que la Corte Suprema reconoció el ejercicio de la libertad religiosa y de conciencia de aquellas personas no católicas entre las que dominan las demandas de los objetores de la Iglesia de los Testigos de Jehová, pero estas sentencias nada dicen respecto de la relación entre Iglesia y Estado, sino que se refieren a la libertad de conciencia y la libertad religiosa como fundamentos para evitar la responsabilidad penal del médico que no toma las medidas necesarias para evitar la muerte de un paciente.

El sistema democrático supone una precondition sin cuya existencia perdería su identidad: la igualdad política.¹¹ Este principio, que se ha expresado desde los orígenes históricos del régimen a través de la consigna “una persona, un voto”, ha servido de guía para las demandas por la extensión del ejercicio de los derechos políticos, a elegir y ser elegido como representante del pueblo, a los miembros de grupos de personas históricamente excluidos del régimen de autogobierno; por ejemplo, los afrodescendientes en los EUA, las mujeres en países machistas, los migrantes y los reclusos.

El principio de “una persona, un voto” expresa el ideal de la igualdad política y supone que todas las personas que integran la comunidad autogobernada tengan una equivalente influencia en el proceso de toma de decisiones, el cual comprende la elección de representantes. Sin embargo, ese ideal que se ha ido imponiendo a lo largo de la historia de las democracias modernas, se encuentra permanentemente amenazado por la creciente influencia de sectores o grupos que, por diferentes causas, adquieren un nivel de influencia en los procesos democráticos de toma de decisión que distorsionan el debate público, amplificando algunas voces y silenciando otras. Un Estado democrático en particular no deja de serlo porque sus procesos de toma de decisión se vean expuestos a una influencia ilegítima por parte de grupos o instituciones con un poder real de enorme proporción; pero el ideal democrático, con la igualdad que éste presupone, permite elaborar juicios críticos sobre las prácticas sociales y, fundamentalmente, las políticas que tienen ese efecto.¹²

Dos ejemplos recurrentes en la mayoría de las democracias modernas pueden ilustrar este tipo de situaciones sobre las que el derecho ha actuado para tratar de mantener o recobrar el equilibrio necesario que permita que cada miembro de la comunidad pueda incidir en el proceso democrático de toma de decisiones. Por un lado, es posible mencionar el caso de la posible existencia de una influencia desmedida de individuos o grupos cuyo poder económico les permite capturar o manipular los procesos electorales.¹³ Por el otro, es también interesante rescatar el ejemplo de aquellos monopolios mediáticos que gracias a su capacidad de influencia en la discusión pública lograron instalar su agenda o silenciar voces adversas a ella, al socavar la

¹¹ Véase Dahl, Robert A., *La igualdad política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

¹² *Idem.*

¹³ Post, Robert C., *Citizens Divided. Campaign Finance Reform and the Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 2014. *Cfr.* Vázquez Cardozo, Rodolfo, *Democracia y laicidad activa*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, pp. 2-5.

calidad del debate público y debilitar el poder epistémico de la deliberación democrática que legitima al régimen político.¹⁴

La existencia de actores con un enorme poder económico que les posibilite dominar el proceso electoral o de aquellos que cuentan con la posibilidad de impedir la expresión de la mayor diversidad de voces posible en el debate público, son fenómenos que no tornan al sistema político en el que operan en un régimen no democrático —salvo en situaciones muy extremas de captura del proceso democrático de toma de decisiones o de subordinación de grupos—, pero sí imponen al Estado democrático la obligación de tomar las medidas necesarias tendientes a evitar que la desmedida influencia de ambos tipos de actores —ya sea en el proceso electoral o en el debate público, respectivamente— socaven la legitimidad de la autoridad democráticamente elegida o afecten los derechos políticos y de libertad de expresión de aquellos que no tienen sus mismas capacidades para influir en la esfera pública. Así, el Estado democrático se ve compelido a regular el financiamiento de la actividad política, y en particular de los partidos políticos y de los procesos electorales, a fin de evitar que el sistema político sea capturado por aquellos que más bienes poseen. Del mismo modo, las normas regulatorias que buscan asegurar un debate público robusto, o las que asignan recursos públicos para el ejercicio de la libertad de expresión de aquellos que exponen perspectivas minoritarias, se encuentran justificadas en el deber del Estado de asegurar la igualdad de todos los individuos en su participación e influencia en el proceso democrático de toma de decisiones, y en el debate público que opera como condición necesaria para elevar la calidad epistémica del sistema democrático de gobierno.

El debate sobre laicidad e igualdad política podría tomar ventaja de los vastos progresos teóricos y de diseño de políticas públicas logrados en los campos del financiamiento de la actividad política y partidaria, así como de los avances alcanzados en materia de regulación de los soportes que hacen posible el debate público con miras a asegurar su mayor robustez. Sin embargo, el trato preferente de una comunidad religiosa en particular —o de la institucionalidad por medio de la que se organiza; es decir, su iglesia y la jerarquía de ésta— y el consiguiente trato desigual de otras comunidades de creyentes y no creyentes, afecta la igualdad de todos los miembros de la comunidad política en su capacidad de incidir, en igualdad de condiciones, sobre el proceso de toma de decisiones democráticas y, se encuentra en contradicción con la calidad de la democracia y del debate público. Resulta

¹⁴ Fiss, Owen, *The Irony of Free Speech*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

afectada así la calidad epistémica que la justifica como el mejor régimen político que el ser humano pudo desarrollar, proveyendo las razones que la hacen elegible frente a otros sistemas y regímenes políticos.

El Estado que despliega este trato preferente hacia un sector de la sociedad por profesar una religión determinada —que además es mayoritario, lo que agrava la falta de justificación—¹⁵ no se convierte por ello en un Estado confesional ni deja de ser democrático, pero sí expone un déficit democrático que requiere de intervención estatal. Por ejemplo, el Estado argentino, al reconocer constitucionalmente un trato preferente a una iglesia en particular, padece de un déficit democrático equivalente al que sufre un régimen cuya competencia electoral está dominada por los que más tienen o cuyo debate público no es todo lo robusto que podría ser porque una combinación de factores estructurales impiden que participen de él todas las voces con una capacidad de influencia más o menos semejante. Esta distorsión del debate público, causada por el trato preferente a una comunidad religiosa, no sólo se vincula con el reconocimiento formal de esa preferencia en la Constitución nacional, sino con prácticas políticas que reconocen a ese sector de la sociedad una voz más potente en el debate público en aquellas temáticas sobre las que la Iglesia católica tiene un interés particular; por ejemplo, la regulación del matrimonio, la legislación referida a los contenidos de la educación básica, o la implementación de políticas sobre el ejercicio de derechos reproductivos.

En los últimos años, sobre todo a partir de la designación del cardenal argentino Jorge Bergoglio como Sumo Pontífice, la participación política del Vaticano se ha extendido a otras áreas de políticas públicas no directamente ligadas con los tradicionales intereses de la Iglesia, como la persecución del narcotráfico, la trata de personas, la reducción de la pobreza o el control de la corrupción. La búsqueda constante de los políticos y miembros del Poder Judicial de apoyo del líder mundial de la Iglesia católica ha potenciado un esfuerzo permanente de los funcionarios de los tres poderes del Estado por acomodar sus iniciativas a las que sospechan serán aceptadas por el Vaticano.

No cabe duda de que la legitimidad del Estado en Argentina se funda en el ideal democrático, pues es el pueblo, según el mandato constitucional, el único facultado para ungir con su voto a quienes se harán cargo de las decisiones de gobierno. Sin embargo, diferentes privilegios explícitos e implícitos otorgados a la Iglesia católica por medio de normas constitucionales

¹⁵ Diferente podría ser el caso del apoyo del Estado a grupos religiosos minoritarios. Véase Arlettaz, Fernando, *Religión, esfera pública y mundo privado*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, pp. 230-251.

y legales, así como por medio de prácticas que involucran a actores políticos con funciones en el gobierno o con aspiraciones a tenerlas, dan cuenta de una influencia de la Iglesia católica en el ámbito público que ha ido debilitando el carácter laico del Estado a lo largo de su historia y que, por consiguiente, ha afectado el principio de igualdad, entendido como precondition del régimen democrático de gobierno y de la deliberación pública robusta que lo justifica.¹⁶ El Estado argentino es formalmente laico, en el sentido de que su legitimidad no deriva de su fundamento divino; sin embargo, el liderazgo político busca, de hecho, legitimarse permanentemente por medio de su cercanía a la Iglesia católica, institución de la que busca su aceptación y aprobación,¹⁷ especialmente cuando es mayor su debilidad política.

Por otra parte, la democracia argentina contiene un déficit serio que es producto de la influencia que, sobre sus procesos de toma de decisión, ejerce esa misma iglesia magnificando la voz de la mayoría en detrimento de las voces disidentes y minoritarias. Es muestra de ello la dificultad que existe para avanzar con cualquier tipo de regulación, incluso aquellas basadas en derechos reconocidos constitucionalmente, cuando la Iglesia católica muestra oposición.

IV. IGUALDAD Y TRATO NO ARBITRARIO

Si los ideales del liberalismo igualitario reconocieran, por un lado, que toda persona tiene derecho a desarrollar su plan de vida en forma autónoma y, por el otro, el principio de igualdad, requerirían que el Estado: *a)* no interfiera con las decisiones y acciones de los individuos con la finalidad de imponerles ideales de vida; *b)* que no tome decisiones o desarrolle acciones que impliquen un trato arbitrario a las personas en el sentido de tratos diferentes a partir de la aplicación de criterios irrazonables, y *c)* que desarrolle acciones positivas tendientes a dismantelar situaciones que permitan la configuración de una estructura social de castas en la que existan grupos subordinados. La interrogante que parece ser necesaria plantearnos es si esos ideales y expectativas respecto del Estado liberal requieren de la independencia de este último de cualquier creencia religiosa o iglesia. Preguntado de otro modo, si un Estado que no se desenvuelve de forma separada de toda iglesia o credo es

¹⁶ Véase el concepto de “igualdad deliberativa” propuesto por Alegre, Marcelo, en *Laicidad, ateísmo y democracia*, New Haven, Yale Law School-Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política, 2012, disponible en: http://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela/115.

¹⁷ Mallimaci, Fortunato, *op. cit.*, p. 265.

compatible con esos ideales. Una vez más, tomaré como caso de estudio para indagar en esta cuestión el del régimen constitucional y legal de Argentina, que constituye un raro ejemplo de respuesta afirmativa a la pregunta que aquí planteo.

Según Pierluigi Chiassoni, en un Estado laico, las creencias religiosas deberían ser entendidas como un hecho privado, al tiempo que las instituciones en torno a las cuales se organizan las comunidades religiosas deberían ser entendidas como organizaciones privadas semejantes a cualquier otra asociación no religiosa.¹⁸ Así, Chiassoni identifica un grupo de principios que deberían ser respetados por el Estado laico. En primer lugar, el Estado debería ser neutral con respecto a los cultos religiosos, de modo que se espera que no intervenga prohibiendo un culto y que, por el contrario, garantice la libertad religiosa de todos los individuos. En segundo término, el Estado debería mantenerse neutral al omitir brindar cualquier tipo de asistencia a las comunidades religiosas o a sus iglesias. En tercer lugar, el Estado debe garantizar la libertad de aquellos que expresan su falta de adhesión a creencia religiosa alguna (ateos o agnósticos).

Por último, la legislación debe ser neutral en materia de moralidad religiosa. Siguiendo estos lineamientos, si concebimos la laicidad del Estado como la inhibición de éste de imponer planes de vida fundados en una creencia religiosa o en su obligación de respetar los derechos de todas las personas sin importar su religión o el hecho de que no profesen ninguna, entonces la respuesta a la interrogante que planteo es demasiado obvia y sencilla: los ideales de autonomía personal y de igualdad requieren de un Estado laico. Sin embargo, el caso argentino nos presenta un desafío complejo, pues la Constitución de este país expresa un compromiso fuerte con los ideales de autonomía y de igualdad, y, a la vez, adopta un compromiso de trato preferente con una iglesia de un credo en particular, la católica, cuando expresa en el artículo 2o. de la ley fundamental que el “Estado argentino sostiene el culto católico”. Así, quienes afirman que éste no es confesional sino laico, lo harán sobre la base del compromiso constitucional que asumió desde su fundación en 1853, con autonomía personal, en el sentido de que cada persona tiene derecho a determinar libremente su propio plan de vida (artículo 19) y con igualdad (artículo 16), así como también con libertad religiosa (artículo 14). Por otro lado, aquellos que sostienen lo contrario, lo

¹⁸ Cfr. Chiassoni, Pierluigi, “El Estado laico según *mater ecclesia*. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática”, *Isonomía*, México, núm. 27, octubre de 2007, p. 149. Véase también Salazar Ugarte, Pedro, “Los dilemas de la laicidad”, *Colección de cuadernos Jorge Carbizto. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, pp. 25-29.

harán con base en el compromiso de trato preferente de la Iglesia católica en diferentes cláusulas, ya derogadas, de su versión original y en lo establecido por el mencionado artículo 2o. que continúa vigente, incluso luego de que la reforma constitucional de 1994 aboliera las primeras.

A lo largo de la historia constitucional argentina han surgido diferentes interpretaciones doctrinarias y jurisprudenciales acerca del alcance de la obligación constitucional impuesta al Estado de sostener el culto católico. En un extremo del espectro, podemos identificar posturas que, a partir del artículo 2o., desprenden prácticamente el establecimiento de un Estado confesional, tal como sostienen tanto juristas católicos como aquellos que abogan por un Estado laico.¹⁹ Si esta lectura de la norma fundamental estuviera en lo correcto, entonces existe una clara e insalvable contradicción en el propio texto constitucional entre el compromiso de sostener el culto católico, el reconocimiento de la libertad de culto y el establecimiento de los principios constitucionales de autonomía personal e igualdad. Sin embargo, la decisión de la Corte Suprema en el *caso Sejean* en el que se declara inconstitucional la prohibición de la ley civil de disolver el vínculo matrimonial, con el argumento de que implica una interferencia perfeccionista por parte del Estado y contraria a la protección de autonomía que surge del artículo 19 de la Constitución nacional. Para los integrantes de la Corte Suprema que en 1986 se pronunciaron en dicho caso, y especialmente el juez Petracchi, quien redactó el voto mayoritario, el Estado argentino es laico en el sentido de laicidad que expresa Chiassoni. Sin embargo, así como en el primer caso, el tribunal se desentiende del reconocimiento constitucional de los ideales de autonomía e igualdad; en el segundo, los jueces que exponen la posición mayoritaria del pleno no parecen tomarse ni asignarle prácticamente ninguna relevancia sustantiva al compromiso constitucional del artículo 2o., o quizá no ven contradicción alguna entre éste y el 19, como parece que no la veían los redactores del texto constitucional de 1853.²⁰

Si el compromiso con la autonomía requiere de la no interferencia estatal con la elección libre de planes de vida por parte de los individuos, es posible imaginar un Estado que evite esa interferencia y que, sin embargo, trate a una iglesia o a algunas personas que profesen un culto determinado de un modo preferente. Ese trato ventajoso puede implicar, por ejemplo, asignar recursos públicos al sostenimiento de una iglesia en particular, pero no sería consistente con la imposición a todas las personas de las reglas del

¹⁹ Nino, Carlos S., *Fundamentos de derecho constitucional*, Buenos Aires, Astrea, 1992, pp. 121-125. Véase también Gelli, María Angélica, *Constitución de la Nación Argentina. Comentada y concordada*, Buenos Aires, La Ley, 2003, pp. 28 y 29.

²⁰ *Ibidem.*

matrimonio que siguen sólo aquellos que adoptan la religión católica. El caso *Sejean* muestra la incompatibilidad entre el principio de autonomía y la imposición estatal de una prohibición de disolución del vínculo matrimonial fundada sólo en una creencia religiosa. Este caso es un hito en el desarrollo del ideario constitucional liberal argentino,²¹ pero no parece serlo en relación al establecimiento de un Estado laico, pues sólo exige que el Estado no interfiera con la autonomía de las personas sin que ello implique necesariamente requerir que el Estado no apoye un culto en particular por medios que no impliquen un avance sobre esa autonomía.

En otras palabras, el argumento de la Corte en el caso citado no es inconsistente con la obligación del Estado de destinar fondos públicos para pagar los sueldos de los sacerdotes de la Iglesia católica o que otorgue subsidios especiales a las escuelas que sean administradas por dicha institución. Su foco está en el principio de autonomía pero no en el de igualdad, salvo por el hecho de que el principio de autonomía supone una manifestación específica de la igualdad que es el deber de reconocer a todas las personas igual autonomía.

El caso de la relación que existiría entre la obligación impuesta al Estado por el artículo 2o. y el ideal constitucional de la igualdad es diferente al de la relación de esa obligación con la autonomía, pues parece haber una contradicción insuperable entre un Estado que brinda un trato especial y preferente a una comunidad religiosa y a sus instituciones, y su propio compromiso constitucional con la igualdad en cualquiera de sus concepciones. Si partimos del supuesto de que la igualdad puede ser comprendida de dos maneras, en ambos casos un Estado que asume el compromiso de sostener el culto católico parece estar en medio de una contradicción irremontable. Una visión tradicional de la igualdad asocia este ideal con la obligación de evitar tratos arbitrarios. Ello implica que el Estado no puede llevar a cabo tratos diferentes entre las personas sobre la base de criterios que no sean razonables, entendiendo por razonables sólo a aquellos criterios que expresan requisitos, cualidades o condiciones exigidas que guarden una relación de funcionalidad con el objeto de la regulación.²² Por ejemplo, es posible que el Estado, como parte de su política de seguridad vial, otorgue licencias de conducir vehículos sólo a aquellas personas que, luego de aprobar una serie de exámenes, dan muestras de su idoneidad para hacerlo sin poner en peli-

²¹ Saba, Roberto P., “*Sejean* y la concepción liberal de la sociedad”, en Kemelmajer, Aída *et al.* (dirs.), *Máximos precedentes. Derecho de familia*, Buenos Aires, La Ley, 2014, pp. 38-60.

²² Saba, Roberto P., “(Des)igualdad estructural”, en Alegre, Marcelo y Gargarella, Roberto (coords.), *El derecho a la igualdad. Aportes para un constitucionalismo igualitario*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2007.

gro la vida o la salud de otros individuos. Así, algunas personas no recibirán licencias de conducir mientras que otras sí lo harán. Este trato diferente está constitucionalmente justificado y no es violatorio de la igualdad pues el requisito exigido —la habilidad para conducir correctamente un vehículo—, guarda una relación de funcionalidad —o de medio a fin— con el objeto de la regulación, que es la reducción de accidentes de tránsito. No sería un trato diferente justificado aquel que se derivara de la imposición del requisito de ser varón o de medir más de 1.60 metros para acceder a la licencia de conducir, pues el sexo o la estatura de las personas no son criterios que guarden una relación de funcionalidad con el objeto de la regulación.

Un intento de conciliar la igualdad como no discriminación y el trato preferente del Estado a una iglesia en particular pasa por considerar que ese trato no implica necesariamente un perjuicio para quienes no profesan el credo favorecido. Esta es la justificación que parece subyacer a la redacción del texto constitucional de 1853.²³ Alberdi, inspirador del texto constitucional argentino, buscaba asegurar a todos los habitantes del país, y en especial a los inmigrantes que se intentaba atraer hacia sus costas como parte de una política pública de desarrollo, el mayor respeto y protección de su libertad religiosa en el sentido de que no serían perseguidos por el Estado sobre la base de sus creencias. Se les prometía a través del texto constitucional a aquellos que quisieran inmigrar al país que podrían encontrar en Argentina un lugar seguro para desarrollar sus vidas de acuerdo con su fe. Al mismo tiempo, la Constitución expresaba un trato preferente a la Iglesia católica, no en el sentido de adoptarla como religión de Estado —lo cual fue objeto de debate en la Asamblea Constituyente de 1853, pero fue descartado—,²⁴ sino sólo como una institución que se beneficiaría con recursos estatales que no recibirían otras iglesias y grupos religiosos, al menos no por mandato constitucional.

Es preciso destacar que el texto de la Constitución de 1853, al expresar en su artículo 2o. que el Estado sostiene el culto católico, tomaba distancia de las Constituciones de 1819 y 1826 que adoptaban a la religión católica como religión de Estado.²⁵ Por otro lado, también es preciso afirmar que se imponía el requisito de profesar el culto católico para poder desempeñarse como presidente de la nación, como se imponía la misión de convertir los indios al catolicismo, ambos extremos previstos en la Constitución de 1853 y derogados recién en 1994 por la Asamblea Constituyente que reformó

²³ Nino, Carlos S., *op. cit.*, pp. 121-125.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Gelli, María Angélica, *op. cit.*, p. 28.

la carta magna ese año, esto da cuenta de un Estado que, si bien no era confesional, adoptaba una clara preferencia por un credo determinado y disponía de recursos públicos para evangelizar en esa fe. El requisito de que el presidente de la nación fuera católico, no aplicaba para el resto de los funcionarios de los poderes Ejecutivo y Legislativo, no parecería implicar necesariamente que las decisiones que el gobierno tomara debieran ser consistentes con los mandatos de la fe católica.

Hay un acuerdo generalizado entre los historiadores acerca de que la razón del requisito presidencial era la consecuencia del establecimiento en la Constitución del régimen del patronato, el cual ya no sería facultad exclusiva de la Iglesia, sino del gobierno civil, que representaba en verdad un límite que el gobierno nacional imponía sobre el poder del Vaticano. Si el Poder Ejecutivo ejercería el patronato, parecía inevitable que el presidente, que nombraría a la jerarquía católica nacional, perteneciera a la misma iglesia que los designados, lo cual no parecía una anomalía en aquellos tiempos, dado que la mayoría del pueblo abrazaba esa misma religión. De hecho, luego del acuerdo entre Argentina y el Vaticano de 1966 por el que el gobierno del país sudamericano dejó de ejercer el patronato, la Asamblea Constituyente de 1994 entendió que el requisito presidencial de profesar el culto católico había perdido su justificación y por eso fue retirado del texto constitucional sin oposición de la Iglesia católica.

Por otra parte, la relación de la Constitución liberal de 1853 y sus subsiguientes reformas con las creencias de la religión católica es, a lo menos, ambigua. Mientras artículos como el 19, el 14 o el 16, aseguran a las personas el más amplio nivel de autonomía y trato no discriminatorio, el compromiso del Estado de sostener el culto católico —aunque más no sea económicamente—, la imposición del requisito de ser católico para ejercer la presidencia de la nación o la misión estatal de convertir los indios al catolicismo, expresan un compromiso con las creencias de la religión católica que auguraban un conflicto frontal con la autonomía y la igualdad. Los constituyentes que llevaron adelante la reforma constitucional de 1994, al derogar el requisito presidencial y aquella misión evangelizadora de la norma fundamental, removieron los dos aspectos menos sostenibles de la Constitución liberal de 1853. Sin embargo, la decisión de mantener sin modificaciones el artículo 2o. podría ser interpretada como una renovación del compromiso constitucional de sostener el culto católico desde el Estado.

La noción de igualdad como trato no arbitrario puede ser entendida de dos maneras. Por un lado, podría implicar la prohibición de que el Estado, sobre la base de criterios irrazonables, provea tratos arbitrarios a algunas personas causándoles un perjuicio, como en el caso hipotético en el que

les negara a las mujeres el acceso a las licencias de conducir en razón de su sexo. Sin embargo, no parece ser tan evidente, al menos para Alberdi y para los redactores de la Constitución de 1853, la posible existencia de un conflicto entre el principio de igualdad constitucional entendido como la prohibición de todo trato arbitrario y el trato preferente a un grupo de personas que no causa directa o necesariamente un perjuicio a aquellos que no reciben el mismo trato. En otras palabras, si entendemos el respeto a la libertad religiosa en el sentido de no interferencia con la observancia de ciertas creencias religiosas, entonces parecería ser que el trato preferente o privilegiado de un grupo de individuos en virtud de sus creencias no implica una violación del principio de igualdad aplicado a aquellos que profesen una creencia diferente.

Esta visión de la aplicación del principio de igualdad guarda cierta semejanza con la defendida por la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos en 1896 en el tristemente célebre *caso Plessy v. Ferguson*.²⁶ Allí el tribunal sostuvo que la segregación racial —en el transporte público, las escuelas u otros espacios compartidos— no constituía en sí mismo un trato contrario a la igualdad ante la ley en la medida en que la segregación no impidiera el ejercicio de sus derechos a los miembros de los grupos raciales segregados. Esta doctrina se conoce como “separados pero iguales” y entiende que la inexistencia de perjuicio, en el sentido de afectación de derechos, hace que el trato desigual no sea contrario al principio constitucional. Esa decisión soslayaba el hecho de que la segregación racial se fundaba en el supuesto de que los afrodescendientes no merecían compartir espacio públicos con los blancos y que esa política segregacionista se fundaba en un acto de desprecio, humillación y subordinación de los blancos hacia los de raza negra.

En 1954 la Corte Suprema revirtió esa doctrina en la decisión tomada en el *caso Brown v. Board of Education*²⁷ pues entendió que la segregación racial era en sí misma contraria a la obligación constitucional de respetar la igualdad ante la ley. El caso se vuelve más complejo aún, si además, no existen antecedentes de reclamos judiciales de miembros de aquellos grupos religiosos que no reciben un trato preferente a fin de lograr el mismo trato que se le brinda al grupo privilegiado, como sucede en Argentina. El contexto social parece reflejar, de hecho, un acuerdo general, un *modus vivendi*²⁸ en el que incluso aquellos que no reciben el trato preferente aceptan el estado de cosas dado y expresado en el texto constitucional. Sin embargo, entiendo

²⁶ *Caso Plessy v. Ferguson*, Supreme Court of the United States, 163, 1896, p.537.

²⁷ *Caso Brown v. Board of Education of Topeka*, Supreme Court of the United States, 347, 1954, p. 483.

²⁸ Mallimaci, Fortunato, *op. cit.*, p. 262.

el hecho de que aquellos que reciben un trato diferente del privilegiado, no reclamen por un trato igual o por la derogación del que es privilegiado, pues no implica que no merezcan un trato igualitario a la luz de lo expresado por el texto de la Constitución, ya sea por medio de recibir el mismo trato que hoy reciben aquellos que resultan privilegiados o removiéndolo para todos los miembros de la comunidad.

La igualdad como no discriminación puede ser entendida de un modo diferente, desconectándola de la necesidad de que el trato arbitrario deba, además, causar un perjuicio a quien lo recibe. La cuestión es si el trato desigual en el sentido de trato privilegiado a un grupo de personas, incluso cuando no causara un perjuicio directo al grupo que no recibe el privilegio, es en sí mismo contrario a la igualdad constitucional entendida como trato no arbitrario. En otras palabras, si la igualdad ante la ley entendida como no discriminación puede ser violada por el mero acto arbitrario de tratar a algunas personas con ciertos privilegios a pesar de que no existan otros derechos violados a causa del trato desigual o discriminatorio.

Entiendo que la presentación del problema en estos términos es falaz pues, por definición, todo trato desigual que implique un trato privilegiado a algunas personas genera un perjuicio a aquellos que no reciben el mismo trato —aun cuando no lo reclamen—, pues, cuanto menos, no están gozando del privilegio que otras personas gozan en razón de su creencia religiosa. El trato privilegiado es irrazonable ya que siempre coloca al que no recibe ese trato preferente en situación de sufrir un perjuicio, pues por definición recibe un trato peor que aquel que es depositario del privilegio. La aspiración de Alberdi de compatibilizar la igualdad ante la ley y el respeto de todas las creencias religiosas en el sentido de dejar vivir en paz y lejos de la interferencia estatal a quienes las profesen, con el trato preferente y privilegiado propinado a una iglesia en particular, no es lógicamente posible.

V. IGUALDAD Y NO SUBORDINACIÓN DE GRUPOS

La otra noción de igualdad constitucional que podría desprenderse de la Constitución argentina —y de todos aquellos sistemas jurídicos con prescripciones similares— exige que ningún grupo de personas se encuentre en situación de subordinación, sometimiento o exclusión como consecuencia de normas o prácticas estatales o de particulares. Como sostuvo el juez Brennan en el *caso Plyler* decidido por la Corte Suprema de Estados Unidos,²⁹ una estructura social de castas es incompatible con el compromiso consti-

²⁹ *Caso Plyler v. Doe*, Supreme Court of the United States, 457, 1982, p. 202.

tucional de la igualdad. Es fundamental para comprender esta concepción del principio de igualdad constitucional que se reconozca, por un lado, la existencia de grupos, así como la situación de subordinación o desigualdad estructural en la que éstos podrían encontrarse.³⁰ Los casos de los afrodescendientes en países como Estados Unidos o Brasil, o los pueblos originarios en la mayoría de los países de América, son ejemplo de grupos en situación de desigualdad estructural. También podrían entrar bajo esas categorías, en algunos contextos, las personas con discapacidad, los ancianos y las personas de la comunidad LGBTI, entre otras. La condición de pertenecer a cualquiera de estos grupos tiene por efecto el padecimiento de una enorme gama de desventajas que serán difícilmente superadas por los miembros de esos grupos, no importa cuántos esfuerzos ellos dediquen a evitar esos efectos. La igualdad entendida como no subordinación requiere de acciones estatales tendientes a dismantelar todos aquellos obstáculos estructurales que generan la situación de desventaja, incluidos tratos preferentes tendientes a revertir la situación dada.

Uno de los grupos que en muchos países, y particularmente en Argentina, podrían ser identificados como víctima de un trato desigual sistemático, extendido en el tiempo y, en suma, estructural, es el compuesto por las mujeres y, dentro de ese grupo, el de las de escasos recursos. Son varios los factores que permiten asociar a las mujeres con esa situación de desventaja perpetua, por ejemplo, la violencia estructural de género o las afectaciones a sus derechos reproductivos. El tratamiento que la legislación le dé a la interrupción de embarazos por decisión de la mujer, a la existencia o no de políticas que aseguren el acceso a mecanismos anticonceptivos o a la educación sexual son algunas cuestiones sobre cuya regulación la Iglesia católica tiene posición tomada e intenta influir para que la acción del Estado se acomode a los principios de su credo. A diferencia de lo que sucede con la igualdad entendida como trato no arbitrario, según la cual el Estado debe abstenerse de realizar distinciones basadas en criterios irrazonables, en el caso del principio de igualdad entendido como no subordinación, la obligación estatal pasa por llevar a cabo el más completo dismantelamiento de todos aquellos obstáculos que generan o contribuyen a perpetuar la desigualdad estructural de un grupo determinado. En el caso de las mujeres y su situación de trato desigual estructural, la obligación del Estado consiste en remover justamente todos aquellos factores que conducen a esa situación de dicha desigualdad. La penalización del aborto, la dificultad para instrumentar abortos no punibles —especialmente en casos de violación o

³⁰ Saba, Roberto, “(Des)igualdad...”, *cit.*, p. 36.

en los que esté en peligro la salud de la mujer— y la falta de una educación sexual efectiva que permita a la mujer conocer aquella información que le permitiría tomar control sobre su propio cuerpo y su plan de vida, son condiciones necesarias para la no perpetuación de una situación de desventaja estructural. Es por ello que es posible afirmar que es responsabilidad del Estado producir los cambios legislativos necesarios e implementar las políticas públicas imprescindibles para remover esas condiciones y así evitar el trato desigual estructural hacia las mujeres. En este sentido se ha pronunciado la Corte Suprema de Argentina en el *caso Delgado*, al sostener que:

El exigente estándar de revisión que se aplica a las clasificaciones basadas en el sexo no convierte a aquéllas en una categoría totalmente proscripta; pero, sí significa que las categorías fundadas en el sexo no deben usarse para crear o perpetuar la inferioridad legal, social y económica de la mujer. En todo caso, las clasificaciones fundadas en el sexo pueden ser utilizadas para compensar a las mujeres por las inhabilidades que ellas han sufrido a través de la historia.³¹

También la Corte Interamericana se ha referido a esta noción de desigualdad estructural en el caso específico de la violencia de género en el *caso Campo Algodonero*:

La Corte recuerda que el concepto de “reparación integral” (*restitutio in integrum*) implica el restablecimiento de la situación anterior y la eliminación de los efectos que la violación produjo, así como una indemnización como compensación por los daños causados. Sin embargo, teniendo en cuenta la situación de discriminación estructural en la que se enmarcan los hechos ocurridos en el presente caso y que fue reconocida por el Estado (*supra* párrs. 129 y 152), las reparaciones deben tener una vocación transformadora de dicha situación, de tal forma que las mismas tengan un efecto no solo restitutivo sino también correctivo. En este sentido, no es admisible una restitución a la misma situación estructural de violencia y discriminación. Del mismo modo, la Corte recuerda que la naturaleza y monto de la reparación ordenada dependen del daño ocasionado en los planos tanto material como inmaterial. Las reparaciones no pueden implicar ni enriquecimiento ni empobrecimiento para la víctima o sus familiares, y deben guardar relación directa con las violaciones declaradas. Una o más medidas pueden reparar un daño específico sin que éstas se consideren una doble reparación.³²

³¹ *Caso González de Delgado, Cristina y otros vs. Universidad Nacional de Córdoba*, Corte Suprema de Justicia de la Nación, Argentina, G.653-XXXIII, 2000.

³² *Caso González y otras (Campo Algodonero) vs. México*, Corte Interamericana de Derechos Humanos. Excepción preliminar, fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 16 de noviembre de 2009, Serie C, núm. 205, párr. 401.

Finalmente, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su “Informe sobre Acceso a la Justicia de las Mujeres” afirmó que:

Una concepción más amplia del principio de no discriminación se vincula con la idea de terminar con la subordinación de las mujeres como grupo. Esta concepción (que en esta luz algunos llaman principio de antisubordinación) condena las prácticas que tienen el efecto de crear o perpetuar en nuestra sociedad una posición subordinada para ciertos grupos desaventajados, como es el caso de las mujeres. En esta concepción, la discriminación de las mujeres no sólo debe ser rechazada porque presupone un trato injusto para algunas personas individualmente consideradas, sino porque, además, tiene por función subordinar a las mujeres como grupo para de este modo crear y perpetuar una jerarquía de género. La discriminación es considerada uno de los tantos procesos sociales responsables del orden jerárquico de los sexos que coloca a las mujeres en la base de dicha pirámide.³³

Existe evidencia suficiente de que una de las resistencias más relevantes existentes a que el Estado avance con políticas públicas tendientes a desmantelar la situación de desigualdad estructural de las mujeres en muchos países, las opone la Iglesia católica, por lo que la falta de independencia de aquél respecto de esta última, en el caso específico de la desigualdad estructural de las mujeres, es una de las causas principales de la participación del Estado en el mantenimiento del *statu quo*.³⁴ Un ejemplo que ilustra esta situación es el de la implementación del Programa Nacional de Salud Sexual y Reproductiva, creado en 2003, a partir de lo dispuesto por la Ley Nacional núm. 25.673, sancionada en 2002. Según esta normativa, los hospitales públicos de todo el país, muchos de ellos administrados por los gobiernos provinciales, deben brindar información y asesoramiento sobre la utilización de mecanismos anticonceptivos, además de asegurar la distribución de esos dispositivos que envía el gobierno nacional a los distritos provinciales. Nada de esto ocurre en la mayoría de las provincias argentinas, donde se han encontrado en depósitos miles de dispositivos sin ser distribuidos. Otro ejemplo lo brinda el caso de la enorme dificultad que encuentran las mujeres en Argentina a la aplicación de las excepciones del derecho penal —de aplicación nacional— a la atribución de sanciones penales a la realización de abortos. Mientras el Código

³³ Informe “Acceso a la justicia para las mujeres víctimas de violencia en las Américas”, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, OEA/Ser.L/V/II., Doc. 68, 20 de enero de 2007.

³⁴ Véase Lemaitre Ripoll, Julieta, “Laicidad y resistencia: movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

Penal establece, desde 1921, los casos de aborto no punible —violación o riesgo a la salud de la mujer—, éstos son muy difíciles de lograr debido a los impedimentos que surgen en el proceso de implementación de la decisión de la mujer, principalmente en hospitales públicos. La injerencia de médicos y expertos de religión católica —sobre todo a partir de su participación en los comités de ética de los hospitales públicos— tornan imposible lo que la ley penal establece desde hace casi un siglo.

La Corte Suprema de Justicia de la Nación, consciente de este problema, decidió en 2012 el *caso F, A. L.*³⁵ En él, no sólo se interpreta el artículo 86.2 del Código Penal, en el sentido más amplio, que reconoce la aplicación de la excepción de no punibilidad del aborto para todos los casos de violación, sino que además exige a los médicos de los hospitales públicos no judicializar estos casos frente al requerimiento de intervención de la víctima de vejamen desde que la realización del aborto no es ilegal. En este sentido, el tribunal entiende que la generación de impedimentos fácticos a la aplicación del artículo 86.2, generados por decisiones de los médicos o empleados de los hospitales, contribuye a la profundización de una violencia contra la mujer que se origina en el delito sexual pero que luego se magnifica cuando ella se ve imposibilitada de decidir la suerte de su propio cuerpo y de su plan de vida, perpetuando una situación de desventaja estructural repugnante al principio de igualdad.

En suma, la falta de independencia del Estado frente a la influencia de la Iglesia católica tanto en la instancia de producción legislativa como en la de implementación de normas clave para el respeto de la autonomía y derecho a la igualdad de la mujer, es la condición necesaria para la perpetuación de una situación de desventaja estructural del grupo del que forman parte. El caso de las enormes dificultades que existen para que el ejercicio de los derechos reproductivos, por parte de las mujeres y la influencia que la Iglesia católica ejerce sobre el Estado para que éste no sea capaz de dismantlar las condiciones que contribuyen a perpetuar la situación de desigualdad estructural de las mujeres, pone en evidencia otro costado del modo en que la falta de independencia del Estado, respecto de la incidencia de la Iglesia, puede atentar contra el principio de igualdad.

VI. IGUALDAD Y DEBIDO PROCESO

El derecho al debido proceso que reconocen las democracias liberales consiste en asegurarle a toda persona que será tratada por el Estado, y en particular

³⁵ *Caso F, A. L.*, 259. XLVI. F, A. L. s/ medida autosatisfactiva, Corte Suprema de Justicia de la Nación, Argentina, 2012.

por los jueces, de modo tal que no pese sobre ella ningún trato que pueda considerarse desigual o arbitrario en el proceso de aplicación de la ley. En el caso especial de los tribunales en Argentina, es evidente el trato preferente — aunque quizá solamente simbólico — que se le otorga a la religión católica al instalar en los despachos de los jueces y en las salas de audiencias de los tribunales, en especial en la que utiliza la Corte Suprema de Justicia de la Nación, imágenes de la Virgen María, así como reproducciones de importante tamaño de Cristo crucificado. Frente a los argumentos críticos de esta práctica, fundados en la violación del principio de imparcialidad de los juzgadores, se suele sostener que la exhibición de esas imágenes no implica necesariamente la inobservancia del principio constitucional de neutralidad e imparcialidad de los jueces y su derivado o presupuesto principio de igualdad de las partes, pues para poder afirmar algo así sería preciso que en casos concretos pudiera demostrarse que los magistrados anteponen las creencias de la religión católica para fundar una decisión judicial.

La postura que defiende la facultad del Estado o de sus funcionarios públicos de exhibir imágenes religiosas en los tribunales considera que es posible desvincular esa manifestación de adhesión estatal a una creencia determinada del respeto de los principios de neutralidad e independencia de los jueces respecto de las partes involucradas en litigios concretos, las cuales deben recibir un trato igual o equivalente. Por su parte, creo que incluso cuando no sea posible demostrar conexión alguna entre la exhibición de imágenes religiosas y la pérdida de independencia del juzgador, los derechos del debido proceso y de igualdad de trato, siendo este segundo principio precondition del primero, comprenden no sólo el respeto del principio de independencia y neutralidad del magistrado, sino que también imponen la expectativa de que la decisión que se tome sea respetuosa de la igualdad ante la ley. El derecho al debido proceso supone que el justiciable reconozca en el juez una autoridad a la que le asigna legitimidad subjetiva, en el sentido de que no sólo sea objetivamente la autoridad competente, sino que las partes le reconozcan legitimidad.³⁶

En un sentido similar se ha pronunciado el Tribunal Europeo de Derechos Humanos al interpretar el artículo 60 de la Convención Europea de Derechos Humanos. En los casos *Piersack vs. Bélgica*³⁷ y *Cubber vs. Bélgica*,³⁸

³⁶ Saba, Roberto, “Laicidad y símbolos religiosos”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

³⁷ *Caso Christian Piersack vs. Bélgica*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 1o. de octubre de 1982.

³⁸ *Caso Albert de Cubber vs. Bélgica*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 26 de octubre de 1984.

esa corte ha sostenido que existe una serie de garantías que el tribunal está obligado a brindar al justiciable con base en la función judicial que desempeña, aludiendo a una noción de imparcialidad, que luego retoma en el *caso Kyprianou vs. Chipre*,³⁹ y que se vincula con la doctrina de la apariencia de imparcialidad que deben asegurar los tribunales y que surge también en la decisión *Delcourt vs. Bélgica*.⁴⁰ El Tribunal afirma en esta jurisprudencia que esa apariencia de imparcialidad es relevante para asegurar al justiciable su confianza en los tribunales con base en la convicción de que estos no deben sólo hacer justicia, sino que también deben buscar que las partes que llevan sus casos ante los estrados de los tribunales consideren que sí se ha hecho justicia. El Tribunal expresa en el *caso Piersack* que la necesaria confianza que los ciudadanos deben tener en sus jueces es parte de la garantía de imparcialidad de los decisores judiciales. Esta relación entre confianza en los jueces —por parte de los justiciables— y la noción de imparcialidad de los juzgadores surge también en el *caso Cubber*.

Más tarde, en el *caso Hauschild vs. Dinamarca*⁴¹ el Tribunal Europeo de Derechos Humanos sostuvo que el juicio sobre la imparcialidad del juzgador no debe realizarse en abstracto, sino que es necesario que la expectativa de imparcialidad pueda extraerse a partir de indicadores objetivos. Esa corte retoma esta doctrina de la apariencia de imparcialidad en los casos *Sainte-Marie vs. Francia*,⁴² *Fey vs. Austria*,⁴³ *Padovani vs. Italia*,⁴⁴ *Bulut vs. Austria*⁴⁵ y *Saraiva de Carvalho vs. Portugal*.⁴⁶ De acuerdo con esta línea argumentativa, la independencia y neutralidad de los jueces es un factor fundamental para el aseguramiento de los derechos de acceso a la justicia, de igualdad y de debido proceso, pero es también fundamental la apariencia de neutralidad

³⁹ *Caso Michalakis Kyprianou vs. Chipre*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 27 de enero de 2004.

⁴⁰ *Caso Emile Delcourt vs. Bélgica*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 17 de enero de 1970.

⁴¹ *Caso Mogens Hauschildt vs. Dinamarca*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 24 de mayo de 1989.

⁴² *Caso Sainte-Marie vs. Francia*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 16 de diciembre de 1992.

⁴³ *Caso Hans Jürgen Fey vs. Austria*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 24 de febrero de 1993.

⁴⁴ *Caso Alessandro Padovani vs. Italia*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 26 de febrero de 1993.

⁴⁵ *Caso Bulut vs. Austria*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 22 de febrero de 1996.

⁴⁶ *Caso Cláudia Saraiva de Carvalho vs. Portugal*, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 22 de abril de 1994.

e independencia para lograr la creencia de la persona que se somete a la decisión de los tribunales de que éstos velaran por sus derechos.⁴⁷

Así, el Tribunal Europeo desarrolló esta doctrina de la apariencia de imparcialidad —que también podría denominarse por su opuesto, la *appearance of bias*— fundada en el principio del debido proceso y la igualdad. La conexión entre la noción de imparcialidad y la necesaria confianza que el justiciable debe tener en el juez, no es una novedad en el derecho procesal ni en la doctrina referida a la necesidad de evitar los conflictos de intereses del juzgador. Como lo ilustra la regla, en muchos derechos procesales de diversos sistemas legales nacionales permiten a las partes de un pleito recusar a un juez con causa o sin ella.⁴⁸ Estas normas se justifican en la posibilidad de que un juez sea apartado de una causa cuando una de las partes entienda que existe la posibilidad de que el magistrado no sea imparcial a partir de manifestaciones realizadas en el pasado antes de emitir su decisión. Así, es la desconfianza del justiciable la que se convierte en la justificación del pedido de apartamiento de un magistrado particular de una causa.

Por su parte, la Corte Suprema de Estados Unidos desplegó una doctrina equivalente a la europea al interpretar el alcance del derecho al debido proceso en un conjunto de sentencias en las que se debatía la constitucionalidad de la elección popular de jueces y el financiamiento de sus campañas electorales por afectar este último la neutralidad de los magistrados. En el caso *Caperton v. A.T. Massey Coal Co.*⁴⁹ La Corte no estableció una relación directa entre la sospecha de parcialidad del juez como consecuencia de haber recibido donaciones para su campaña electoral para acceder al cargo, sino que afirmó que existía el riesgo de que pudiera existir parcialidad en las decisiones de los jueces como consecuencia del financiamiento recibido en sus campañas electorales. La opinión suscripta por la mayoría del tribunal sostuvo que la enmienda XIV establece que la imparcialidad del juez no está determinada solamente por la existencia de una imparcialidad real, sino también por la debida apariencia de imparcialidad que debe proyectar el magistrado. En este sentido, la Corte ha sostenido que, en el caso de marras, existiendo “una expectativa realista de que pueden existir tendencias psicológicas y debilidades humanas”, existe “el riesgo de parcialidad real o de

⁴⁷ Richardson Oakes, Anne y Davies, Haydn, “Process, Outcomes and the Invention of Tradition: The Growing Importance of the Appearance of Judicial Neutrality”, *Santa Clara Law Review*, Santa Clara, vol. 51, núm. 2, 2011, disponible en: <http://digitalcommons.law.scu.edu/lawreview/vol51/iss2/5>.

⁴⁸ Saba, Roberto, “Laicidad y símbolos...”, *cit.*, p. 32.

⁴⁹ *Caso Caperton v. A.T. Massey Coal Co.*, Supreme Court of the United States, 129 S. Ct. 2252, 2009.

prejuzgamiento por lo que la práctica debe ser prohibida para que se implemente adecuadamente la garantía del debido proceso”. En el caso *Republican Party of Minnesota v. White*⁵⁰ la Corte Suprema de Estados Unidos indicó que incluso si los jueces se inhibieran de favorecer a los donantes a sus campañas electorales, resulta inadmisibles que exista “la mera posibilidad de que sus decisiones pudieran estar motivadas en el deseo de recompensar a los que apoyaron con contribuciones a sus campañas socavaría la confianza pública en el Poder Judicial”. Para completar el panorama de derecho comparado, es importante señalar que los jueces del Reino Unido han decidido casos en el mismo sentido, por ejemplo, *R. vs. Sussex Justices, Ex parte McCarthy*, en el que Lord Hewart C. J. afirmó que “es de fundamental importancia no sólo que se haga justicia, sino que se ponga de manifiesto que no existen dudas de que se ha percibido qué se ha hecho”.⁵¹

El derecho al debido proceso legal, que rige tanto para las decisiones de los poderes políticos del Estado como para el Poder Judicial, supone el principio de igualdad de trato de los particulares por parte del primero, y este ideal de igualdad requiere no sólo de la ausencia de tratos arbitrarios, como sucede en el caso de los tribunales y la exhibición en éstos de imágenes religiosas, sino que además demanda la apariencia de imparcialidad que motiva la creencia del justiciable de que será tratado de acuerdo con el principio de igualdad.

A lo largo de este ensayo he presentado cuatro situaciones específicas en las que el otorgamiento de un trato preferencial a una iglesia en particular, y en consecuencia a las creencias que ella abraza, entran en conflicto con el principio de igualdad. La igualdad política, la igualdad como trato no arbitrario, la igualdad como no subordinación y la igualdad como presupuesto del debido proceso legal son incompatibles con un Estado que renuncia a su imparcialidad a favor de una iglesia a la que otorga un trato preferente formal y simbólico. Si la laicidad del Estado se corresponde con el hecho de que la legitimidad del gobierno no se deriva de su carácter confesional, sino que proviene de su elección por parte de los ciudadanos, entonces la falta de separación entre Iglesia y Estado pone en riesgo esa legitimidad al producir desequilibrios en el proceso político de toma de decisiones, al tratar arbitrariamente a los miembros de la comunidad política, al perpetuar, como consecuencia de la influencia de una iglesia, el estado de subordi-

⁵⁰ *Caso Republican Party of Minn. v. White*, Supreme Court of the United States, 536 U.S., 2002, pp. 765 y 788-790.

⁵¹ *Caso R. vs. Sussex Justices, Ex parte McCarthy*, High Court of Justice, 1 K. B., 1924, pp. 256 y 259.

nación de grupos en situación de desigualdad estructural y al debilitar la creencia de imparcialidad de los magistrados que se requiere para asegurar el debido proceso. El ideal de igualdad, presupuesto esencial del ideal de autogobierno, propio de los regímenes democráticos, difícilmente será alcanzado sin el establecimiento de un Estado absolutamente imparcial en materia religiosa.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRE, Marcelo y MAISLEY, Nahuel, “La educación pública laica está en peligro”, *Clarín*, 9 de septiembre de 2015. Versión digital consultada el 7 de junio de 2016. Disponible en: http://www.clarin.com/opinion/Ley_1420-Ley_Federal_de_Educacion-educacion_publica-laicidad_0_1427857246.html.
- ALEGRE, Marcelo, *Laicismo, ateísmo y democracia*, New Haven, Yale Law School-Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política, 2012. Disponible en: http://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela/115.
- ARLETTAZ, Fernando, *Religión, esfera pública y mundo privado*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015.
- BLANCARTE, Roberto (coord.), “El porqué de un Estado laico”, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- BOVERO, Michelangelo, “Laicidad. Un concepto para la teoría moral, jurídica y política”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- CHIASSONI, Pierluigi, “El Estado laico según *mater ecclesia*. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática”, *Isonomía*, México, núm. 27, octubre de 2007.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, “Informe sobre acceso a la justicia para las mujeres víctimas de violencia en las Américas”, OEA/Ser.L/V/II., Doc. 68, 20 de enero de 2007.
- DAHL, Robert A., *La igualdad política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FISS, Owen, *The Irony of Free Speech*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- GELLI, María Angélica, *Constitución de la Nación Argentina. Comentada y concordada*, Buenos Aires, La Ley, 2003.
- LEMAITRE RIPOLL, Julieta, “Laicidad y resistencia: movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina”, *Colección*

- de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- MALLIMACI, Fortunato, “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- NINO, Carlos S., *Fundamentos de derecho constitucional*, Buenos Aires, Astrea, 1992.
- POST, Robert C., *Citizens Divided. Campaign Finance Reform and the Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.
- “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina”, elaborada por cuatro universidades nacionales y el CONICET en 2008. Disponible en: http://www.ceilconicet.gov.ar/wpcontent/uploads/2013/02/en_cuesta1.pdf.
- “Religiosos en lo privado, laicos en lo público”, *La nación*, 2010. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1317791-religiosos-en-lo-privado-laicos-en-lo-publico>.
- RICHARDSON Oakes, Anne y HAYDN, Davies, “Process, Outcomes and the Invention of Tradition: The Growing Importance of the Appearance of Judicial Neutrality”, *Santa Clara Law Review*, Santa Clara, vol. 51, núm. 2, 2011. Disponible en: <http://digitalcommons.law.scu.edu/lawreview/vol51/iss2/5>.
- RIVAS, Axel *et al.*, *Radiografía de la educación argentina*, Buenos Aires, Fundación CIPPEC-Fundación Arcor-Fundación Roberto Noble, 2010.
- SABA, Roberto P., “(Des)igualdad estructural”, en ALEGRE, Marcelo y GARGARELLA, Roberto (coords.), *El derecho a la igualdad. Aportes para un constitucionalismo igualitario*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2007.
- SABA, Roberto P., “Laicidad y símbolos religiosos”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- SABA, Roberto P., “Sejean y la concepción liberal de la sociedad”, en KEMELMAJER, Aída *et al.* (dirs.), *Máximos precedentes. Derecho de familia*, Buenos Aires, La Ley, 2014.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2007, Cuadernos de la igualdad, núm.8.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, “Laicidad y democracia constitucional”, *Isonomía*, México, núm. 24, 2006.

SALAZAR UGARTE, Pedro, “Los dilemas de la laicidad”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

SORH, Olivia y RIERA, Ariel, “Los números de los católicos en el país del Papa”, *Chequeado*, marzo de 2013. Disponible en: <http://chequeado.com/el-explicador/los-numeros-de-los-catolicos-en-el-pais-del-papa/>.

VÁZQUEZ CARDOZO, Rodolfo, *Democracia y laicidad activa*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

CAPÍTULO SEGUNDO

ACERCAMIENTOS CONCEPTUALES Y SOCIO-HISTÓRICOS A MÚLTIPLES MODERNIDADES: SECULARIZACIÓN, LAICIDAD E IDENTIDADES COLECTIVAS

Judit BOKSER LIWERANT*

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Referentes conceptuales y socio-históricos.* III. *Modernidad, secularización e identidades colectivas. Lo común, lo singular: el judaísmo.* IV. *La experiencia de la modernidad judía abona a la concepción de las múltiples modernidades.* V. *El judaísmo en México. Otoredad y diversidad.* VI. *A manera de epílogo.* VII. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

En el marco de los procesos sociales que han configurado la modernidad, aquellos que han delineado la secularización y la construcción de la laicidad evidencian profunda complejidad, tanto en sus dimensiones estructurales como normativas. Estos dan cuenta de la coexistencia de diversas tendencias heterogéneas y aún contradictorias, tal como se manifiestan en la afirmación de la laicidad y, simultáneamente, en la renovada visibilidad y fuerza de la religión, arrojando, de este modo, luz sobre los desafíos que enfrentan los procesos de secularización.

En efecto, la teoría clásica de la secularización no sólo llamó la atención sobre la diferenciación estructural y la emancipación de las esferas seculares de las normas e instituciones religiosas, sino también predijo la inevitable privatización de la religión —entendida como una precondition para la política moderna—, la decadencia de las prácticas y creencias religiosas, y la desaparición de las religiones. Mientras que la tesis de la diferenciación de las esferas se mantiene como núcleo vigente de la teoría de la secularización, los supuestos de que la religión estaría confinada a la esfera privada y tendería a

* Profesora titular en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

desaparecer están siendo revisados.¹ Tanto las dinámicas singulares de lo público-privado en diversas constelaciones religiosas o civilizatorias, así como la relevancia pública de la religión hoy tienden a desafiar estos diagnósticos.

Una lectura simplista y homogeneizadora de los procesos de secularización no puede dar cuenta de la diversidad religiosa ni de la compleja relación entre política, sociedad y religión. Si históricamente no todas las religiones exhibieron el mismo patrón ideacional e institucional, ni fueron comprendidas en su especificidad, por consecuencia la nueva visibilidad del “fenómeno religioso” y su interacción con nuevos agentes y movimientos sociales resalta su des-privatización, su ingreso a la esfera pública de la sociedad civil y su aspiración a participar en el continuo proceso de disputa y legitimación discursiva, así como en el acto de restablecimiento de límites entre las esferas. Los nexos entre religión y política (la repolitización de las esferas privadas de la religión y la moral),² y entre los diversos referentes de las identidades colectivas nos conducen a explorar desde nuevas ópticas los alcances de los procesos de secularización con la mira puesta en el lugar de la laicidad y su afirmación.

Es necesario destacar que en las perspectivas originarias de la secularización constituyente de la modernidad han prevalecido determinados supuestos que tras lo universal develan un particular hegemónico, esto es, la dominancia de la concepción de las religiones protestantes y la católica, así como una concepción binaria y excluyente de lo universal-particular que redujeron la posibilidad de comprender la propia dinámica histórica del judaísmo y los desafíos que enfrentó. Así, no han considerado los desafíos derivados de los profundos arraigos de la religión en las prácticas de afirmación identitaria grupal, o sus nexos con la etnicidad, o el lugar de la tradición, ni han atendido la existencia de más de un programa cultural que orienta la construcción de la modernidad, esto es, la existencia de múltiples modernidades.³ Los diseños institucionales y los diversos programas culturales que han dado cuerpo a la modernidad dan cuenta “de la constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales”.⁴

¹ Véase Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p.115; Bokser, Judit, “La religión en el espacio público: los procesos de desecularización”, en Blancarte, Roberto (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 59-84.

² Casanova, José, *op. cit.*, p.120

³ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple Modernities”, *Dædalus. Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000, pp. 1-30.

⁴ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 58, núm. 218, mayo-agosto de 2013, pp. 129-152.

El concepto de “múltiples modernidades” conlleva un cuestionamiento de los supuestos homogeneizadores y hegemónicos del programa occidental de la modernidad. Sin embargo, en tanto que ésta desarrolló una tendencia general hacia la diferenciación estructural en la mayor parte de las sociedades a lo largo de una amplia gama de instituciones —en la vida familiar, en las estructuras económica y política, en la urbanización, en la educación moderna, en la actitud hacia la tradición, en la comunicación masiva y en las orientaciones individualistas— los modos en los que estas arenas se definieron y organizaron variaron enormemente en distintos periodos de su desarrollo, dando paso a múltiples patrones institucionales e ideológicos.

Resulta significativo que las Américas fueron el primer desprendimiento de la modernidad occidental que funda las múltiples modernidades, no exentas de una dinámica que da cuenta de tensiones y contradicciones. Los escenarios de esta región permitieron ver la cristalización de nuevas civilizaciones y no sólo de “fragmentos” de Europa.⁵ En ellas, las identidades colectivas ya no pueden ser vistas como efectos laterales o marginales de las estructuras (esencialmente conectadas con procesos económicos y de poder), sino como producto de las interacciones entre procesos sociales y culturales en configuraciones cambiantes. Su análisis conlleva a deslindar entre binomios claves que desde la perspectiva de la laicidad competen a las interacciones entre lo privado y lo público; a la diversidad religiosa, con su distinción entre fe y práctica; al individuo y la comunidad; a las adscripciones étnicas y la pertenencia nacional, así como a las diásporas transnacionales como parte de las problemáticas en las que este artículo se focaliza.

Cierto es que, como afirmamos, la secularización, como diferenciación (laicización), y la consecuente modernización social, implica un proceso de diferenciación entre las esferas seculares (mercado, Estado y ciencia) y la esfera religiosa que apuntalan la laicidad, entendida como un régimen social de la convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos.⁶ Rasgos importantes como la separación de la Iglesia y el Estado, la afirmación de la pluralidad religiosa, el ejercicio de la tolerancia, el incremento de la libertad de credo y la neutralidad del Estado en materia religiosa —características típicas del Estado laico— surgieron a partir de la superación de la principal función política de la religión: facilitar la integración social y la unidad

⁵ Eisenstadt, Shmuel Noah, “The Format of Jewish History: Some Reflections on Weber’s Ancient Judaism”, *Modern Judaism*, Oxford, vol. 1, 1981, pp. 217-234; Hartz, Louis, *The Founding of New Societies. Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1964.

⁶ Blancarte, Roberto, *op. cit.*

nacional en virtud del ejercicio legitimador que otorgaba el adoptar y compartir un credo determinado.⁷

En ese horizonte de singularidades múltiples, ¿cuál es el lugar de la tradición y cuál el de las prácticas religiosas que intersectan comunidad y ritual de pertenencia, tradición y cambio más allá de una cuestión de fe? ¿Cuál el de las transformaciones, tensiones y desencuentros entre tradiciones?

El presente trabajo se inserta dentro del campo analítico que indaga en los vínculos entre modernidad, múltiples modernidades y los procesos de secularización y laicidad, tomando tanto al judaísmo como a México en América Latina como sus referentes fundamentales.

Acercamientos desde ángulos diversos

El judaísmo, que ha sido fundacional de occidente, remite a complejos nexos entre centro y periferia, hegemonías, ortodoxias y heterodoxias, al tiempo que abre el posible espectro de nuevas relaciones entre religión y civilización. En su sostenida continuidad histórica y en el desafío de construir una nueva sociedad moderna en el seno de una cultura en la que la tradición tuvo un lugar central, conduce a repensar los conceptos de “periferia” y “variabilidad”.

Por su parte, América Latina ha sido un eje igualmente significativo en tanto que centro-periferia apuntan hacia nuevas relaciones no lineales, distinciones significativas e interdependencias.⁸ Particularmente útil para la comprensión de las modernidades de América Latina fue la concepción en términos como “discontinuidades”, “rupturas”, “tensiones” y “contradicciones”.⁹

En ambos referentes —puntos de vistas periféricos y heterodoxos, dirá Sphon—,¹⁰ destacan la tradición como elemento creativo e integral de las civilizaciones de la modernidad y las concepciones particulares de las identidades colectivas y la esfera pública.

De allí que si bien la modernidad se concibió y se desarrolló en el centro, en el occidente (cristiano) y fue transmitida hacia las periferias (las Américas) con un núcleo común —un “programa cultural” que gira en torno a “una concepción del futuro caracterizado como un horizonte de diversas posibilidades realizables a través de la acción humana autónoma”—,¹¹ su

⁷ *Idem.*

⁸ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple...”, *cit.*

⁹ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Latin America and...” *cit.*, y “Las primeras múltiples...” *cit.*

¹⁰ Spohn, Willfried, “An Appraisal of Shmuel Eisenstadt’s Global Historical Sociology”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011, pp. 281-301.

¹¹ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple...”, *cit.*, p. 3.

construcción histórica, en cambio, adoptó una variedad de formas en las ideas que la orientaron en su estructura institucional y en los agentes sociales que la impulsaron.

II. REFERENTES CONCEPTUALES Y SOCIO-HISTÓRICOS

“Secularismo” y “laicidad”, conceptos que moldearon al mundo contemporáneo a través del proceso histórico que los engloba y expresa a la modernidad. Diversas tendencias delimitaron conceptual e históricamente el lugar de la religión. Secularizar implica el proceso histórico en el que el sistema dual del mundo terrenal (secular-religioso) y las estructuras sacramentales de mediaciones (relación con lo sagrado) se resquebrajan y en su lugar emergen nuevos sistemas de estructuración espacial de las esferas. El paradigma de la secularización se convirtió en el rector para las ciencias sociales al analizar las mutaciones ocurridas en la organización social de la modernidad, cuando el hombre medieval abandona el teocentrismo y se cristaliza como el centro del mundo, en una visión antropocéntrica. Debido a esta profunda transformación, que abarca las más diversas arenas de la vida humana —artes y ciencias, política y economía, filosofía y literatura—, la religión (como institución y sistema de creencias) se debilita, se deterioran sus fuerzas normativas y sus ámbitos de influencia, y se produce una tajante y clara diferenciación de las esferas.¹² Se trata pues de la separación entre lo profano y lo sagrado, y la convicción de que los valores e instituciones religiosas no deben jugar más ningún papel en los asuntos temporales de las naciones-Estado (el sistema medieval de clasificación desaparece para ser reemplazado por nuevos sistemas de estructuración espacial).¹³

Por su parte, la laicidad es un régimen social de la convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos.¹⁴ Sus tres elementos fundamentales son el respeto de la libertad de conciencia, la autonomía del Estado respecto a las doctrinas, normas religiosas y filosóficas particulares; y la igualdad real de todos los seres humanos, y la no discriminación directa o indirecta.

¹² Casanova, José, *op. cit.*; Eisen, Arnold, *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

¹³ Keddie, Nikki R., “Secularism & its Discontents”, *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 132, núm. 3, 2003, pp. 14 y 15; Casanova, José, *op. cit.*

¹⁴ Blancarte, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.

Pero, como afirma Blancarte, en realidad el Estado laico no es neutral desde el momento que está fundamentado y defiende algunos valores intrínsecos al régimen liberal, basado en las libertades individuales. En todo caso, hay que distinguir entre Estado neutral y Estado laico imparcial en materia religiosa. De este modo se puede decir que en realidad el concepto más cercano al de laicidad es el de “soberanía popular” o el de “legitimidad constitucional”. Desde ese punto de vista, el Estado es laico cuando ya no requiere de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional.

Desde esta óptica, la modernidad, en sus sucesivas transformaciones, avanzó en principios radicales que orientaron a la construcción de la esfera pública, y con ella, la sociedad civil y su diversidad de referentes de constitución de las identidades colectivas primordiales y cívicas. Por ello, puede ser mejor concebida como una serie de procesos indeterminados y contingentes, y, por tanto, la propuesta de las múltiples modernidades contrasta con otras metanarrativas de la posguerra fría, como el “choque de civilizaciones”, de Huntington; o “el fin de la historia”, de Fukuyama.¹⁵ La(s) modernidad(es), se construye(n) y despliega(n) entre las dimensiones estructurales y las culturales, entre los designios institucionales y los programas culturales. Se consolida como un proceso histórico mediado y contingente en el que se incorporan la acción individual y la colectiva.¹⁶ Esta visión implica una reflexión crítica sobre las profundas tensiones, contradicciones y paradojas que surgen de realidades interactuantes y globalmente conectadas.¹⁷

De este modo, contrario a la visión de la sociología evolutiva y funcionalista clásica, las distintas dimensiones de la diferenciación estructural y el desacoplamiento de las orientaciones culturales no siempre marchan juntos. No hay una correlación necesaria entre grado o tipo de diferenciación estructural, desarrollo de arenas institucionales autónomas y tipos específicos de formaciones institucionales modernas. Formaciones diferentes pueden desarrollarse en sociedades con un nivel relativamente similar de diferenciación o, inversamente, marcos similares pueden desarrollarse con diferentes niveles de desarrollo de arenas institucionales autónomas.

¹⁵ Thomassen, Bjørn, “Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate”, *Anthropological Theory*, vol. 10, núm. 4, 2010, pp. 321-342.

¹⁶ Spohn, Willfried, *op. cit.*; Tiryakian, Edward, “Neo-modernization Analysis: Lessons from Eastern Europe”, en Grancelli, Bruno (ed.), *Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe*, Londres, SAGE, 1995, pp. 249-262.

¹⁷ Susen, Simon y Turner, Bryan S., “Introduction to the Special Issue on Shmuel Noah Eisenstadt”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011, pp. 229-239; Preyer, Gerhard, “The Perspective of Multiple Modernities. On Shmuel N. Eisenstadt’s Sociology”, *Theory and Society. Journal of Political and Moral Theory*, núm. 30, 2013, pp. 187-225.

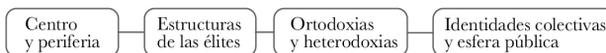
A su vez, el programa cultural fundacional de la modernidad comportaba redefinir el significado de la agencia humana y su rol en la construcción del orden social y político, y actuó siempre como un referente que orientó al tiempo que fue cuestionado por las sociedades en proceso de construcción de sus propias modernidades; es decir, sus principios de libertad, igualdad y autonomía individual como sustrato para la asociación y la pertenencia comunitaria; la reflexividad como la base de la tolerancia, el pluralismo y la centralidad de los espacios públicos para la construcción de ciudadanía. La separación de esferas confrontó a diversas sociedades con desafíos radicales en sus rutas comunes y a la vez singulares de convertirse en modernas.¹⁸ También a las dificultades y dilemas por construirlas.

De frente a una pretendida universalidad homogeneizante, tal como se puede ver en la siguiente figura, el análisis comparativo de las modernidades permite dar cuenta de los diferentes aspectos que subyacen en las formas humanas de coexistencia: lo universal y lo particular, lo conceptual y lo empírico, lo simbólico y lo material, lo efímero y lo institucional, lo contingente y lo necesario. Es este bagaje conceptual el que incorpora el horizonte de discontinuidades, rupturas y contradicciones en cuyo seno de secularización, laicidad e identidades colectivas se despliegan, en su variedad, otros ordenamientos religiosos e institucionales diferentes al modelo dominante.

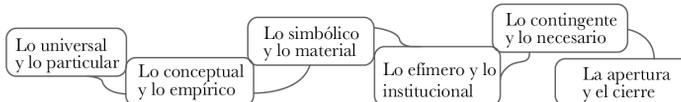
CUADRO 1

Múltiples modernidades y modernidad occidental: variabilidad, discontinuidad, rupturas y tensiones

- Diferentes niveles de análisis del ámbito institucional y de los códigos simbólicos con grados de autonomía.



- Un modo de análisis hermenéuticamente informado y comparativamente orientado, Silber (2010).



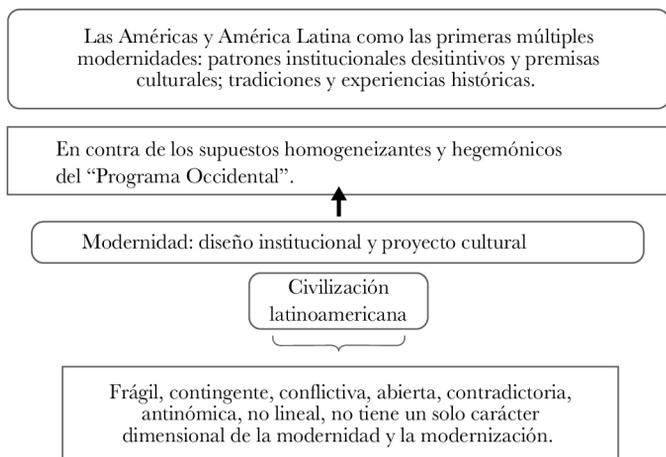
- La modernidad como un conglomerado histórico de estructuras generativas de gran escala: lo universal y lo particular.

¹⁸ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple...”, *cit.*; Witrock, Bjorn, “Modernity. One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000, pp. 31-60.

Destaquemos la pertinencia de dar cuenta de la tradición como un elemento creativo e integral de la evolución civilizatoria de la modernidad en general, y en lo que atañe específicamente a las sociedades de América Latina: la expresión de la universalidad de los logros civilizatorios y la particularidad de los límites definidos colectivamente. Las dinámicas desarrolladas en América Latina dan cuenta del entramado de interacciones posibles.

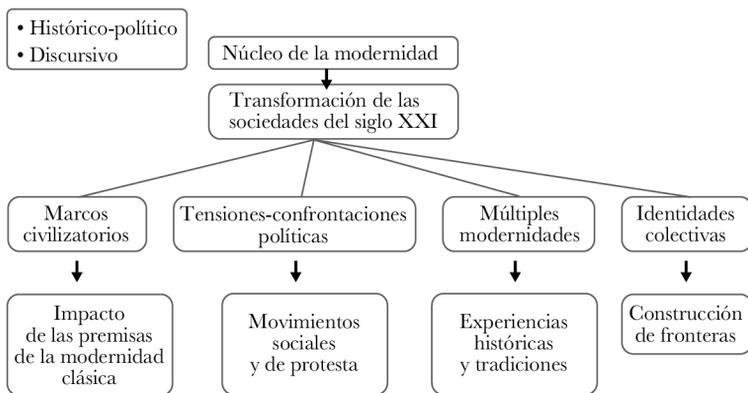
CUADRO 2

Shmuel N. Eisenstadt: su teoría heterodoxa y periférica de la modernidad



CUADRO 3

América Latina: un subconjunto modelo

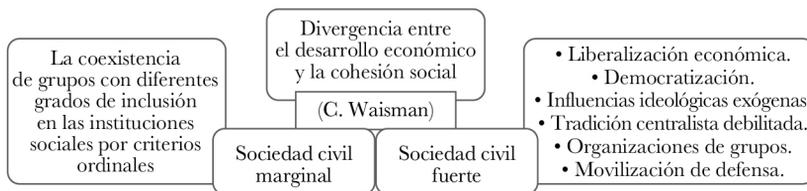


Las divergencias y aún contradicciones entre el ordenamiento institucional y la configuración cultural —en cuyo seno, tradiciones y religión juegan un papel central— se manifiesta de diversas maneras. A su vez, la divergencia entre normas formales y actitudes, y comportamientos informales, dibujan un panorama en el que el escenario latinoamericano contiene diferentes rasgos de modernización y conflictos constantes.¹⁹ En América Latina, la modernización ha generado un tipo de membresía particular de identidad colectiva, ya que su principal característica se encuentra dominada por “elementos territoriales, históricos y lingüísticos”.²⁰ Ello llama la atención a las ambivalencias y divergencias *de facto* entre la inclusión y la exclusión, y a las tendencias contradictorias en la construcción del nosotros nacional y su impacto sobre la concepción del otro. Ambivalencias que son parte del propio proyecto occidental específicas a la región.

CUADRO 4

Tensiones, divergencias y contradicciones: herramientas conceptuales

- a. Divergencia entre las reglas formales e informales del juego.
- b. Tensiones y contradicciones entre el proceso de incorporación de los sectores sociales dentro de la esfera pública y los movimientos de protesta.
- c. Parámetros elitistas y populistas, patrones corporativistas y oleadas masivas populares, democratización y represión.
- d. Compromiso con la democracia representativa con baja confianza institucional, alteración de las normas de procedimiento, el cierre autoritario y el control de las esferas públicas.
- e. Articulación corporativista, el clientelismo y la violencia.



¹⁹ Preyer, Gerhard, “Una interpretación de la globalización: un giro en la teoría socio-lógica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 61, núm. 226, México, enero-abril de 2016, pp. 61-88.

²⁰ Bokser, Judit, “Thinking «Múltiples Modernities» from Latin America’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, en Preyer, Gerhard y Sussman, Michael (eds.), *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*, Boston-Leiden, Brill, 2016, pp. 177-205.

Las Américas, y América Latina en particular —o a decir de Lucien Febvre, las Américas Latinas—, cuestionan así el paradigma de la modernización como occidentalización y, simultáneamente, de manera contundente, el dilema de contraponer el *universalismo* contra el *particularismo*.

Estaríamos de frente a una nueva mirada que inquiere sobre los procesos de interacciones entre singularidades y refuerza una nueva descripción o reinterpretación de los procesos occidentales de modernización. Con ello, necesariamente se ve cuestionada una tradición teórica sociológica que interpreta, a partir de la perspectiva de Max Weber, la modernización como racionalización, universalización, individualización y destradicionalización.

III. MODERNIDAD, SECULARIZACIÓN E IDENTIDADES COLECTIVAS. LO COMÚN, LO SINGULAR: EL JUDAÍSMO

La necesidad de revisar el binomio excluyente universal-particular, así como la singularidad de las trayectorias culturales y constelaciones religiosas, puede ser vista en el encuentro entre judaísmo y modernidad.

El judaísmo ha implicado lazos de pertenencia y de identificación que incorporan y rebasan el horizonte religioso y configuran el cumplimiento de preceptos que se entrecruzan con dimensiones que recogen historia y configuran etnicidad. Un bagaje común étnico-cultural y una existencia grupal que se expresan en la experiencia de una vida colectiva hacen que el judaísmo pueda comprenderse mejor desde el concepto y la realidad de una religión-comunidad al tiempo que lo distancian de su conceptualización como iglesia.²¹ Su condición de diáspora y dispersión, tanto sociológica como teológica —conceptualizada esta última en términos del binomio exilio-redención—, le imprimieron características que reforzaron su singularidad.

En este sentido, el judaísmo remite, a su vez, a referentes que se ubican más allá de la dimensión física o territorial, y se articulan en un vasto ámbito de etnicidad: comunidad de orígenes —míticos o reales—, lengua común, religión, experiencias y sentimientos que le confieren un carácter

²¹ Esta dimensión colectiva y comunitaria puede rastrearse hasta sus orígenes fundacionales en los que una familia de tribus deviene un pueblo al asumir y consentir la alianza con Dios, misma que tiene una doble dimensión constitutiva: es a la vez religiosa y social, y, por tanto, fundadora del judaísmo como religión y como colectivo humano, convirtiéndolo en un fenómeno singular, particular y autónomo. Para un análisis del desarrollo histórico de la doble dimensión fundacional de dicha alianza, véase Elazar, Daniel, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 17 y ss.

distintivo y que son valorados y autodefinidos como fuente de identidad.²² Su trayectoria singular, tanto sociológica como religiosa y cultural, en sus más amplios alcances, ha sido definida por Eisenstadt como civilización en un acercamiento que recoge la influencia de Max Weber en la conceptualización de las grandes religiones del mundo y de la Edad Axial de Karl Jaspers.²³ Dicha concepción cobró forma en el recorrido que va del análisis comparativo de instituciones al programa de investigación de civilizaciones comparadas, que contribuyó a ampliar las dimensiones de lo social desde perspectivas que cambiaron radicalmente la concepción misma de la modernidad, hasta devenir en múltiples modernidades.

Como civilización, el judaísmo comporta una visión con orientaciones trascendentales universalistas, diversas premisas particulares y variados marcos institucionales. La concreción de esta visión se entretejió con un pueblo que dio lugar a una compleja construcción de identidades colectivas en las que confluyen elementos primordiales: los políticos, los religiosos y los éticos. Por ello, el hecho mismo de la supervivencia judía, de la continuidad de la vida colectiva del pueblo y de la cultura judía puede ser aprehendida mejor enfatizando la dimensión civilizatoria amplia²⁴ y afirmando su condición colectiva en la esfera pública.

Desde nuestra óptica, el concepto de las “civilizaciones” de la Era Axial fue determinante porque focalizó la relevancia de los proyectos culturales en la emergencia de nuevas concepciones metafísico-ontológicas de las relaciones entre un orden trascendental y un orden mundano, mismas que constituyeron una ruptura histórica fundamental que precedió y explica la modernidad. El desfase entre lo terrenal y lo trascendental en la concepción axial del más allá y la afirmación de la valoración de la primordialidad, combinado con la importancia de la dimensión secular en la definición de la identidad colectiva, han generado en el judaísmo una tensión permanente entre orientaciones universales y orientaciones particulares, y un acercamiento igualitario hacia lo sagrado.²⁵

²² Smith, Anthony D., “Chosen People”, en Hutchinson, John y Smith, Anthony D. (eds.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

²³ Eisenstadt, Shmuel Noah, “The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications”, *Research Programme*, The Hebrew University of Jerusalem, 1995, pp. 1-40; Eisenstadt, Shmuel Noah, “Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities”, *Comparative Civilization and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003, pp. 925-936.

²⁴ Eisenstadt, Shmuel Noah, *Fundamentalism: Phenomenology and Comparative Dimensions*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1992; Eisenstadt, Shmuel Noah, *Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension*, Leiden, Brill, 2004.

²⁵ Eisenstadt, Shmuel Noah, *Explorations in...*, *cit.*; Fisher, Shlomo, “Multiple Modernities and Eisenstadt’s Sociological Vision”, ponencia presentada en el *Symposium honoring S.N.*

Retomo lo previamente afirmado respecto de los límites de la sociología de la religión frente a las interacciones entre fe y práctica, individuo y comunidad, y racionalidad-rituales; así como respecto a la comprensión de los procesos de secularización que evidencian su acercamiento al judaísmo; específicamente, al tener que dar cuenta de la permanencia de prácticas grupales y rearticulaciones entre el individuo y la comunidad, que son invisibles o incomprensibles desde la autodefinición de la modernidad. Esto es, el proceso de secularización fue observado a través de los lentes que tienen como modelos al cristianismo y al protestantismo. A partir del énfasis en la racionalidad como sustituto de la religión en la construcción de la modernidad, la sociología de la religión excluyó de su atención la dimensión de las prácticas colectivas que eran centrales en el judaísmo. Así, tanto Durkheim como Weber pudieron dar cuenta del judaísmo como la primera gran religión mono-teísta del histórico y viejo Israel, y guardar silencio en torno al judaísmo en la modernidad, o bien, no comprender las profundas transformaciones que aquél estaba experimentando en la diversidad de respuestas que se generaron en la interacción entre lo público y lo privado, y en los límites de los procesos de secularización. Ello estaría ejemplificado en la práctica ritual, como actividad con una carga simbólica (colectiva) que lleva parte de su significado en las modalidades en que se realiza y sus nexos con actitudes y valores.²⁶

De este modo, mientras que los aportes de Max Weber resultan fundamentales para dar cuenta de los procesos de cambio de la religiosidad y la construcción de la modernidad, su análisis de los procesos de creciente racionalización exhibe limitaciones, incluso al celebrar la contribución de los profetas de Israel a la secularización del cosmos y a la racionalización ética del mundo. Así, al tiempo que, a su entender, los profetas del Viejo Testamento han desnudado al mundo de sus deidades y dirigieron el culto hacia un solo Dios (el creador) que instruyó a los judíos a trabajar sobre la realidad en lugar de aceptarla y venerarla tal cual era, Weber recupera una lectura cristiana y hegeliana del judaísmo, por lo que considera que desde entonces, el judaísmo se ha petrificado en ritual.

Subsecuentemente, la sociología de la religión cuestionará el ritual y la ética judía en su singularidad, mismas que considera que son la causa que los mantiene separados, como pueblo paria. Desde esta lectura, precisamente los valores más sublimes se habrían retirado de la vida pública (donde se ubica la racionalidad) y localizado ya sea en la vida mística (el modo más

Eisenstadt, Jerusalem, Van Leer Institute, 9 de diciembre de 2010; Bokser, Judit, "Thinking «Multiples Modernities»...", *cit.*

²⁶ Véase Eisen, Arnold, *Rethinking Modern...*, *cit.*

irracional de comportamiento) o en las relaciones de hermandad, directas y personales (ajenas al cálculo racional). Esta percepción, a su vez, limitó el entendimiento del carácter colectivo, identitario y de pertenencia que el judaísmo implicó, y por tanto, las dificultades y desafíos que la modernidad planteó ante él, tanto en términos de individuación como de culto privado. La intersección de elementos comunitarios y étnicos, históricos y religiosos, de normatividad, prácticas y rituales rebasó a esta mirada que define al judaísmo, exclusivamente, como religión y desconoce formas de cohesión grupal. Ello resulta importante en nuestra aproximación a las identidades colectivas.

IV. LA EXPERIENCIA DE LA MODERNIDAD JUDÍA ABONA A LA CONCEPCIÓN DE LAS MÚLTIPLES MODERNIDADES

Así como América Latina, en su especificidad, fue referente de la conceptualización de las múltiples modernidades, la singularidad de la incorporación judía a la modernidad contribuyó a una concepción de mayor complejidad para dar cuenta de la constitución misma de aquélla. Las premisas de secularización en el judaísmo, el distanciamiento entre lo transcendental y las arenas institucionales que condujeron a la reconstitución de la arena política estatal, tras siglos de dispersión y de las fronteras del colectivo en términos seculares, resultan ser ejes analíticos que orientaron el abordaje de los dilemas de la modernidad. Una modernidad a la vez incluyente y excluyente, revolucionaria y conservadora.

Es pertinente que lo abordemos aunque sea sintéticamente. A partir de la Revolución Francesa, la consolidación del Estado nacional y la emancipación —el acceso a la igualdad jurídica y política de los judíos— su incorporación estuvo marcada por las tensiones que acompañaron a la teoría y a la práctica política, entre las expectativas diversas, contradictorias y, finalmente, antagónicas de fundamentación de la modernidad misma. Estas pugnas, que parten del siglo XVIII y se continuaron a lo largo del XIX y XX, se darían entre dos propuestas fundamentales: la de la Ilustración —universalizante, secular, liberal y emancipatoria— y la del historicismo romántico —particularista, culturalista, nacional y excluyente—. ²⁷

Las grandes revoluciones burguesas en la economía, la política, la sociedad y la cultura, condujeron a cambios profundos y radicales que necesari-

²⁷ Bokser, Judit, “Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad”, en Mayer-Foulkes, Benjamín (ed.), *Ateologías*, México, CNCyA y Fractal, 2006, pp. 93-126.

riamente impactaron la condición judía.²⁸ Su acceso a la igualdad jurídica y política estuvo asociada a la expectativa de que su condición de ciudadanía individual acabaría con todo resabio de su existencia comunal, descalificada desde una visión universalista de la naturaleza humana y de las exigencias políticas del nuevo Estado. Así, desde este punto de vista emancipatorio, el judaísmo pasó a ser definido exclusivamente como religión, negando, consecuentemente, sus características y nexos étnicos y toda forma de cohesión grupal. La concesión de la ciudadanía individual, acompañada de la expectativa de disolución de su existencia comunal distintiva, definió al judaísmo como una religión que correspondía al ámbito de lo privado, de las heterogeneidades desiguales.²⁹ A su vez, mientras que la secularización implicó para el cristianismo la pérdida de la dimensión de dominación institucional de la Iglesia, el cuestionamiento en el caso del judaísmo le dio a sus características histórico-grupales, su vigencia y su autoridad.

Por su parte, el carácter particularmente reactivo de la contra-Ilustración y del nacionalismo alemán con sus esfuerzos por delinear los límites políticos del Estado moderno, en consonancia con su perfil étnico, reforzó su carácter excluyente, así como su incapacidad para confrontarse con la alteridad —signo y símbolo de los nuevos tiempos—. ³⁰

De este modo, las tensiones y contradicciones entre los proyectos fundacionales de la modernidad devinieron en grandes dilemas y le plantearían al judaísmo expectativas contradictorias.

Desde la perspectiva judía, entre los nuevos desafíos destacó el mantener su identidad distintiva en el marco de la igualdad ciudadana. Una de las grandes paradojas de su incorporación a la modernidad estaría dada, entonces, por el hecho de que mientras que la emancipación “derribó los muros del *ghetto*” y permitió a los judíos transitar de la periferia al centro de sus respectivas sociedades, la doble naturaleza revolucionaria y conserva-

²⁸ Hobsbawm, J. Eric, *Las revoluciones burguesas*, 2a. ed., Madrid, Guadarrama, 1971, p. 350.

²⁹ Véase Trigano, Shmuel, “The French Revolution and the Jews”, *Modern Judaism*, vol. 10, núm. 2, John Hopkins University Press, 1990.

³⁰ Ejemplo claro de ello lo tenemos en el padre del nacionalismo romántico, Johann Gottlieb Fichte, al expresarse así del judaísmo: “En casi todos los países de Europa habita dispersa una nación poderosa y hostil, en guerra perpetua contra todas las demás y, que en ciertos Estados, oprime duramente a los demás ciudadanos; es la nación judía. No creo, y espero demostrarlo, que esta nación sea peligrosa por el hecho de formar un Estado aislado y fuertemente unificado, sino porque este Estado está basado en el odio contra todo el género humano...”. Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa (1793), citado en Poliakov, León, *Historia del Antisemitismo. El siglo de las luces*, Barcelona, Muchnik, 1984, pp. 250 y 251.

dora del fenómeno moderno los enfrentó a la necesidad de cambios de significado de sus prácticas rituales y en los nuevos focos a partir de los cuales buscaban articular su identidad individual y colectiva.³¹

La Revolución francesa transformó la autoconcepción histórica de las naciones europeas; la esencia de la “historia sagrada” moderna, nos dirá Eisenstadt, transformó el *quid* de lo que fue la tendencia para combinar la historia mundana y la sagrada. Fue esto lo que les abrió a los judíos la posibilidad de participar en la historia, en la nueva historia sacra secularizada. El cambio radical en la participación política de los judíos en la modernidad respondió al cambio en la concepción de las relaciones entre los eventos mundanos y la historia sagrada, la cual caracterizó a los sectores hegemónicos de las civilizaciones cristianas y judías medievales (contra las heterodoxias sectarias) —comenzando con la Reforma, la contra-Reforma, la Ilustración, y culminando con las grandes revoluciones y la institucionalización de los regímenes posrevolucionarios que se desarrollarían en Europa a partir del siglo XVIII—. Estas revoluciones constituyeron la culminación de las heterodoxias que se desarrollaron en las civilizaciones axiales.

Asistimos al desarrollo de nuevos ejes de articulación de la vida judía, de nuevos *corpus* ideológicos que se explican, siguiendo la concepción de Geertz, en términos de la necesidad de crear nuevos mapas de significación frente al debilitamiento de los sistemas simbólicos y culturales tradicionales, y de nuevas matrices para la creación de una conciencia colectiva ante la realidad cambiante.³² La comunidad vio modificados sus alcances poblacionales y sus límites funcionales, por lo que transitó de la condición de nexo natural a la de espacio de participación voluntaria, y el judaísmo conoció la diversificación religiosa y la secularización.³³

³¹ Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism*, Londres, Weinfeld and Nicolson, 1981; Bokser, Judit, “Identidad y alteridad...”, *cit.*

³² Geertz, Clifford, “Ideology as a Cultural System”, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 220 y ss.

³³ El impacto desigual de la modernidad sobre la modificación de la naturaleza y alcance de la comunidad judía y su manifestación, igualmente desigual, en los diversos contextos geopolíticos puede ser vista en Max Weber, quien al definir una relación social como comunidad y establecer que ésta existe sólo cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente referida y esta referencia se traduce en el sentimiento de formar un todo, señala precisamente que entre los judíos este caso es poco abundante “fuera de los círculos sionistas y de la acción de algunas sociedades para el fomento de los intereses judíos, y muchas veces ellos mismos la rechazan”. Weber, Max, *Economía y sociedad*, 2a. ed., trad. de José Medina Echeverría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez y José Ferrater Mora, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 34, t. 1. Al centrarse en el fenó-

Fue una época de semillero del desarrollo de reformas religiosas, filosóficas y nuevas posiciones ideológicas, primero, y aspectos político-organizativos después, en la forma de ideologías, partidos políticos y amplios movimientos sociales judíos, tanto nacionalistas como socialistas y revolucionarios que procuraron encontrar nuevas definiciones a la identidad y soluciones a la “cuestión judía”.³⁴

Religión y reformas, laicidad y lo nacional, lo universal y lo particular. Es precisamente la continuidad constitutiva del judaísmo la que habría de confrontarse con el discurso filosófico de la modernidad y su clave de ruptura con el pasado y habría de generar respuestas, tanto dentro de los parámetros religiosos, confiriéndole nuevos significados a viejas prácticas, como en la elaboración de nuevas propuestas teóricas e ideológicas. La modernidad alteró, indiscutiblemente, la uniformidad de la existencia judía. En el seno de un mundo que se abría, pero que guardaba núcleos de reticencia, desconfianza y hostilidad hacia el grupo judío, se dieron tanto respuestas de reformulación religiosa y filosófica así como respuestas asimilatorias. Estas últimas ponían de manifiesto los límites de una solución individual ajena al destino grupal y, simultáneamente, evidenciaban los límites del judaísmo tradicional. Resulta pertinente recordar la línea de análisis de Hannah Arendt, para quien la sociedad, al confrontarse con la igualdad política, económica y legal de los judíos, dejó en claro que ninguna de sus clases estaba preparada para concederles la igualdad social y que sólo casos excepcionales del pueblo judío serían recibidos.³⁵

Nuevos desafíos emergieron

Tanto la incorporación social y la asimilación por una parte, como la persistencia de la cohesión social judía y el mantenimiento de sus patrones culturales por la otra, estuvieron en la génesis de un nuevo movimiento de la modernidad, el antisemitismo.³⁶ El antisemitismo político creció como un

meno asimilatorio postemancipatorio europeo desatendió la realidad mayoritaria del judaísmo en Europa oriental y Rusia, en la que la comunidad continuó manteniendo su solidez.

³⁴ Véase Frankel, Jonathan, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 49-106.

³⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998, p. 56.

³⁶ Los logros y éxitos del nuevo ciudadano judío fueron cuestionados en términos de la permanencia de su identidad y solidaridad grupal, así como de su competencia económica y política. Si los logros alimentaron la concepción de que los judíos constituían un grupo poderoso que dominaba a la sociedad, el mantenimiento de su identidad condujo a que dicho

movimiento contrarrevolucionario, hostil al *statu quo*, especialmente con respecto a la posición judía, pero también en relación a la estructura democrática y a las actitudes liberales de la sociedad contemporánea como un todo.

Los defensores del liberalismo y del racionalismo, así como del pensamiento socialista, parecieron ignorar por igual al nacionalismo extremo y al antisemitismo. Estos procesos aparecían a sus ojos como regresiones históricas momentáneas.³⁷ Precisamente, basado en el supuesto contrario, en el carácter irreversible, renovadamente moderno y permanente del antisemitismo, emergería el nacionalismo judío, ese resurgimiento de aspiración a un colectivo soberano que referimos previamente. Su desarrollo habría de nutrirse de las contradicciones abiertas en occidente, de su ausencia para el vasto judaísmo de Europa oriental, así como de las modalidades que asumirían las reivindicaciones particularistas de las nacionalidades antagónicas en cuyo seno habitaban los judíos.³⁸

El movimiento nacional judío sionista buscó una alternativa en términos nacionales, de acuerdo a los paradigmas conceptuales e ideológicos prevalecientes. Fue al mismo tiempo una estrategia de incorporación —la definición del judaísmo como nacionalidad, su normalización estatal como el resto de las naciones; un amplio *aggiornamento* cultural y nacional—³⁹ y un recurso de huida del impacto desintegrador de la modernidad sobre la existencia judía colectiva y del escenario histórico que lo generó. Sus amplios propósitos oscilarían teórica e históricamente entre la meta de una

poder fuese atribuido a un grupo considerado extranjero. Katz, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Nueva York-Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1986, p. 74.

³⁷ “...fanáticos como De Maistre... o Friis o Gobineau o Houston Stewart Chamberlain y Wagner, o —más tarde— Maurras, Barres y Drumont, no fueron tomados en serio hasta la época de los *affaires* Boulanger y Dreyfus; a su vez, estos casos fueron vistos como aberraciones temporales, causadas por el ambiente anormal que sigue a la derrota en una guerra, pero aberraciones que, consumadas, darían lugar una vez más a la razón, la sensatez y el progreso”, Berlin, Isaiah, “Alleged Relativism in Eighteen-Century European Thought”, *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991, p. 52.

³⁸ En efecto, reivindicaciones nacionalistas en pugna fueron detonadoras de conflictos nuevos y de complejos antagonismos entre grupos nacionales, cuyas demandas particulares impactaron a los judíos. Tanto en Prusia, a la luz de las luchas entre las nacionalidades polaca y alemana, como en el imperio austrohúngaro, en el seno de los conflictos entre húngaros, eslavos, servio-croatas y rumanos, y en la zona checa de Austria, las nacionalidades rivales y sus demandas influyeron necesariamente sobre la realidad judía. Las condiciones que privaban en el imperio zarista reforzarían, a su vez, la nueva ideología del nacionalismo judío y del sionismo.

³⁹ Vital, David, *Zionism. The Origins of Zionism*, Tel Aviv, Am Oved, 1978, t. 1; Bokser, Judit, *El movimiento nacional judío. El Sionismo en México 1922-1947* (tesis doctoral), UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1991.

soberanía estatal y la aspiración a una reconstitución global del judaísmo. Debió deslindar, con diversos grados de precisión y ambivalencia, entre la existencia judía en un territorio nacional y la permanencia de la existencia judía diaspórica. El renacimiento espiritual y cultural, como requisito *sine qua non* del judaísmo y de su renovada existencia nacional, implicó recuperar el momento de la ruptura con el pasado como elemento central y autoconstitutivo de la modernidad y una reelaboración y rearticulación de la tradición, fundante a su vez de esa modernidad. Ello implicó, necesariamente, la transformación de muchos de los temas básicos de la identidad y la conciencia colectiva judía. Así, desde la perspectiva de las líneas de continuidad y de cambio en la construcción de su condición nacional moderna, recuperó viejos temas mesiánicos de redención, aún si fueron definidos en términos seculares, políticos o sociales. Este énfasis reactivó así la tensión entre la dimensión pragmática-política y la dimensión escatológica de la visión mesiánica, pero de un modo transformado.⁴⁰

Gershom Sholem ha procurado destacar el hecho de que en la idea misma se manifestaron desde el comienzo las dos tendencias contradictorias, ya que simultáneamente se propuso operar un cambio en el judaísmo, entendido como fenómeno histórico, y aspiró a garantizar su continuidad a través de la recuperación de todo el peso del pasado;⁴¹ sin embargo, y a la luz de los procesos de globalización, dichos nexos se fueron redefiniendo. Asumió así un significado cambiante por las transformaciones del Estado nacional, de la redefinición de las identidades colectivas y la esfera pública, de la pluralización de centros e incluso de descentramientos. Ello se manifestaría en cambios en su impacto sobre las comunidades judías y en la creciente complejidad de las interconexiones entre la existencia soberana y la diáspora. Una diáspora que redefinía sus contornos que habrían de marcar la presencia de nuevas comunidades judías en América Latina con la vuelta del siglo XIX al XX.

V. EL JUDAÍSMO EN MÉXICO. OTREDAD Y DIVERSIDAD

Ideología y necesidad marcaron las olas migratorias judías que llegarían al México posrevolucionario y fundarían una vida colectiva a partir de las primeras décadas del siglo XX. Por su propia trayectoria histórica, resultaba un grupo ajeno a los componentes fundacionales de lo nacional— indigenismo e hispanidad—, de tal modo que se fueron condicionando sus modalidades

⁴⁰ Eisenstadt, Shmuel Noah, *Explorations in Jewish...*, cit.

⁴¹ Scholem, Gershom, “El sionismo: dialéctica de continuidad y cambio”, *Dispersión y Unidad*, Jerusalén, 1987.

de inserción e incorporación en el marco de la compleja interacción entre la aspiración a la homogeneidad nacional y la diversidad *de facto*. Avancemos señalando que el carácter laico del Estado posrevolucionario operó como sustrato posibilitador de una convivencia colectiva.

La presencia de grupos, comunidades, credos e identidades en el seno de la sociedad, su lugar legítimo en la construcción de la cultura nacional (¿las culturas que conforman lo nacional?) eran temas esenciales que afloraron en torno a los criterios definitorios de la membresía plena en el concierto de una sociedad.

Varias dimensiones entran en juego en lo que a la construcción e interacción grupal e identitaria se refiere, e intervienen tanto códigos primordialistas, como cívicos y trascendentales. Se abre así un abanico que refiere a la construcción de la identidad nacional y al lugar de la etnicidad, la religión y la conciencia histórica en ella; a las identidades grupales y a los significados cambiantes en la percepción de los rasgos y atributos del extranjero; a la capacidad de incorporar en el seno de la sociedad al otro sin exigirle que renuncie a su identidad originaria; a la construcción de sustratos cívicos identitarios, de pertenencia y acción común, y, por último, a las propias expectativas de integración del grupo. Ello ha implicado históricamente representaciones y acciones *versus* del otro, concebido ya sea como un potencial miembro de nosotros, ya sea como expresión de un permanente extrañamiento, o bien, como desafío o amenaza para una identidad concebida como homogénea.

Las diferencias —étnicas o religiosas— pueden ser realidades complementarias de una unidad social diferenciada o bien resultar categorías y criterios que fragmentan la representación que la sociedad tiene de sí misma —de su identidad colectiva—. Esta dimensión nos remite a las posibles modificaciones del impacto que en la historia de México ha tenido el propio encuentro entre el proyecto ilustrado, de razón ciudadana-estatal, y el historicista, romántico en su fundamentación como Estado nacional, en cuyo seno cobra particular relieve la cuestión de las identidades colectivas. Por su trayectoria de compromiso con la construcción de un perfil nacional homogéneo y uniforme, unívoco e integrador —en el que la figura paradigmática del mestizo era la portadora de la nación mexicana— la capacidad de la nación-sociedad de incorporar en su seno diversidades se vio limitada. En una mirada histórica, si Justo Sierra encontró en la familia mestiza “el factor dinámico de la historia de México”,⁴² para Molina Enríquez el mestizo

⁴² Sierra, Justo, *México social y político*, México, Dirección General de Prensa, Memoria, Bibliotecas y Publicaciones, 1960, p. 11.

fue el único recurso de desarrollo político, fundamento de la nacionalidad y portador del ideal de patria, ya que sólo en él “existe la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua y la unidad de deseos, de propósitos y de aspiraciones”.⁴³

El pensamiento posrevolucionario buscó en la dimensión étnica la fundamentación del proyecto nacional y vio progresivamente en la homogeneidad un sinónimo de integración nacional.⁴⁴ Paralelamente, el sistema político manifestó, con sus propios códigos, marcados límites frente a la diversidad. De allí que:

...pese a que la referencia nacional y humanista coexisten y se superponen en el discurso de pretensión pública, la “historia nacional” supera por mucho, en frecuencia de uso y en significación cultural colectiva a “los derechos del hombre y del ciudadano”. El Estado nacional descolla sobre el Estado de Derecho... Se podría afirmar que Independencia, Reforma y Revolución han sido decisivas para la construcción de México como “nación”, más que como “Estado” y “sociedad civil”.⁴⁵

Tanto su identidad originaria como la inmigración sentaron las bases de los modelos organizativos y culturales que los judíos desarrollaron en México. Ciertamente, el proceso migratorio y las características de la propia sociedad nacional actuaron en el trasfondo de la compleja dinámica entre los imperativos del proceso de adaptación e incorporación al país, y los requerimientos derivados del mantenimiento de su identidad judía. La creación de “interdependencias” grupales se significó por la recreación de modelos de convivencia conocidos en los que los lenguajes compartidos y las tradiciones culturales configuraron un espacio comunitario a la vez común y diferenciado.⁴⁶ La comunidad era, entonces, un espacio que permitió recuperar y reproducir identidades que protegió, refractó y a la vez medió en los procesos de socialización y aculturación, devino un ámbito para la

⁴³ Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, ERA, 1985, pp. 357, 370 y 393.

⁴⁴ Véase Cabrera, Luis, “Una cuestión de raza”, en Luquín, Eduardo, *El Pensamiento de Luis Cabrera*, México, INEHRM, 1960; Cabrera, Luis, “El Balance de la Revolución”, *Veinte años después*, México, Botas, 1937; Cabrera, Luis, “México y los mexicanos”, en Ross, Stanley, *¿Ha muerto la Revolución mexicana?*, México, SEP-Setentas, 1972.

⁴⁵ Aguilar, Luis, “Rasgos de la vida pública mexicana”, *Sociológica*, núm. 2, México, UAM, septiembre-diciembre de 1989, p. 148.

⁴⁶ Elías, Norbert, “Towards a Theory of Community”, en Bell, Colin y Newby, Howard, *The Sociology of Community. A Selection of Readings*, Nueva York-Oxon, Cass, 2005, p. xviii.

satisfacción de necesidades de índole asistencial y apoyo mutuo, así como religiosas, educativas, político-culturales y de representación grupal.

Si bien el carácter grupal del cumplimiento de los preceptos religiosos del judaísmo condujo a la necesidad de organizar casas de rezo y contar con espacios de rituales, fue la etnicidad —como pertenencia que abarca los elementos religiosos y culturales— más que la religión, la que operó como principio rector de la estructuración comunitaria en México.

Su carácter minoritario y la ausencia de participación política, por una parte, y la concentración del quehacer fundamental en el ámbito comunitario, por la otra, condicionaron el propio *modus vivendi* de la comunidad judía en México. El vínculo Estado posrevolucionario-pueblo ordenó el espacio público, mientras que el de burguesía-élites-Iglesia-sectores medios dibujó el espacio privado, fuerte el primero, débil el segundo,⁴⁷ fue así como la comunidad judía garantizó su continuidad por medio de una amplia red de instituciones sociales, religiosas, culturales y educativas privadas que reflejaron la propia diversidad interna. En todo caso, dentro de los márgenes acordados explícita e implícitamente entre lo público y lo privado, descubrió que si bien no figuraba como actor significativo dentro del primero, tampoco lo era en el seno del segundo, caracterizado por la presencia mayoritaria de un pueblo católico. De allí que dentro de la elasticidad de los márgenes discursivos y de acción, pudo beneficiarse tanto del carácter laico del Estado posrevolucionario como de su postura anticlerical, a modo compensatorio, si se quiere, del potencial de exclusión del propio discurso del nacionalismo revolucionario.

Desde una mirada diacrónica, resultan significativos los cambios que se han dado en esta configuración. Así, con las modificaciones a principios de los años noventa, ante la iniciativa gubernamental de cambio en las relaciones con las iglesias, emerge como un capítulo a destacar. La comunidad expresó su sentir de que la presencia judía en el país se había beneficiado por las condiciones de apertura y pluralismo que era:

...clara herencia del espíritu de la Reforma que ha propugnado por la separación entre la Iglesia y el Estado, sin detrimento de la necesaria consolidación de los nexos entre todos los mexicanos para afianzar nuestra cohesión social... Este pluralismo y respeto por las diferencias, son inculcados en el pueblo mexicano a través de la educación oficial y de sus principios de laicismo y

⁴⁷ Véase Aziz Nassif, Alberto, “Lo público contra lo privado: las fronteras entre el Estado y la sociedad civil en México”, *Incertidumbre y democracia en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1990, Cuadernos de la Casa Chata, núm.117, pp. 3-11.

democracia, mismos que han garantizado la igualdad de los individuos sin distinción de raza, credo o posición social y que han permitido referencias compartidas sobre la identidad nacional.⁴⁸

Al especificar los principios que deberían orientar los cambios que se avecinaban, figuraron: “Preservación de la separación entre las Iglesias y el Estado acorde al espíritu de la Reforma; continuación de una educación oficial laica; respeto irrestricto por la libertad de credo y de culto; y otorgamiento de personalidad jurídica a las Iglesias en base a un criterio equitativo”.⁴⁹

Ciertamente el laicismo y la democracia fueron enfatizados. Si frente al espacio de lo público el argumento de las referencias compartidas sobre la identidad nacional recuperaban los elementos de una textura laica, la incógnita en torno al impacto de la salida de la Iglesia católica de su reducto privado resultó igualmente central. Con el trasfondo de una trayectoria no participativa y no crítica, ante las modificaciones constitucionales, el liderazgo comunitario judío recuperó el argumento del discurso presidencial y de la propia Iglesia católica en el sentido de que los cambios reflejarían “los reclamos ciudadanos”.⁵⁰ ¿Hasta dónde, junto a la conciencia del peso histórico desigual del catolicismo y del papel político de la Iglesia, coexistió la expectativa de que el reconocimiento jurídico a las iglesias podría significar una capitalización de legitimización por medio de la nueva legalidad —sobre todo en los espacios de la sinagoga y de la escuela—? Resulta difícil de precisar.

Ciertamente, los posibles nexos entre la modernización de las relaciones Estado-iglesias, la democratización y los perfiles de una identidad nacional resultan complejos. Atendiendo al carácter jerárquico de la propia institución eclesiástica y a las respuestas dadas durante las últimas décadas a los movimientos que se han desarrollado por una mayor participación, su reclamo en el ámbito nacional y el papel que ha jugado en coyunturas específicas, buscó darle a la modificación de las relaciones jurídicas una lectura de sustitución de la estrategia jurídico-política de exclusión por la de inclusión, resultando más cercana a un proyecto modernizador que uno no democratizador.

⁴⁸ Discurso pronunciado por Simón Nissan, presidente del Comité Central Israelita de México, el 10 de diciembre de 1991.

⁴⁹ Comunicado de prensa del Comité Central Israelita de México, 10 de diciembre de 1991.

⁵⁰ Véase *Tercer Informe de Gobierno* del presidente Salinas de Gortari, 1o. de noviembre de 1991 y las declaraciones de Adolfo Suárez Rivera, presidente del CEM, *La Jornada*, México, 23 de octubre de 1991.

En este sentido, a partir de los tiempos que precedieron y acompañaron los cambios constitucionales, afloraron diversas concepciones de lo que significa un Estado laico, la libertad de culto y la necesidad de deslindarla de una exclusiva recuperación de los derechos de una iglesia en particular. El discurso inicial de la Iglesia católica destacó la “forma verdaderamente democrática y respetando a un pueblo mayoritariamente católico” en que se debía de proclamar en el país el derecho constitucional a la libertad de religión,⁵¹ en el seno de la 50 Asamblea Plenaria del Episcopado (CEM), la alusión a las iglesias en su nueva situación jurídica que se derivaría de la modificación al artículo 130,⁵² y tras dicha modificación constitucional se dio un cambio sustantivo en el discurso y en las expectativas. Recuérdese la confrontación entre la apertura de nuevos espacios para las iglesias, en plural, y la postura de determinadas jerarquías católicas en relación con la legislación que culminaría con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público,⁵³ que se derivaron en la exigencia de un trato diferencial en la legislación.

Ahora bien, el tránsito de un proyecto de legitimación, focalizado en la construcción de una nación “homogénea” —para la cual las diferencias resultaban amenazantes—, a un proyecto de legitimidad plural, depende tanto de las transformaciones del sistema político como de los cambios en la propia identidad colectiva de la sociedad, tomando en cuenta la capacidad de transformar la heterogeneidad social en un pluralismo social, cultural y político. Esto implicaría, paralelamente, abordar la realidad plural desde la idea de una sociedad libre, basada no sólo en la libertad de los individuos, sino en la de las tradiciones en cuyo seno los individuos asumen una identidad determinada.⁵⁴ Esta argumentación define a una sociedad libre como aquella que le es propio la variedad o pluralidad de tradiciones o formas

⁵¹ Declaraciones de Luis Reynoso Cervantes, obispo de Cuernavaca, *La Jornada*, México, 10 de noviembre de 1991.

⁵² *La Jornada*, México, 12 de noviembre de 1991.

⁵³ Esta postura fue esgrimida por el nuncio apostólico, Gerónimo Prigione; por el arzobispo de Guadalajara, Juan Jesús Posadas Ocampo; por el cardenal Ernesto Corripio Ahumada y por el obispo de Zacatecas, Javier Lozano Barragán. Véase *La Jornada*, México, 26 de marzo; 9, 18, y 23 de abril de 1992. Cabe destacar las voces disidentes dentro de la jerarquía católica frente a esta postura, manifestadas inicialmente por el obispo poblano, Norberto Rivera Carrera, y por el arzobispo de Yucatán, Manuel Castro Ruiz. *La Jornada*, México, 24 y 26 de abril de 1992.

⁵⁴ Véase la idea de P. K. Feyerabend, retomada en Veca, Salvatore, “El concepto de libertad en la visión neocontractualista”, *Estudios Políticos*, México, vol. 5, núm. 2, abril-junio de 1986, pp. 59-66.

de vida, que implica, a su vez, la libertad de variadas esferas de acción y de significado. Sujetos privados con identidades grupales que a la vez incorporan y rebasan una definición unívoca —la religiosa, por ejemplo— y que forman parte de una textura social más compleja que la contemplada inicialmente por el proyecto de la modernidad ilustrada. En este sentido, el énfasis exclusivo en el carácter religioso del judaísmo ha perdido vigencia como contraparte de una estructura estatal centralizada.

El reconocimiento en la esfera pública del carácter colectivo y comunitario de la condición judía se vio reforzado en el proceso de transición. Razones estratégicas llevaron al nuevo gobierno panista a buscar en las comunidades organizadas los espacios de interacción alternativos a las estructuras de mediación bajo hegemonía priísta. Otras transformaciones, como el nuevo reconocimiento de la iniciativa privada y los grupos empresariales como legítimos pobladores de la esfera pública, también han reforzado la visibilidad de las comunidades. A partir del régimen de la transición se operó un acercamiento hacia la comunidad judía, al igual que hacia la comunidad libanesa, entrelazada con la nueva forma de relación con los empresarios, visible y pública, que se puede rastrear al inicio de la apertura económica y política. El gobierno buscó diversificar sus contactos y lo ha hecho a través de las figuras de las propias comunidades, ya que los tradicionales organismos representativos —Coparmex, Concanaco, Canacindra o el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios— fueron creados bajo la lógica del régimen priísta, por lo que este cambio remitió a la posibilidad de capitalizar estructuras comunitarias existentes. Ahora bien, mientras que el incremento de la interacción directa y pública con la comunidad libanesa se ha dado fundamentalmente en el ámbito empresarial, en el caso judío se ha extendido también a la dimensión religiosa pública.⁵⁵

Cabe destacar las propias transformaciones en el perfil identitario de la comunidad judía, que ha transitado de la etnicidad como referente principal a una creciente religiosidad. La autoadscripción identitaria permite ver que hay un corrimiento hacia la observancia y la ortodoxia. La creciente presencia de funcionarios religiosos en comunidades otrora tradicionalistas o seculares, el incremento de la educación religiosa, tanto en número de escuelas como en el porcentaje del alumnado que asiste a ellas, son indicadores de un cambio profundo, tanto regional como global, que se afirma en el ámbito comunitario.

⁵⁵ Bokser, Judit, “Semitas en el espacio público mexicano”, en Klich, Ignacio (coord.), *Árabes y judíos en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Un campo a considerar en los procesos de inclusión, participación y visibilidad de la comunidad judía en México radica en que la construcción del otro judío está entreverada por una serie de ideas, representaciones y valores con vigencia reiterada en la narrativa de la religiosidad cristiana. Estos códigos de representación en que se mantuvo presente una modalidad del relato cristiano han permanecido latentes en el imaginario colectivo y son espacios de sentido. De allí también el cuestionamiento de hasta dónde la identidad de lo judío está mediada por la visión de extranjería en el seno de territorios compartidos, donde lo extranjero hace referencia, por un lado, a ser parte de otro país, en el concepto neutral de nacionalidad, y por el otro, al hecho de ser otro en la misma nación. El vacío de conocimiento societal o, en su caso, el vacío de interacción social en territorios simbólicos compartidos, donde el otro judío aparece al lado del nacional mestizo, constituyó un basamento político, social e ideológico en el que la acepción de extranjería transportó direcciones simbólicas convergentes en las que el otro era el extranjero y, al mismo tiempo, el judío.

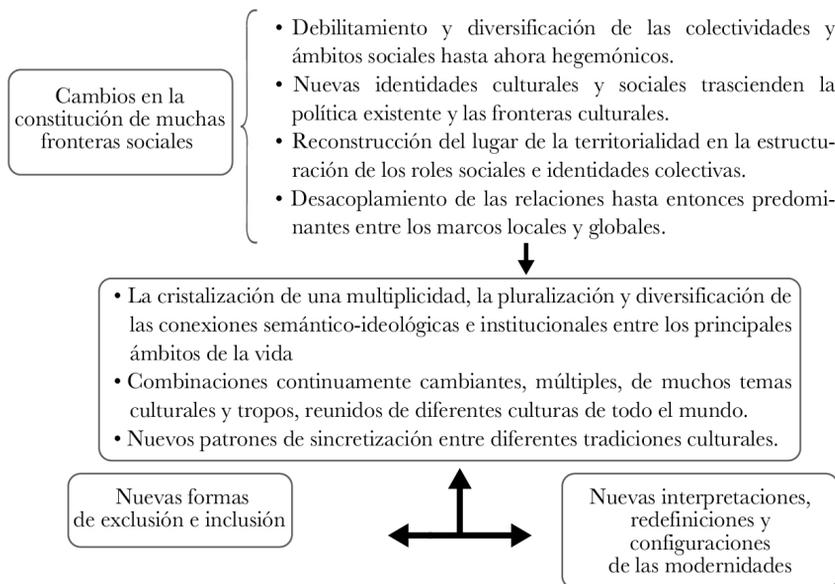
VI. A MANERA DE EPÍLOGO

Los procesos de globalización han conducido tanto al refuerzo de la laicidad como el resurgimiento del fenómeno religioso y han arrojado nueva luz sobre los nexos entre religión y pertenencia; entre religión y comunidad. La desterritorialización y porosidad de las fronteras; las nuevas interacciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, cuyas lógicas interactúan hoy, de manera novedosa e impredecible, en diversos planos y sentidos; las transformaciones por las que atraviesa el Estado, en particular, la pérdida del monopolio estatal en varios ámbitos, especialmente en lo que respecta a su influencia en la construcción de los imaginarios políticos; y la incertidumbre que la rapidez e intensidad de los flujos globales generan, han influido sobre la reconfiguración del universo cultural, religioso e identitario. Junto a la emergencia de nuevas identidades asociadas a los espacios globales, cobran nuevos bríos los núcleos primordialistas de identificación.

Efectivamente, los procesos de globalización han generado nuevas identidades de diferente nivel de agregación y les han conferido una renovada relevancia a las identidades básicas —étnicas y religiosas— en la configuración de los espacios globales, nacionales y locales, así como en el reordenamiento de los espacios territoriales y aun geopolíticos, en las que se entrelazan, intersectan, traslapan y rearticulan. El resurgimiento de identidades

nucleares que reclaman para sí la centralidad de la religión, así como la legitimidad de su expresión pública, está asociado a la construcción de nuevos imaginarios colectivos y de pertenencias.

CUADRO 5
Cristalización de constelaciones civilizatorias nuevas



En un contexto de incertidumbre, de transformaciones incontrolables y confusas, la búsqueda de identidad se convierte en uno de los recursos morales para alcanzar seguridad personal. La gente siente la necesidad de reagruparse en torno a sus identidades primordiales, religiosas, étnicas, territoriales o nacionales. Como señala Castells, “En un mundo de flujos globales de riqueza, poder, e imágenes, la búsqueda de una identidad, colectiva o individual, asignada o construida, se convierte en la fuente fundamental de significado social”.⁵⁶ Esta no es, desde luego, una nueva tendencia, pero

⁵⁶ Castells, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 1: *La sociedad red*, México, Siglo XXI, 1998; Castells, Manuel *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. vol. 2: *El poder de la identidad*, México, Siglo XXI, 1998; y Castells, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 3: *Fin de milenio*, México, Siglo XXI, 1998.

adquiere nuevas dimensiones con la intensidad de las interacciones globales y los desajustes que éstas provocan.

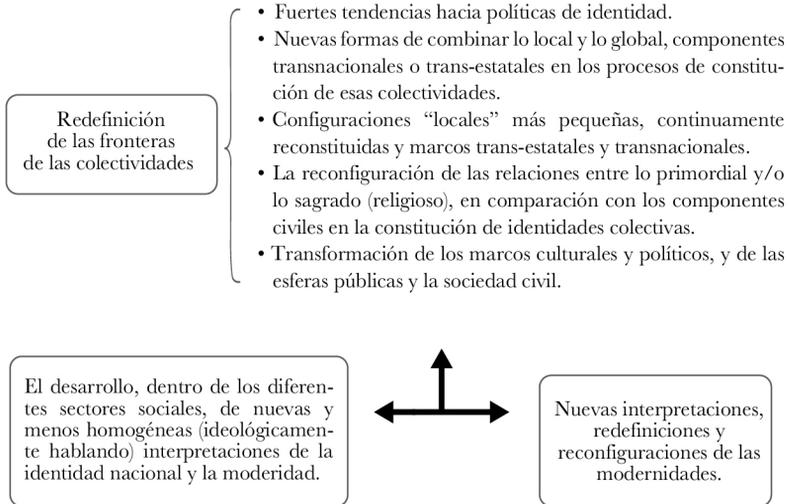
Sin embargo, habría que destacar que las identidades rebasan una exclusiva dimensión reactiva. Si bien ellas mismas son producto de procesos de construcción y reconstrucción —cultural y social, individual y colectivos— cuyas dinámicas están lejos de corresponder a visiones esencialistas, no podemos adoptar una aproximación situacionista extrema, cuyas limitaciones frente a las identidades básicas resulta evidente. Estructuras, interacciones y fronteras definen las identidades, por lo que cobra renovado significado la propuesta de un acercamiento comprensivo. Toda identidad conlleva estructuras profundas que se concretizan en la superficie como resultado de combinaciones diversas y formulaciones variadas; estructuras que pueden consistir, siguiendo a Levi Strauss, en cierto número de enunciados no unívocos, sino conflictivos y aun contradictorios. Así, los procesos de diversificación identitaria expresan a los de reformulación que, en parte puede trazarse en líneas de continuidad y en parte, en líneas de ruptura.⁵⁷ De allí también la comprensión de la permanencia y aún vigorización de los mundos religiosos y de sus transformaciones internas así como de sus interacciones con otros referentes nucleares, fundamentalmente, etnicidad y nacionalismo.

En México y en el resto de América Latina, aunque la sociedad nacional continúa siendo el universo habitual que reclama el marco de referencia de la vida cotidiana, la experiencia de la globalización ya no se agota en ese espacio. Tanto el territorio de la nación, como sus horizontes simbólicos, han perdido vigor en la multiplicación y difusión de mapas cognitivos y normativos. En estos, tendencias globalizantes introyectadas en las esferas de lo nacional se han combinado con procesos de individualización que nos hablan de referentes normativos y de la competencia entre esquemas interpretativos que dificultan la elaboración de un solo marco de referencia colectivo. Así, una vez más, la idea de diversidad cultural ha tomado distancia tanto de las pretensiones asimilacionistas, derivadas del liberalismo, como de las tribulaciones de un nacionalismo “en busca del alma nacional reconfigurada como mito legitimizador”.⁵⁸

⁵⁷ Ben-Rafael, Eliezer, “Ethnicity, Sociology of”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Londres, Elsevier, 2002, vol. 7, pp. 4838-4842.

⁵⁸ Menéndez-Carrión, Amparo, “The Transformation of Political Culture”, en Garretón, Manuel Antonio y Newman, Edward (coords.), *Democracy in Latin America. (Re)Constructing Political Society*, Tokio, 2001, pp. 249-277.

CUADRO 6
*Para América Latina, donde los Estados han sido fuentes
y referentes de identidad: nuevos desafíos*



Dado que la construcción de identidad y la membresía en las diferentes colectividades se realiza con los códigos disponibles a quienes participan en ellas, se vuelve un proceso moldeado —como en la mayoría de las arenas de actividad social— por distintos referentes en los que las concepciones y premisas del orden social condicionan la estructuración de las preferencias y la definición de las principales arenas de interacción social;⁵⁹ es decir, los terrenos del nosotros y de los otros.

La laicidad también ha conocido transformaciones importantes en los marcos dinámicos de la globalización, por lo que una reflexión ulterior en torno a sus avatares en este contexto se hace perentoria. Resulta necesario deslindar y distinguir el núcleo esencial de la laicidad de aquellos otros fenómenos comunes que ella misma lleva aparejados. En este sentido, rasgos importantes surgieron a partir de la superación de la principal función política de la religión. Hoy, asistimos a un segundo momento, al de la laicidad, convertida en el marco institucional para la gestión de la tolerancia y la demanda creciente de libertades religiosas asociadas a los derechos humanos y a la diversidad. Ello ha conducido a un replanteamiento de las relaciones

⁵⁹ Eisenstadt, Shmuel Noah, “The Constitution of...”, *cit.*

que se establecen entre Estado, sociedad y religión, que desemboca también en la recuperación del espacio público.

Sin lugar a duda, en el seno de estas transformaciones se encuentran las modalidades distintivas de la construcción de la modernidad, entendida, como señalamos, no sólo como propuesta de ordenamiento institucional, sino también como programa cultural en cuyo seno de valores básicos informaron y orientaron a la construcción de instituciones, al tiempo que ha habido diferentes patrones sociales y tradiciones culturales que han diversificado los caminos de la modernidad, por lo tanto, no puede desatenderse el núcleo de los supuestos básicos en torno al ser humano, su razón y sus derechos, la libertad, la justicia. Ellos se continuaron en la concepción misma de la esfera pública.

En este sentido, la modernidad occidental fue un punto de referencia, aunque ambivalente y conflictivo, ya sea para seguir sus premisas o para cuestionarlas. De hecho, sociedades y culturas desarrollaron dinámicas modernas a través de un diálogo disputado con aquélla, cuestionando sus fundamentos y las promesas incumplidas; sin embargo, el rechazo teórico y práctico de sus mismos logros, como el de la autonomía humana, el de la reflexividad, el del pluralismo, el de la laicidad, el de los derechos humanos, entre otros, no significa diversidad, sino un relativismo arriesgado. Entendida la diferenciación cultural no exclusivamente como resguardo de un patrimonio del pasado, sino como resultado de procesos de creación, invención, apropiación y construcción en el marco de identidades que se transforman y se recomponen, las culturas emergen en su propia distinción interna: nunca son unitarias, ni indivisibles u orgánicas; por el contrario, son una conjunción de ideas, elementos, patrones y conductas distintivas.

Los alcances de la relación actual Estado-religión y los nuevos desafíos que enfrentan los principios de sustentación y organización de la convivencia social, conllevan diferentes implicaciones sobre la cuestión de la propia libertad religiosa, de la institucionalidad democrática y de los espacios de regulación de la diversidad.

Cultura y sociedad, y, economía y política, son ejes que vehicularon la recurrente búsqueda de una incorporación y afirmación sostenida en la(s) modernidad(es), toda vez que la esfera pública y la sociedad civil —espacios de reconocimiento de la alteridad— han sido pilares constitutivos de las formas modernas de vida colectiva, y hay un mundo de valores e instituciones que han generado la capacidad de crítica social e integración democrática, la región ha debido confrontarse con las insuficiencias en esta dimensión.⁶⁰ Coexistencia de tiempos diversos de desarrollo, múltiples vías a la moderni-

⁶⁰ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple...”, *cit.*

dad, múltiples modernidades que, sin embargo, han abonado un territorio en el que el pluralismo —cultural, político e institucional— ha sido de difícil arraigo.⁶¹

De allí que las expectativas de una fortalecida sociedad civil aparecería como recurso y respuesta para compensar las experiencias no participativas. El ámbito de la sociedad civil plantea hoy el desafío de constitución de sustratos para una convivencia como destacado ángulo en el que se aspira a ventilar y resolver las renovadas contradicciones entre individuo y comunidad, libertad e igualdad, y, solidaridad y justicia.

La incertidumbre de una ciudadanía que no se reconoce en los actores políticos tradicionales, y un minimalismo de la política —expresado en el desplazamiento de las demandas ciudadanas hacia el espacio social— que se corresponde con una visión de la creciente “privatización” de la ciudadanía, anclada ya no tanto en representaciones comunes (normativamente universales) e incluyentes, sino en diferencias, particularidades y fracturas. Todo ello ha militado contra la necesidad y posibilidad de construir un sustrato común de pertenencia y acción, y ha causado que un número creciente de personas se vuelquen cada vez más al elemento capaz de dotar justamente de ese sustrato común de pertenencia y acción: el religioso. A la luz de la renovada visibilidad y fuerza del fenómeno religioso, podría afirmarse que si las voces de los profetas no se han apagado, la inmanencia de la secularidad tampoco, por lo que el mundo contemporáneo parece haber superado las antinomias polarizadas de la modernidad y se ha abierto, en clave de complejidad, al binomio que Marty denominó “religioso-secular”. Un amplio círculo parece entonces cerrarse de frente a la presencia y acción de la religión en el espacio público, en el cual se enmarca la búsqueda de nuevas formas de articular las relaciones entre individuo, religión y sociedad. Paralelamente, la afirmación de la laicidad abona a espacios de convergencia y convivencia que tejen lo común y lo singular en clave de reconocimiento.

VII. BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Luis, “Rasgos de la vida pública mexicana”, *Sociológica*, México, núm. 2, septiembre-diciembre de 1989.

ALEXANDER, Jeffrey, *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998.

⁶¹ Alexander, Jeffrey, *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

- AVINERI, Shlomo, *The Making of Modern Zionism*, Londres, Weinfeld and Nicolson, 1981.
- AZIZ NASSIF, Alberto, “Lo público contra lo privado: las fronteras entre el Estado y la sociedad civil en México”, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1990, Cuadernos de Casa Chata, núm 117.
- BEN-RAFAEL, Eliezer, “Ethnicity, Sociology of”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Londres, Elsevier, 2002, vol. 7.
- BERLIN, Isaiah, “Alleged Relativism in Eighteen-Century European Thought”, *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991.
- BEYER, Peter, “Globalizing Systems, Global Cultural Models and Religions”, *International Sociology*, vol. 13, núm. 1, marzo de 1998.
- BLANCARTE, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- BLANCARTE, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- BOKSER, Judit, “Globalización, diversidad y pluralismo”, en GUTIÉRREZ, Daniel (ed.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- BOKSER, Judit, “Globalization and Collective Identities”, *Social Compass*, vol. 49, núm. 2, 2002.
- BOKSER, Judit, “Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad”, en MAYER-FOULKES, Benjamín (ed.), *Ateologías*, México, CN-CyA-Fractal, 2006.
- BOKSER, Judit, “La religión en el espacio público: los procesos de desecularización”, en BLANCARTE, Roberto (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- BOKSER, Judit, “Los judíos en América Latina: los signos de las tendencias. Juegos y contrafuegos”, *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina. Cuarenta años de cambios*, Berlín-Madrid, Editorial Iberoamericana, 2011.
- BOKSER, Judit, “Semitas en el espacio público mexicano”, en KLICH, Ignacio (coord.), *Árabes y judíos en América Latina*, Buenos Aires, Asociación por los Derechos Civiles-Siglo XXI, 2006.
- BOKSER, Judit, “Thinking «Multiples Modernities» from Latin America’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, en PREYER, Gerhard y SUSSMAN, Michael (eds.), *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*, Boston-Leiden, Brill, 2016.

- BOKSER, Judit, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1947* (tesis doctoral), México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1991.
- BOKSER, Judit, y SALAS PORRAS, Alejandra, “Globalización, identidades colectivas y ciudadanía”, *Política y cultura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, 1999.
- CABRERA, Luis, “Una cuestión de raza”, en LUQUÍN, Eduardo, *El pensamiento de Luis Cabrera*, México, INEHRM, 1960
- CABRERA, Luis, “El balance de la Revolución”, *Veinte años después*, México, Botas, 1937.
- CABRERA, Luis, “México y los mexicanos”, en ROSS, Stanley, *¿Ha muerto la Revolución mexicana?*, México, SepSetentas, 1972.
- CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 1: *La sociedad red*, México, Siglo XXI, 1998.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 2: *El Poder de la Identidad*, México, Siglo XXI, 1998.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 3: *Fin de milenio*, México, Siglo XXI, 1998.
- EISEN, Arnold, *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities”, *Comparative Civilization and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 58, núm. 218, mayo-agosto de 2013.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Latin America and the Problem of Multiple Modernities”, en SZNAJDER, Mario *et al.* (eds.), *Shifting Frontiers of Citizenship. The Latin American Experience*, Leiden, Brill, 2013.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Multiple Modernities”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications”, *Research Programme*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1995.

- EISENSTADT, Shmuel Noah, "The Format of Jewish History: Some Reflections on Weber's Ancient Judaism", *Modern Judaism*, vol. 1, Oxford, 1981.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, *Explorations in Jewish Historical Experience. The Civilizational Dimension*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, *Fundamentalism, Sectarism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, *Fundamentalism: Phenomenology and Comparative Dimensions*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1995.
- ELAZAR, Daniel, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.
- ELÍAS, Norbert, "Towards a Theory of Community", en BELL, Colin y NEWBY, Howard, *The Sociology of Community*, Massachusetts, Community Studies, 1982.
- FRANKEL, Jonathan, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- GEERTZ, Clifford, "Ideology as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- HARTZ, Louis, *The Founding of New Societies. Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1964.
- HOBSBAWM, J. Eric, *Las revoluciones burguesas*, 2a. ed., Madrid, Guadarrama, 1971.
- KATZ, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1986.
- KEDDIE, Nikki R., "Secularism & its Discontents", *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 132, núm. 3, 2003.
- MARTY, Martín E., "Our Religio-Secular World", en *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 132, núm. 3, 2003.
- MENÉNDEZ-CARRIÓN, Amparo, "The Transformation of Political Culture", en GARRETÓN, Manuel Antonio y NEWMAN, Edward (coords.), *Democracy in Latin America. (Re)Constructing Political Society*, Texas, United Nations University Press, 2001.
- MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1985.
- OHMAE, Kenichi, *The Borderless World. Power and Strategy in the Interlinked Economy*, Londres, Fontana, 1990.

- POLIAKOV, León, *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, Barcelona, Muchnik, 1984.
- PREYER, Gerhard, “The Perspective of Multiple Modernities. On Shmuel N. Eisenstadt’s Sociology”, *Theory and Society. Journal of Political and Moral Theory*, núm. 30, 2013.
- PREYER, Gerhard, “Una interpretación de la globalización: un giro en la teoría sociológica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 61, núm. 226, enero-abril de 2016.
- RONIGER, Luis y SZNAJDER, Mario (eds.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres. Latin American Path*, Brighton, Sussex Press, 1998.
- SCHOLEM, Gershom, “El sionismo: dialéctica de continuidad y cambio”, *Dispersión y Unidad*, Jerusalén, 1987.
- SELIGMAN, Adam, *The Idea of Civil Society*, Londres, The Free Press, 1992.
- SIERRA, Justo, *México social y político*, México, Dirección General de Prensa, Memoria, Bibliotecas y Publicaciones, 1960.
- SMITH, Anthony D., “Chosen People”, en HUTCHINSON, John y SMITH, Anthony D., (eds.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- SPOHN, Willfried, “An Appraisal of Shmuel Eisenstadt’s Global Historical Sociology”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011.
- SUSEN, Simon y TURNER, Bryan S., “Introduction to the Special Issue on Shmuel Noah Eisenstadt”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011.
- TIRYAKIAN, Edward, “Neo-Modernization Analysis: Lessons from Eastern Europe”, en GRANCELLE, Bruno (ed.), *Social Change and Modernization. Lessons from Eastern Europe*, Londres, SAGE, 1995.
- TRIGANO, Shmuel, “The French Revolution and the Jews”, *Modern Judaism*, vol. 10, núm. 2, Baltimore, John Hopkins University Press, mayo de 1990.
- VECA, Salvatore, “El concepto de libertad en la visión neocontractualista”, *Estudios Políticos*, México, vol. 5, núm. 2, abril-junio de 1986.
- VITAL, David, *The Origins of Zionism*, Oxford, Oxford University Press, 1980, vol. 1.
- VOYÉ, Liliane, “Secularization in a Context of Advanced Modernity”, en SWATOS, William y OLSON, Daniel V. A. (eds.), *The Secularization Debate*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2000.
- WAISMAN, Carlos, “The Multiple Modernities Arguments and Societies in the Americas”, en RONIGER, Luis y WAISMAN, Carlos (eds.), *Globality and Multiple Modernities. Comparative North American and Latin American Perspectives*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2002.

- WALZER, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.
- WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, 2a. ed., trad. de José Medina Echeverría, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, t. 1.
- WITROCK, Bjorn, "Modernity. One, None, or many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000.

CAPÍTULO TERCERO

NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS Y LAICIDAD DEL ESTADO EN AMÉRICA LATINA

Jean-Pierre BASTIAN*

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *¿Qué debemos entender por laicidad del Estado en América Latina?* III. *Un caso paradigmático: el cambio religioso en Brasil.* IV. *De las demandas religiosas a la acción política.* V. *Una política de alabanza y don.* VI. *Una relación de subordinación respecto del neocorporativismo de Estado.* VII. *Una redefinición del régimen de laicidad mediante una negociación corporativista: el ejemplo chileno.* VIII. *Una laicidad corporativa.* IX. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

América Latina lleva la impronta de una modernidad católica en frecuente conflicto con las ideas de la Ilustración y del liberalismo. En efecto, las luchas entre la Iglesia católica y el Estado en pro de la definición de la modernidad fueron constantes durante los siglos XIX y XX.

La mayoría de los países adoptaron paulatinamente constituciones que garantizan la libertad de culto y la neutralidad del Estado ante la religión. Sin embargo, la negociación de concordatos con el actor religioso hegemónico dio como resultado situaciones caracterizadas por las concesiones mutuas, la conciliación de intereses y el *statu quo* en materia de pluralismo.

Ahora bien, desde hace medio siglo, el campo religioso latinoamericano ha cambiado considerablemente ante la aparición de importantes movimientos religiosos, entre los que destacan las iglesias pentecostales. Éstas representan la abrumadora mayoría de los actuales movimientos religiosos no católicos en América Latina. Surgidas, al principio del siglo XX, del

* Especialista en sociología de la religión, catedrático de la Universidad de Estrasburgo.

terreno evangélico-protestante estadounidense, se difundió paulatinamente en América Latina durante la primera mitad del siglo para experimentar un crecimiento exponencial a partir de 1970.

Al contrario de los protestantismos históricos de origen misionero norteamericano que nunca convirtieron más del 1% de la población latinoamericana a lo largo del siglo XX, los pentecostalismos movilizan, hoy en día, del 20 al 30% de los latinoamericanos. Su éxito se debe a que incorporó a su evangelismo de origen, las prácticas de la religión popular latinoamericana (exorcismos, ritos de sanidad y de posesión), articuladas a técnicas de marketing y promesas de prosperidad económica, reformulando así las antiguas prácticas religiosas del milagro. Eso hace de estos nuevos movimientos religiosos un cristianismo de la emoción, de fuerte arraigo en la cultura religiosa latinoamericana. Ellos son actualmente los grandes rivales de la Iglesia católica en todos los países de la región.

La cuestión del pluralismo religioso resultaba un tanto abstracta cuando las minorías religiosas eran aún insignificantes en términos de arraigo social. Ante el surgimiento de nuevos movimientos religiosos de masas, el problema de la pluralización religiosa de la sociedad obligó a los Estados a regular activamente los cultos. Se trata pues de explorar de qué manera se posicionan los cultos nuevos ante el Estado y la Iglesia católica, reivindicando una laicidad que garantiza el reconocimiento público de dichos cultos y no la mera gestión de la pluralidad.

Quisiera para ello sondear una paradoja: siendo que la pluralización religiosa conlleva la fragmentación de los actores y debería conducir a la privatización de la religión, en América Latina se produce más bien una incursión decidida de lo religioso dentro de la esfera pública, cuyo rasgo más notable es la “confesionalización” de la política a través de la integración de decenas de pequeños partidos políticos evangélicos y de *lobbies* evangélico-pentecostales en todos los países de la región desde 1980. Esta estrategia de implicación en el ámbito político corresponde a las demandas en pro de una redefinición de las relaciones entre lo religioso y lo político, y por ende, del régimen de laicidad que caracteriza a los países de la región.

II. ¿QUÉ DEBEMOS ENTENDER POR LAICIDAD DEL ESTADO EN AMÉRICA LATINA?

La modernidad religiosa latinoamericana no es fruto de un proceso homogéneo ni lineal, sino que se ha ido construyendo con base en avances y retrocesos. Se ha distinguido por el enfrentamiento entre el Estado liberal y la Iglesia católica romana.

En ese sentido, se asemeja a la modernidad de la Europa latina, en cuyo marco, la guerra entre las dos Francias, la católica y la laica, a lo largo del siglo XIX, resulta ejemplar de un proceso que cobró modalidades específicas en función de los contextos nacionales; sin embargo, es difícil detectar umbrales de laicización homogéneos para toda la región latina de Europa.

Lo mismo ocurre en América Latina, donde unos pocos países (México y Uruguay, por ejemplo) son emblemáticos de una laicización que ha intentado hacer volver la opción religiosa a la esfera privada, mientras que la gran mayoría no han llegado a aplicar tal política. México es probablemente el país donde la idea de laicidad del Estado tiene raíces más antiguas y donde ha persistido de manera continua hasta nuestros días.¹ Las Leyes de Reforma de 1859-1860, elevadas a rango constitucional en 1873, definieron la política del Estado laico a largo plazo. Separaron la Iglesia del Estado; secularizaron el Registro Civil, los cementerios y la educación pública; definieron el principio de la no injerencia del Estado en los asuntos internos de los cultos; y establecieron la libertad de culto.

La Constitución mexicana actual, que data de 1917, ignoraba el término de “laicidad”, cuya definición sólo aparecía de manera indirecta en el artículo tercero, relativo a la educación. Fue preciso esperar una ley complementaria (Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 1992) para ver enunciado el principio del Estado mexicano como un Estado laico; es decir, sin “ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa”. El Estado mexicano superaba así la laicidad de combate —fruto de las luchas revolucionarias, y que privaba al clero del derecho de voto— y restablecía, en 1992, las relaciones con el Vaticano, interrumpidas desde 1861. No fue hasta 2012 que el texto constitucional se modificó para instaurar de forma explícita el carácter laico del Estado mexicano, quedando inscrito en el artículo 40 constitucional² y estableciendo el régimen de laicidad como pilar fundamental del régimen mexicano.

El radicalismo mexicano en términos de laicidad es único dentro de la región latinoamericana. La mayoría de las Constituciones ignoran dicho término. Si bien hubo procesos violentos de imposición de principios laicos durante la segunda mitad del siglo XIX en Colombia, Ecuador y Guatemala, por ejemplo, tales principios resultaron pasajeros en la medida en que

¹ Blancarte, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.

² *Diario Oficial de la Federación* del 30 de noviembre de 2012, decreto por el que se reforma el artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5280961&fecha=30/11/2012.

otros regímenes conservadores restablecieron Constituciones que reconocieron al catolicismo como religión nacional, a la vez que instituyeron el principio de tolerancia, primero, y el de libertad de culto, después.

Hoy en día, la libertad de culto es reconocida por todas las Constituciones de los distintos países latinoamericanos, pero, al mismo tiempo, casi todas ellas guardan singular consideración al culto católico. Tal es el caso de la Constitución argentina que, en su artículo segundo, menciona que “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”, lo cual se traduce en un presupuesto anual de varios millones de dólares a favor de la Iglesia católica romana. Aun cuando se reconoce la libertad de culto, las prácticas dominantes del Estado argentino de las últimas décadas convierten al catolicismo en religión oficial del Estado. Sólo en fechas recientes, mediante la reforma constitucional de 1994, fue abolido el artículo de la Constitución nacional argentina de 1853 que dictaba que el presidente debía ser católico.³ Algunos países todavía no han llegado a tal punto. Así, en Costa Rica, la Constitución estipula que el presidente debe ser católico; y el primer acto de cada presidente electo consiste en rendir homenaje a la patrona nacional, en la Basílica de la Virgen de los Ángeles (Cartago), en presencia del arzobispo.

Todos los Estados latinoamericanos mantienen relaciones diplomáticas con el Vaticano, lo cual no afecta en sí de manera alguna el principio de laicidad; sin embargo, casi todos ellos han ido más lejos, y han aceptado concordatos que garantizan al culto católico personalidad y capacidad jurídicas de carácter público, así como convenios privilegiados con la Iglesia en términos de subsidios y de enseñanza.

El Estado peruano, por ejemplo, apoya la educación religiosa católica según el acuerdo suscrito con la Santa Sede, donde se estipula que la República del Perú debe contribuir al financiamiento de las instituciones educativas católicas mediante subsidios manejados por la Oficina Nacional de Educación Católica. Una cláusula añadida en julio de 2004 por el Ministerio de Educación señala que “para el nombramiento de los profesores de Religión Católica de los centros educativos públicos... se requiere presentación del Obispo respectivo” (es decir, la aprobación escrita del obispo de la diócesis respectiva, además de la del director de la escuela), y que los contenidos de los programas de los cursos de religión serán elaborados por la Iglesia católica en coordinación con el Ministerio de Educación.⁴

³ Mallimaci, Fortunato, “Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del Dr. Kichner”, *L'ordinaire latino-américaniste*, núm. 198, octubre-diciembre de 2004, pp. 67-82.

⁴ “Denuncian resolución procatólica del Ministro de la Educación”, *Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (ALC Noticias)*, 17 de mayo de 2005.

Desde una perspectiva más amplia, el Estado suele apoyar la representación de la identidad católica de la nación mediante ciertos ritos y actitudes. Tal es el caso de Ecuador, cuya santa patrona es también la del ejército, a semejanza de lo que ocurre en España con la virgen del pilar.

Más allá de tales prácticas que corresponden a una definición bastante restrictiva de la laicidad, es preciso tomar en cuenta que, en toda la región, del país legal al país real hay un gran trecho. Ello permite esquivar la ley y mantener normas que remiten tanto a la usanza como a las negociaciones corporativistas.

El más elocuente de los ejemplos históricos se dio en México con la política llamada “de conciliación”, puesta en práctica por el régimen liberal de Porfirio Díaz entre 1876 y 1911. La Constitución de 1857, con las Leyes de Reforma que le fueron agregadas en 1873, se convirtió en la más radical de la región en términos de libertad de culto y de separación de la Iglesia católica y del Estado. Aunque permaneció sin cambios hasta el final del Porfiriato, en la práctica el régimen toleraba la violación de los principios constitucionales relativos a la educación y a la ocupación del espacio público por parte de la Iglesia, a cambio de apoyo político a la dictadura.

La Iglesia católica estuvo en condiciones de resistir a la laicización gracias a su permanente capacidad para movilizar a las masas y a su negativa a confinar la religión a la esfera privada. El catolicismo integral, post *Rerum novarum* (1891), sigue ocupando hoy el espacio público, social y político, y en la sociedad civil la Iglesia católica sigue siendo el principal actor ante el Estado.

En efecto, una de las características de las sociedades latinoamericanas radica en la escasa autonomía de la sociedad civil ante los dos principales actores que son el Estado y la Iglesia católica. Las fuerzas sociales de estos dos actores centrales (sus seguidores) se han definido históricamente, por su subordinación y articulación, según sus estrategias clientelares. La democratización se ha visto afectada por ello, y sólo desde hace unas cuatro décadas se empieza a observar cierta diferenciación y autonomización de la sociedad civil, animada por una pluralidad de organizaciones independientes de ambas instancias hegemónicas.

El contexto de transición democrática, después de 1989, que caracterizó a la región una vez concluidas las dictaduras militares y la guerra fría, reforzó una paulatina pluralización, que se traduce tanto en el plano político como en el de los actores de la sociedad civil, con la multiplicación de ONG, por ejemplo. Uno de los aspectos más significativos de esta transformación que apunta hacia la autonomización de los actores sociales es la pluralización religiosa, algo sin precedentes en la región. Empero, en la mayoría de los países en cuestión, dicha pluralización se ha desarrollado sin que las rela-

ciones entre la Iglesia católica y el Estado se hayan modificado en el sentido de una laicidad radical; es decir, privatizando las prácticas religiosas.

El trato preferencial que recibe la Iglesia católica perdura, y una laicidad restringida cobra en ocasiones el aspecto de una laicidad conciliadora que sigue caracterizando a la región. Basta para probarlo la misa privada que la esposa del presidente de la República del Uruguay y representantes de dicha embajada ante la Santa Sede organizó en Roma el 8 de abril de 2005 tras el fallecimiento de Juan Pablo II, así como el traslado de la estatua de este último desde un predio privado hasta un lugar público (a un lado de la cruz erigida en ocasión de una de sus visitas a Uruguay, dentro del importante centro comercial Tres Cruces, donde se ubica también la estación de autobuses de Montevideo). La protesta presentada por la Federación de Iglesias Evangélicas de Uruguay al presidente de la república, en nombre de la laicidad del Estado, es representativa de la vigilancia que ejercen los nuevos movimientos religiosos al respecto.⁵ El incremento numérico de los actores no católicos los lleva incluso a cuestionar los concordatos, tal como ocurrió en República Dominicana.⁶ Son justamente esas estrategias por parte de quienes recién han ingresado al campo religioso las que deseo explorar a continuación.

La pluralización de las creencias no es un fenómeno reciente en América Latina. Hace ya cerca de siglo y medio, las primeras Constituciones liberales instituyeron la libertad de culto, mientras que las primeras iglesias protestantes históricas empezaban a difundirse. No obstante, fue preciso esperar hasta los años cincuenta del siglo pasado para que se diera un doble movimiento: por un lado, los modelos religiosos protestantes liberales se vieron suplantados por los modelos efervescentes de tipo pentecostal; por el otro, las afinidades electivas entre el imaginario pentecostal y la religiosidad de las masas rurales y suburbanas brindaron al pentecostalismo una expansión mucho más dinámica que la de los protestantismos liberales. Todas las curvas nacionales de incremento del número de afiliados a las “sociabilidades protestantes” revelan un auge claramente perceptible durante los años sesenta y un ascenso sin tregua en el transcurso de las siguientes dos décadas. Hoy en día, muchas de las iglesias pentecostales cuentan con más de medio millón de miembros y algunas de ellas, tales como las Asambleas de

⁵ Bastian, Jean-Pierre, “Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina”, *Revista Ciencias Humanas*, Colombia, vol. 9, núm. 1, julio-diciembre de 2012.

⁶ Donde se señala, por ejemplo, que el Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE) reivindica la representación del 16 al 20% de los dominicanos, y solicita, el 12 de julio de 2005, la anulación del concordato suscrito por el dictador Trujillo en 1954, pues “atenta contra la necesaria equidad religiosa del país”.

Dios o la Iglesia Universal del Reino de Dios, en Brasil; la Iglesia de la Luz del Mundo, en México; o la Iglesia metodista pentecostal, en Chile, reivindicaban hasta varios millones de fieles. Todos los países de la región registran tasas significativas de población llamada evangélica o protestante, pero que de hecho es pentecostal, superando el 20% en Brasil, Chile y Guatemala, mientras que en países como Perú o México rebasa ya el 15%.

III. UN CASO PARADIGMÁTICO: EL CAMBIO RELIGIOSO EN BRASIL

Para ilustrar aquello, basta indagar la evolución religiosa del Estado más poblado de América Latina, Brasil. Este país es un verdadero laboratorio de las recomposiciones en curso de las relaciones entre religión y Estado que ocurren en toda Latinoamérica.

Desde un punto de vista histórico, la Iglesia católica brasileña siempre logró imponer al Estado un *modus vivendi*. A pesar de sus Constituciones formalmente laicas, los compromisos fueron constantes. En particular, la capacidad de la Iglesia católica romana a definirse como mediadora en los conflictos sociales ha sido permanente, como también su participación a la negociación de acuerdos electorales. Es un componente permanente de la historia contemporánea de Brasil.

Por cierto, la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base de los años ochenta del siglo pasado, hicieron la “opción preferencial por los pobres”, con figuras tan emblemáticas como el obispo Helder Cámara (1909-1999), en Recife, y el fraile dominico, Carlos Alberto Libânio Christo (1944-). Ellos llevaron a la Iglesia a constituir un espacio de resistencia frente a la dictadura militar de esa década.

A pesar de haber apoyado al inicio aquella dictadura militar, la Iglesia contribuyó a democratizar al país por la defensa de los derechos humanos, así como al apoyo y la promoción de las aspiraciones democráticas del mismo. Ello es un buen ejemplo del tipo de lazo que se teje entre lo religioso y lo político que floreció a lo largo de los siglos XIX y XX, un lazo entre lo nacional y el catolicismo activo. Este se nutrió de la identificación del país con la imagen de Nuestra Señora Aparecida, la representación marial nacional, y con el Cristo de Corcovado que protege a la bahía de Río de Janeiro, y al país entero, inaugurado en 1931 en presencia del presidente populista Getulio Vargas (1882-1954), la inmensa estatua cobija debajo de sus pies una capilla consagrada a Aparecida.

Sin embargo, a lo largo de aquellos últimos treinta años, en particular después del fin de los regímenes militares, una nueva realidad religiosa se produjo debido a la emergencia de actores religiosos inesperados, los dirigentes pentecostales.

Al contrario del espiritismo kardecista y de las expresiones religiosas populares y sincréticas (candomblé y umbanda, por ejemplo) encubiertas por los términos de “religiones afro-brasileñas” que nunca han amenazado la hegemonía católica y se han incluso articulado al catolicismo popular, el pentecostalismo se manifestó pronto como un competidor.

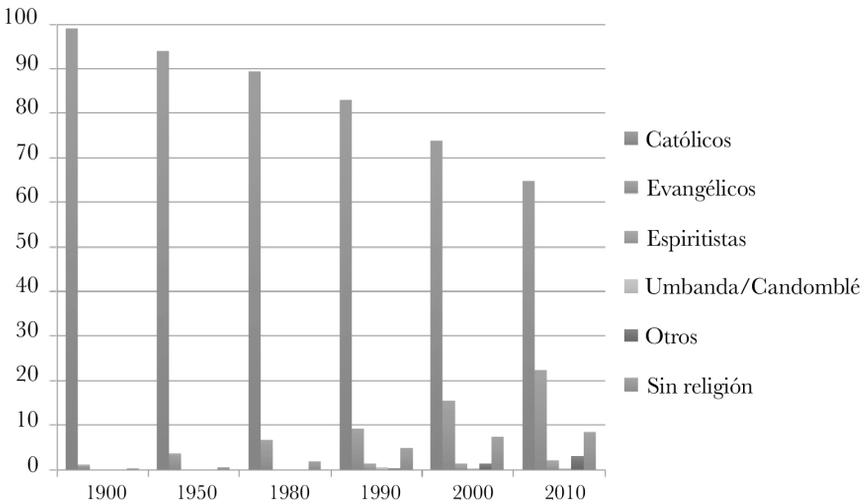
Presente desde 1910 en el país, fue a partir de los años ochenta que este cristianismo de la emoción, de origen norteamericano (1906), se brasilianizó rápidamente y adquirió así una visibilidad estadística y social. Portador de prácticas religiosas glosolalas (hablar en lenguas), taumaturgas y exorcistas, se ha constituido en decenas, incluso centenares, de pequeñas empresas religiosas bajo la conducta de dirigentes dotados de carisma, en muchos casos rebasando a penas la escala local o regional.

Sin embargo, algunas organizaciones alcanzan una dimensión nacional e internacional. Dos de aquellas dominan una “minoría” religiosa que logra movilizar a 44 millones de seguidores, esto es, el 22% de la población, según las últimas estadísticas (2010) del Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE). Por una parte, las Asambleas de Dios, de antigua presencia (1910), cubren todo el territorio y cuentan con más de doce millones de adeptos; y por otra, la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), fundada en 1977 por un empleado de la lotería pública del estado de Río de Janeiro, el autonombrado “obispo” Edir Macedo (1945-). Esta organización religiosa es típica de los neopentecostalismos de la segunda generación que recurren a medios de comunicación masiva para difundir un mensaje que se resume a dos lemas inscritos a menudo sobre las paredes de sus templos: “pare de sufrir” y “Jesús es la solución”. Esta empresa patrimonial en las manos del fundador y de sus allegados, adquirió por unos cuarenta millones de dólares en 1989 la cadena Record TV. Desde entonces se ha vuelto la principal cadena televisiva del país a la par con la Rede Globo, también privada y de inspiración católica. Hoy en día, la IURD se ha vuelto una transnacional religiosa con más de dos millones de miembros en Brasil, atendidos en unos seis mil templos a lo largo y ancho del país, con sucursales en toda América Latina, los Estados Unidos, Europa y África, en particular en los países lusófonos. En julio de 2014, se inauguró en São Paulo el templo más grande de aquella iglesia que pretende ser una réplica del bíblico templo de Salomón en Jerusalén.

El cambio religioso aparece muy claramente en las estadísticas oficiales del Instituto Brasileño de Estadísticas (IBGE). En 2010, los católicos habían

disminuido hasta el 64.6% de la población, mientras que los pentecostales-evangélicos alcanzaban el 22.2%, los que no practican alguna religión el 8.4%, los espiritistas el 2% y los cultos afro-brasileños el 0.3%. Estos datos, traducidos en términos geográficos, muestran una bipolaridad de la expansión de los nuevos movimientos religiosos: por un lado, prosperan en la periferia de las grandes urbes, por el otro, se difunden en las periferias del noreste alcanzando los márgenes amazónicos; en cuanto a los sectores sociales reclutados, se trata de los más marginados y de clases medias urbanas emergentes.

GRÁFICA Y TABLA 1
Afiliación religiosa en Brasil, 1900-2010



Año	% de la población brasileña que practica alguna religión (1900-2010)					
	Católicos	Evangélicos	Espiritistas	Umbanda/Candomblé	Otros	Sin religión
1900	98.9	1	0	0	0	0.1
1950	93.7	3.4	0	0	0	0.5
1980	89.2	6.6	0	0	0	1.6
1990	82.9	9	1.1	0.4	0.06	4.7
2000	73.8	15.4	1.3	0.3	1.2	7.4
2010	64.6	22.2	2	0.3	3	8.4

FUENTE: Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE).

Aun si las estadísticas revelan una espectacular disminución de la práctica católica a lo largo de los últimos veinte años, una lectura del fenómeno en términos de declive de su iglesia es totalmente superficial, incluso erróneo. Brasil sigue siendo el país católico romano más grande del mundo, pero se ha vuelto también el país pentecostal más grande. La bipolaridad religiosa que se manifiesta exacerbó la competencia entre católicos y pentecostales, y aun ha llevado a una parcial pentecostalización del catolicismo a través del movimiento llamado Renovación Carismática.

Este catolicismo pentecostalizado ha renovado el milagro, el exorcismo y las prácticas de sanidad que ya eran parte de las prácticas religiosas populares, pero esta vez dentro de una lógica de mercado, vale decir de competencia con los pentecostales. La más emblemática expresión de aquello es la aparición de sacerdotes carismáticos quienes intentan competir con los “profetas” pentecostales.

La atención que Benedicto XVI, durante su visita al Brasil en mayo de 2007, prestó al padre Marcelo Rossi (1967-), verdadero cura-estrella que encabeza una enorme parroquia carismática en la ciudad de São Paulo, es reveladora de la importancia que la Iglesia católica dedica a este tipo de liderazgo. Asimismo, espera disminuir la influencia de sus competidores pentecostales. En el marco de esta lógica competitiva, la gran novedad es la emergencia de actores religiosos dotados de carisma, capaces de capitalizar su poder ligado a organizaciones religiosas de masas, y de traducirlo en una expresión política partidista, como lo analizaré a continuación.

Esta geografía de la pluralización se reproduce en toda América Latina con mayor o menor intensidad. La geografía de la innovación religiosa es efectivamente la de la miseria y la marginalización. El vínculo sectario se construye de manera privilegiada en el contexto étnico, entre desarraigados rurales de las periferias urbanas y entre trabajadores migrantes desplazados hacia polos de desarrollo económico. Se trata de una religión popular de tipo pentecostal y carismático que, en medio rural y suburbano, se desarrolla estableciendo lazos de continuidad con el imaginario religioso ancestral.

Simultáneamente, en el transcurso de los años ochenta, ciertos sectores urbanos de clase media —que vieron su rango social amenazado por la crisis económica y política recurrente, y que cedieron a la seducción de los modelos religiosos importados de Estados Unidos— se convirtieron a movimientos religiosos transnacionales de tipo pentecostal y evangélico, o bien dieron inicio a movimientos religiosos nuevos que adaptaron con buen éxito los modelos importados a las mentalidades latinoamericanas. La Iglesia del Verbo, fundada en 1976 en Guatemala, o la Iglesia Universal del Reino de

Dios, creada en Río de Janeiro por el “obispo” Macedo en 1977, son representativas de esa tendencia.

Como consecuencia de lo anterior, se produjo una fragmentación del campo religioso, que generó un nuevo equilibrio de fuerzas, y que llevó a la Iglesia católica a combatir y posteriormente a refrenar el fenómeno. A estas reacciones, se añadieron presiones políticas destinadas a frenar la secularización de la sociedad.⁷ La competencia cada vez más intensa entre organizaciones religiosas, así como el recurso constante de la Iglesia católica a sus relaciones privilegiadas con el Estado para combatir lo que sigue clasificando como sectas, impelieron a los dirigentes pentecostales y evangélicos a implicarse también en la política, capitalizando el crecimiento exponencial de su número de fieles. Así las cosas, es importante entenderse cómo estos nuevos actores religiosos pasaron de las demandas religiosas a la acción política.

IV. DE LAS DEMANDAS RELIGIOSAS A LA ACCIÓN POLÍTICA

Los pentecostalismos surgieron de la “cultura de la pobreza”, según la expresión acuñada por Oscar Lewis, y vehiculan los esquemas y las estructuras tradicionales de autoridad. Tal como lo ha mostrado hace tiempo Lalive d'Épinay, reproducen el modelo patriarcal y patrimonial de la hacienda, y el pastor aparece como el patrón de una clientela religiosa. La relación clientelar constitutiva de la sociabilidad pentecostal evolucionó rápidamente, debido a la creciente amplitud de la base movilizadora en pro de una negociación corporativista con los actores políticos.⁸

Dentro de un campo religioso en expansión, marcado por una competencia cada vez mayor, y en el contexto de los años cincuenta que se caracterizaba por el desvanecimiento de la cultura política liberal que las había visto nacer, las sociabilidades protestantes históricas se pentecostalizaron o, cuando menos, adoptaron las propuestas teológicas fundamentalistas para poder sobrevivir y desarrollarse.

Dicha convergencia tuvo por efecto, salvo en casos excepcionales como los de ciertas iglesias metodistas y luteranas, el que las iglesias evangélicas y pentecostales adoptaran un anticomunismo primario de apoyo a los re-

⁷ Corten, André, “La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique”, *Revue Française de Science Politique*, vol. 45, núm. 2, año 45, abril de 1995, pp. 159-281.

⁸ Lalive D'Épinay, Christian, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*, París, Mouton, 1975.

gímenes militares de los años sesenta y setenta. Se trató, por lo demás, de un movimiento recíproco, que suscitó el interés de aquellos políticos que requerían renovar o simplemente crear su base electoral. Ello condujo a la cooptación de los evangélicos y los pentecostales por parte de los regímenes militares, tal como ocurrió con el de Pinochet, en Chile; con los generales brasileños; con Banzer, en Bolivia; con Ríos Montt, en Guatemala, y con los sandinistas, en Nicaragua. Así, los dirigentes pentecostales y los laicos destacados de las sociedades evangélicas entraron al ruedo político, esencialmente a nivel municipal.

Durante el ocaso de los regímenes autoritarios y ante las transiciones democráticas que empezaron a darse desde los años ochenta, los dirigentes evangélicos y pentecostales externaron su voluntad de traducir las demandas religiosas en organizaciones políticas. De allí la constante creación de partidos y de movimientos políticos en al menos diez países de la región, y la postulación de candidatos evangélicos a las elecciones presidenciales en cinco de ellos (Venezuela, Perú, Guatemala, Brasil y Colombia) en diversos procesos electorales ocurridos entre 1987 y 1994. Tanto en Perú (en 1991) como en Guatemala han ocurrido procesos semejantes.⁹

No es casual, a la vista de los datos estadísticos ya evocados, que un gobernador protestante del Partido Acción Nacional, en aquel entonces perteneciente a la oposición, haya resultado electo en el estado mexicano de Chiapas en 2000. En 2006, a escala nacional, el Estado mexicano, en nombre de una laicidad reivindicada, más no aplicada por el secretario de gobernación, Carlos Abascal —que ostentó su presencia de manera pública y regular en actos religiosos y restableció la misa de los políticos, práctica que había caído en el olvido—, ejerció una regulación extrema sobre las iniciativas de los actores religiosos independientes, especialmente los evangélicos.

En efecto, estos últimos, siguiendo el ejemplo de sus correligionarios en el resto de América Latina, han intentado capitalizar el incremento de sus bases y transformar la opción religiosa en un grupo político de presión. El presidente de la Federación Evangélica de Iglesias en México (Fedimex) incluso fue amonestado por haber hecho pronunciamientos políticos durante actos religiosos. El desplazamiento de lo religioso disidente hacia la acción política corporativista en el país más laico de América Latina es representativo de una tendencia generalizada hacia una confesionalización larvada o manifiesta de la acción política.

⁹ Romero, Eduardo, “Observing Protestant Participation in Peruvian Politics”, *Latinamericanist*, Gainesville, Spring, 1994, pp. 6-10.

Los evangélicos mexicanos reivindican en efecto su participación política, organizada justamente a raíz de la estrecha asociación entre la Iglesia católica y la hegemonía del Partido Acción Nacional, después de su acceso al poder en 2000, tras más de setenta años de ejercicio ininterrumpido del poder por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI); sin embargo, éste negociaba con la Iglesia manteniéndola a distancia y respetando una estricta laicidad del Estado en materia de educación y dentro del espacio público, hoy en día ambos terrenos se encuentran bajo presión ante un retorno del catolicismo en la esfera pública.

TABLA 2

Principales partidos o movimientos políticos confesionales “evangélicos” en América Latina creados al final de los años ochenta y durante la década de los noventa

<i>Países</i>	<i>Partido o movimientos políticos</i>	<i>Año de creación</i>
Argentina	Movimiento Cristiano Independiente	1991
	Movimiento Reformista Independiente	1994
Bolivia	Alianza Renovadora Boliviana (ARBOL)	1992
Brasil	Bancada Evangélica	1986
	Movimiento Evangélico Progresista	1990
	Primer encuentro nacional político evangélico	1991
Chile	Partido Alianza Nacional Cristiana	1995
Colombia	Alianza Nacional Cristiana	1980
	Partido Nacional Cristiano	1989
	Movimiento Unión Cristiana	1990
Costa Rica	Partido Central Auténtico Nacionalista	1997
	Partido Renovación Costarricense	1993
El Salvador	Movimiento de Solidaridad Nacional	1993
Guatemala	Movimiento Unidad	1985
	Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Políticos.	1993
México	Grupo Lerdo de Tejada	1992
	Frente de Reforma Nacional	1996
Nicaragua	Partido de Justicia Nacional	1992
	Movimiento Político Cristiano	1992
	Camino Cristiano Nicaragüense	1996
	Alternativa Cristiana	1980
Perú	Frente Evangélico (FE)	1985
	Alternativa Cristiana	1990
	Movimiento Acción Renovadora (AMAR)	1985
	Unión Renovadora de Evangélicos Peruanos	1990
	Presencia Cristiana	1994
Venezuela	Organización Renovadora Auténtica (ORA)	1987

Cuando no se crean partidos, se organizan *lobbies* (grupos de persuasión o de presión), como es el caso en Brasil.

La visibilidad política de los evangélicos se manifiesta en especial en Brasil, donde ningún partido evangélico ha sido creado, pues la cooptación de los actores sociales por los partidos que se reparten el poder es algo arraigado en la cultura política del país. La obra de Paul Freston¹⁰ da cuenta de la irrupción de candidatos evangélicos durante las elecciones para la Asamblea Constituyente brasileña de 1986. Pese a tener filiaciones políticas diversas, en su mayoría conservadoras, los evangélicos destacaron tanto por su nutrida presencia —hubo 36 de ellos— como por su habilidad para agruparse dentro de la bancada evangélica, organismo de negociación clientelar y tercera fuerza política dentro de la Asamblea.

En 1987, al favor de las primeras elecciones democráticas posteriores al fin de la dictadura, nadie esperaba ver surgir en el parlamento brasileño una bancada, o mejor dicho, un “frente parlamentario evangélico”, un *lobby* integrado por 33 diputados ligados a varios partidos. El fenómeno distó de ser coyuntural pues, durante las elecciones siguientes de 1990 y de 1994, se mantuvo una presencia significativa de 31 y 26 diputados evangélicos-pentecostales, respectivamente.

En 1998, la presencia de este frente se consolidó con 53 diputados federales evangélicos, de los cuales, diecisiete provenían de la IURD y habían sido electos sobre el lema “hermano vota por hermano” con base en una estrategia electoral diseñada por dicha organización religiosa pentecostal.

Desde entonces, y a pesar de los pronósticos que anunciaban el declive o la erosión de su poder, ligado a una corrupción endémica de la que participaban también, su presencia se amplió al tal grado que, al favor de las elecciones parlamentarias de octubre de 2010, el *lobby* evangélico alcanzó setenta diputados; es decir, el 12% de los diputados federales, además de tres senadores.

Durante las elecciones recientes de octubre de 2014, la bancada siguió creciendo con ochenta diputados federales electos, llevando cada uno el título religioso de pastor, obispo, apóstol o misionero, ligados a diecisiete partidos políticos distintos en un amplio espectro, de la derecha hacia la izquier-

¹⁰ Freston, Paul, “Brother Votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil”, en Garrard-Burnett, Virginia y Stoll, David (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, 1993, pp. 66-110; Freston, Paul, “Breve historia do pentecostalismo brasileiro”, en Antoniazzi, Alberto, (ed.), *Nem anjos ni demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 67-162; Freston, Paul, “Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, *Social Compass*, California, vol. 41, núm. 4, 1994, pp. 537-570.

da partidista. São Paulo, el colegio electoral más grande del país, y Río de Janeiro, el tercero, eligieron catorce diputados evangélicos cada uno, seguidos por el estado de Paraná con ocho. En el estado de Río de Janeiro, cerca de una tercera parte de los diputados son evangélico-pentecostales y tres de ellos alcanzaron la mayor tasa de votos.

Esta geografía de la representación parlamentaria evangélica refleja el arraigo a la vez urbano y rural de las bases religiosas de estos nuevos movimientos religiosos. A pesar de los numerosos escándalos de corrupción en los que se han visto envueltos varios de ellos, los diputados evangélicos se encuentran más que nunca presentes en la Cámara de Diputados, donde son hoy en día el 16% de los 513 diputados federales y constituyen un *lobby* significativo; esto es, el tercer grupo parlamentario de dicho órgano representativo. Eso les permite celebrar cada semana un culto en la sala de las comisiones del parlamento en Brasilia, lo que no deja de sorprender en un país que se define como laico.

De origen pentecostal y evangélico, dichos pastores-diputados comparan dos rasgos característicos, según señala Freston. Por un lado, en su mayoría son electos mediante un voto de tipo corporativista, basado en el lema “hermano vota por hermano”; por el otro, gozan de una relación privilegiada con los medios de comunicación, ya sea en su calidad de presentadores de programas religiosos en radio y televisión, ya sea como dueños de estaciones o como detentores de concesiones radiofónicas o televisivas. Si bien ocurre lo mismo con el conjunto de la clase política brasileña, el fenómeno parece acentuarse entre los evangélicos, quienes no titubean en hacer un uso electoral del púlpito, aunque no de manera sistemática.

Su voto conservador en materia de ética familiar y sexual será probablemente determinante en los años venideros, en particular en lo que toca al derecho de los homosexuales, a la descriminalización del aborto o a la legalización de ciertas drogas. De igual manera, ellos pueden volverse una fuerza de arbitraje político entre los grandes partidos y sacar beneficio de sus tácticas de apoyo a tal o cual partido durante un voto decisivo, por ejemplo.

La demostración de su fuerza movilizadora es recurrente y se manifiesta, en particular desde 1993, a través de las llamadas “marchas por Jesús” en las grandes urbes del país. En São Paulo, la más reciente (el 26 de mayo de 2015) ha movilizó un millón de personas y se ha presentado como la antítesis de la marcha del orgullo gay. La apropiación del espacio público es una constante. Aquello otorga a estos movimientos religiosos una visibilidad sin precedente. Su éxito electoral se traduce, en ocasiones, también en el nombramiento de algunos de sus dirigentes a cargos de gobernadores y de vicego-

bernadores —como ha sido el caso, en 1998, en el estado de Río de Janeiro con el presbiteriano Antony Garotinho (PDB) y la pentecostal Benedita da Silva (PT), mujer negra perteneciente a las Asambleas de Dios—.

Sin embargo, su éxito está lejos de ser sistemático, a pesar del número de que sus dirigentes buscan acceder al poder. En cambio, no resulta extraño que unos candidatos no evangélicos hagan lo máximo para asegurarse el voto evangélico que les permitirá lograr la victoria electoral.

¿Cómo entender tal fenómeno? Para que un grupo de diputados se identifique con una expresión religiosa específica, uno tiene que admitir que otros diputados hacen lo mismo con la organización religiosa católica hegemónica, lo que merecería estudiarse. La relación de la Iglesia católica con el espacio político ha quedado constante. Sigue ella arbitrando y defendiendo sus prerrogativas a través de los concordatos, el de 2008 es ejemplar al respecto. Por lo tanto, parece que el único modo para sectores sociales subalternos de desestabilizar o dar la vuelta al *statu quo* político-religioso, es entrar en la política a través de lo religioso disidente, vale decir a través de los nuevos movimientos religiosos evangélico-pentecostales. Ahora bien, conviene preguntarse de qué manera surge este actor político religioso sectario.

V. UNA POLÍTICA DE ALABANZA Y DON

La irrupción política de lo religioso sectario halla su explicación en las afinidades electivas entre pentecostalismo y cultura política latinoamericana. Los estilos de autoridad y los mecanismos de dominación se encuentran marcados en el continente por la recurrencia del autoritarismo, cuyas raíces remontan a la herencia colonial y son también fruto de estructuras rurales que durante largo tiempo permanecieron intactas. Ciento cincuenta años de independencia no bastan para eclipsar tres siglos de colonización que fueron el crisol de las relaciones sociales.

En América Latina, la estratificación social es, ante todo, segmentaria y racial, que está basada en un orden dominado por las minorías blancas, amenazadas de manera recurrente por los mestizos, siempre dispuestos a equipararse a la élite blanca o a adoptar sus valores y comportamientos, una vez alcanzado el poder. La persistencia de esas castas, definidas por sutiles matices en el color de la piel, torna totalmente ficticio el anonimato jurídico de la ciudadanía abstracta.

La índole vertical de las relaciones sociales no sólo expresa un orden social tradicional o un arcaísmo derivado del impacto de las estructuras rurales de la hacienda sobre las mentalidades y los comportamientos. Tam-

bién es fruto de dos actores institucionales que se han visto beneficiados por la herencia colonial, a saber, el Estado y la Iglesia católica. Ambos brindan espacios propicios al desarrollo de formas más o menos oligárquicas o personalizadas de concentración del poder y, al rechazo de todo impulso independiente por parte de las bases populares.

Este estilo de ejercicio del poder saca fuerza y perennidad del hecho de que también se manifiesta en el plano de las estructuras locales, ya sea de pueblos o de barrios. Se reproduce a todos los niveles de la escala social, desde los más altos hasta los más bajos, mediante cadenas de lealtades, reciprocidades y dependencias que estructuran relaciones sociales verticales y asimétricas. El caudillismo, hacia lo alto, y el caciquismo, hacia lo bajo, son dos modalidades a través de las cuales se expresan mecanismos de dominación dentro de las sociedades latinoamericanas.¹¹

Por lo tanto, el neocomunitarismo pentecostal nace en el seno de sociedades que presentan condiciones favorables a las relaciones de patronazgo y a las redes clientelares. Como lo señala atinadamente Corten, se trata de “una proto-política de la alabanza”,¹² como primer enunciado, que se inscribe dentro de una cultura política corporativista. La fusión emocional comunitaria a la que conduce, constituye a la vez la afirmación igualitaria del nosotros, de los excluidos, del sistema social y la adopción de un lenguaje, el de la glosolalia y la alabanza, inaceptable para la sociedad dominante. Al mismo tiempo, se trata de una estructuración autoritaria de la protesta en la que el grupo se halla sometido al jefe natural carismático. En tal sentido, Corten subraya de manera pertinente que esa cultura “contiene un enunciado no compatible con el «primer enunciado» del sistema político occidental, el contrato”.¹³

A la alabanza como primer enunciado del pentecostalismo se añade el don como mecanismo de estructuración de la relación corporativista. El don se manifiesta mediante el sacrificio financiero de los fieles, elemento central en los cultos pentecostales en la medida en que expresa el reconocimiento del poder carismático del dirigente. El fiel aporta dinero a cambio de un bien simbólico, que recibe de manos del mediador carismático. El don es, ante todo, reconocimiento del poder carismático del que es portador el dirigente

¹¹ Acerca del caciquismo véase Touraine, Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob, 1988, pp. 99 y 100; Rouquié, Alain, *Amérique latine. Introduction à l'extrême occident*, París, Seuil, 1987, pp. 271-278; Lambert, Jacques y Gandolfi, Alain, *Le système politique de l'Amérique latine*, París, PUF, 1987, pp. 94-109. Acerca de la noción de cultura política, véase Ebel, Roland H. et al., *Political Culture and Foreign Policy in Latin America. Case Studies from the Circum-Caribbean*, Nueva York, State University of New York Press, 1991.

¹² Corten, André, *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala, 1995.

¹³ *Idem.*

religioso capaz de garantizar la reciprocidad o de responder al “exceso del creer” a través de una bendición espiritual y material.

Rouquié resume, mediante una fórmula lapidaria, la lógica de ese mecanismo de poder: “la política del don es ante todo una política de la escasez”¹⁴ y se inscribe en la “necesidad de la intercesión”. La escasez de bienes vitales y la mediación necesaria para acceder a ellos dan sustento y continuidad tanto a la emoción neocomunitaria de los pobres movilizados por el pentecostalismo, como al mecanismo corporativista de dominación política y religiosa ejercida por los pastores-patronos.

Por ende, el enunciado pentecostal no sólo está “a la puerta de lo político”,¹⁵ sino que contribuye a dar forma al recurso político clásico, según las mentalidades latinoamericanas. Asimismo, mantiene lazos de continuidad antes que de ruptura con las mentalidades religiosas católicas que han estructurado y consolidado el imaginario político y social corporativista. Al pasar de las demandas religiosas a la acción política, el pentecostalismo intenta superar el desfase existente entre la realidad del mundo de exclusión, que le da origen y una modernización política de fachada, que sigue negando en los hechos los principios democráticos liberales al basarse en un parlamentarismo que le impide obtener una representación no corporativista. De allí que las minorías pentecostales, inscritas dentro de la estructura dual de los sistemas políticos latinoamericanos y en continuidad con el universo simbólico endógeno, tiendan a establecer con el Estado una relación clientelar y subordinada, con miras a un reconocimiento y una negociación.

VI. UNA RELACIÓN DE SUBORDINACIÓN RESPECTO DEL NEOCORPORATIVISMO DE ESTADO

En América Latina, la acción política o religiosa no depende de la opinión del actor, sino de los servicios logrados y de la protección brindada al grupo social. Este rasgo distingue las prácticas políticas latinoamericanas del modelo democrático liberal. En vez de aplicar el principio de la representación de los individuos, el sistema político se basa en la participación y la movilización, a partir de la comunidad local y de los actores colectivos. Por ende, tal como lo subraya Touraine:

...el caciquismo no refuerza el aislamiento de las comunidades; por el contrario, facilita el acceso de estas últimas al poder central. Sin embargo, se trata

¹⁴ Rouquié, Alain, *op. cit.*, p. 272.

¹⁵ *Ibidem*, p. 281.

más de un medio de control de una población que de un agente de expresión de las demandas de la misma, incapaces de manifestarse directamente, a través de los “representantes” electos.¹⁶

Facilitar el acceso al poder regional y central permite al pentecostalismo transformarse en un movimiento de captación de votos, en la medida en que el voto es visto como un bien intercambiable para otros de utilidad más inmediata. La negociación del voto cautivo de los fieles pentecostales es reivindicada por las mismas bases y utilizada por los pastores con fines políticos. En la medida en que los dirigentes pentecostales o evangélicos se inscriben dentro de una lógica de crecimiento de su empresa religiosa, se ven obligados a buscar los medios para incrementar, o cuando menos mantener su prestigio. Dicho interés converge con el de los dirigentes políticos deseosos de obtener clientes potenciales; es decir, actores susceptibles de entrar en “una relación de dependencia personal, sin lazos de parentesco, basada en un intercambio recíproco de favores entre dos personas, el patrón y el cliente, que controlan recursos desiguales”.¹⁷ De allí que durante los años setenta y ochenta, los pastores hayan atraído la atención de los regímenes militares deseosos de legitimidad; y que desde los años noventa se vean cortejados por organizaciones políticas variopintas.

Así pues, los dirigentes evangélicos se integran a redes que cubren todo el espectro social. Desde el candidato electo al cargo más modesto, hasta el jefe de Estado, la mayoría de los políticos echan mano de recursos relacionados con su función para constituir o ingresar a redes clientelares cuyas ramificaciones se entremezclan, tal como Monclaire lo ha demostrado en el caso de Brasil.¹⁸

En el marco de esta cultura política, las prácticas de mediación del dirigente protestante se desarrollan en función de su capacidad para movilizar clientelas religiosas cada vez más amplias. Los pastores pentecostales que en un inicio parecían hacer caso omiso de la sociedad global, tal como lo

¹⁶ Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 294. Touraine afirma lo siguiente: “Existe un modelo político dominante en América Latina, el modelo nacional popular, dentro o respecto del cual se definen actores sociales que, antes que llevar a cabo una acción autónoma, responden a intervenciones del poder político”. Véase también Badie, Bertrand y Guy, Hermet, *Política comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 199-262.

¹⁷ Médard, Jean-François, “Le rapport de clientèle: du phénomène social à l’analyse politique”, *Revue Française de Science Politique*, París, núm. 1, 1976, p. 103.

¹⁸ Monclaire, Stéphane, “Prises et emprises de l’Etat au Brésil”, en Van Eeuwen, Daniel (ed.) *La transformación de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994, pp. 93-112.

ha subrayado Lalive d'Épinay,¹⁹ se transformaron, ante el crecimiento exponencial de sus iglesias, en vendedores de votos, en mediadores muy solicitados, dispuestos a ofrecer el voto cautivo de sus fieles a cambio de puestos políticos subalternos, de la redistribución de bienes públicos o privados, del otorgamiento de concesiones radiofónicas o televisivas, entre otros.

A través de ese mecanismo, los movimientos religiosos neocomunitarios que se apoyan en los pobres y los excluidos, establecen una relación clientelar de subordinación respecto del Estado, que tiene por objetivo “menos la construcción de un conflicto que una integración social y política, lo cual explica su radicalismo conservador en el que se entremezclan los discursos más extremos y el clientelismo más utilitario”.²⁰

Puesto que el pentecostalismo y el evangelismo ofrecen una vía para escapar a la hegemonía corporativista de la Iglesia católica, la confesionalización de la política, mediante la creación de partidos y de movimientos, constituye una manera de ejercer presión sobre el Estado, con el fin de redefinir el régimen de laicidad y de regulación de los cultos. Hasta ahora, ello servía exclusivamente a los intereses de la Iglesia católica. Hoy en día, asistimos a un despliegue mimético de relaciones idénticas de organizaciones religiosas independientes con el Estado.

Así, en Brasil, al concordato católico romano de 2008 respondió el “pequeño concordato evangélico” como ha sido nombrada la *Lei Geral das Religiões*, acuerdo llevado entre el *lobby* pentecostal-evangélico y el Estado, con el fin de negociar privilegios idénticos a los acordados a la Iglesia católica. Al respecto, los defensores de la laicidad del Estado se inquietan de una evolución ligada a la influencia de los actores religiosos en el espacio público.

Otro tipo de laicidad está operando con estas estrategias religiosas en competencia y la respuesta del Estado. Yo la llamo corporativa. Mientras, se espera que la pluralidad y pluralización religiosas aceleren un proceso de privatización de lo religioso y por lo tanto su laicización, se produce un fenómeno opuesto. Estamos asistiendo en Brasil a una confesionalización de la política y de la sociedad en un país que nunca fue secularizado a pesar de sus logros económicos y de la modernización inducida así.

Lo anterior se hace patente en la insistencia sobre la identidad pentecostal de la candidata Marina Silva (1958-), del Partido Socialista Brasileño (PSB), durante la recién campaña presidencial de 2014, aun cuando ella nunca se ha presentado como candidata de las minorías evangélico-pentecostales, su perfil de mujer negra, ecologista, de origen humilde y pentecostal, ligada a las Asambleas de Dios, la vuelve un símbolo cercano al del

¹⁹ Lalive D'Épinay, Christian, *op. cit.*

²⁰ Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 257.

self made man, vale decir del dirigente pentecostal con el cual se identifican los excluidos, como también las clases medias emergentes, tanto por los discursos y las prácticas compensatorias que difunden, como por el éxito económico que simbolizan el tamaño de sus empresas religiosas exitosas.

Ahora bien, surge la siguiente pregunta: ¿Aquel fenómeno está reflejando la vitalidad de la sociedad civil, al permitir a los sectores sociales marginados traducir sus reivindicaciones de prosperidad en un sistema representativo y al lograr los dirigentes religiosos capturar su confianza, mucho más que los políticos tradicionales corruptos?

Es difícil contestar, pues la fuerza de negociación del *lobby* evangélico-pentecostal en el Parlamento se concentra en las apuestas morales más conservadoras (antiaborto, antihomosexualidad, entre otras). Por otra parte, se puede observar una reactivación de las prácticas políticas clientelares más clásicas en términos de canje de votos por privilegios corporativistas, en particular fiscales. Por eso, los candidatos de los grandes partidos gubernamentales prestan una atención sostenida a dichos actores religiosos.

Dilma Roussef (1947-) tuvo que modificar sus temáticas de campaña durante el segundo turno de la elección presidencial de 2010 con el fin de asegurar apoyos. La influencia y el peso de los evangélicos en la política brasileña ha crecido, obligando a la presidenta a suspender, por ejemplo, el proyecto de distribuir un paquete informativo a cargo del Ministerio de la Educación con el fin de prevenir actitudes homófobas. Ella tuvo también que retirar un nuevo proyecto de ley relativo a la homosexualidad. Una impresionante protesta organizada por la bancada evangélica, y ampliada al nivel nacional por las iglesias del mismo culto, incluso con el apoyo de la poderosa Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNNB), multiplicó las declaraciones de oposición. Incluso la fallida candidata del PSB a la elección presidencial de 2014, Marina Silva, tuvo que poner de lado el tema controversial del reconocimiento de los derechos de los homosexuales bajo la presión de los dirigentes pentecostales.

Más que de una dinámica de la sociedad civil, el *lobbying* evangélico ultraconservador, en términos de ética familiar, encubre las prácticas reales que son los arreglos en términos de privilegios fiscales y otros tantos que los dirigentes pentecostales logran obtener de parte del poder en turno.

Nada mejor ilustra aquellas prácticas que el reciente conflicto político entre el presidente del Parlamento brasileño, Eduardo Cunha, y la presidenta de la república, Dilma Roussef, confrontada a un procedimiento de *impeachment* que el legislador le lanzó en su contra el 2 de diciembre de 2015. La acusan de haber falsificado cuentas del Estado durante la recién campaña electoral de 2014, lo que la podría conducir a la destitución.

Diputado por Río de Janeiro desde 2002, este dirigente evangélico que se reclama de las Asambleas de Dios, fue electo en febrero de 2015 al puesto de presidente de la Cámara de Diputados, esto le permitió posicionarse en el centro del juego político. En julio de ese mismo año, anunció su regreso a la oposición parlamentaria, amenazando con romper la coalición gubernamental PT-PNDB; sin embargo, desde el 16 de octubre de 2015 se encuentra bajo acusación de corrupción pasiva y de lavado de dinero en el marco del amplio escándalo de corrupción ligado a la paraestatal Petrobras. Está acusado de haber depositado 13.6 millones de euros en una cuenta bancaria en Suiza, cuando afirmaba no detener cuentas bancarias en el extranjero. Es probablemente lo que lo llevó a la ofensiva contra Dilma Rouseff.

En este ambiente de corrupción generalizada, cada uno busca mover a sus clientelas. Así, en los primeros días de diciembre de 2015, Rouseff recibió el apoyo de la CNBB que considera que Cunha actuó por mero interés personal. Por su lado, los evangélicos se encuentran divididos. Mientras una minoría compuesta de representantes de las iglesias llamadas históricas (metodistas, presbiterianos, anglicanos y bautistas) exigían al final de octubre de 2015 la salida inmediata del diputado Cunha de la presidencia de la Cámara “por falta de coherencia y del fundamento ético necesario a una persona ejerciendo responsabilidades públicas”, la mayoría de los evangélico-pentecostales quedaban a la expectativa o se movilizaban en contra de Rouseff. Cabe mencionar que dichos acontecimientos ocurren en un contexto de recesión económica y de desempleo creciente, acentuado por el conflicto entre el Ejecutivo y el Legislativo.

Así, mientras se podía esperar que la pluralización religiosa aceleraría el proceso de privatización religiosa, se está produciendo lo contrario. Los actores religiosos se encuentran más presentes que nunca en el escenario político brasileño. Desde arriba, la Iglesia católica usa sus relaciones privilegiadas con el Estado, ligadas al Concordato; desde abajo, los dirigentes pentecostales buscan acceder al espacio público mediante el uso de los medios masivos de comunicación y del *lobbying* parlamentario de la bancada evangélica.

VII. UNA REDEFINICIÓN DEL RÉGIMEN DE LAICIDAD MEDIANTE UNA NEGOCIACIÓN CORPORATIVISTA: EL EJEMPLO CHILENO

En América Latina, lo político y lo religioso no se encuentran separados dentro de las prácticas del principal actor religioso, la Iglesia católica. Ésta ha logrado incluso reconquistar sus vínculos privilegiados con todos los Estados

de la región, hecho sin precedentes tras siglo y medio de liberalismo anticlerical. La modernidad política latinoamericana es, asimismo, una modernidad paradójica.

La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo cívico, voluntario, contractual o electivo inscrito en las Constituciones. Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales e incluso políticas no son realmente seculares. La Iglesia interviene sin cesar, ya sea como mediadora en los conflictos políticos, ya sea como principal opositora a las medidas de modernización ética (en torno al aborto, el divorcio, la procreación artificial) o de secularización (en particular, las escuelas confesionales). Cabría analizar la multiplicación de pequeños partidos católicos adicionales a la democracia cristiana, principal actor político confesional en la región, así como el ascenso de políticos católicos que gozan de apoyo por parte de Renovación Carismática Católica.²¹

La entrada de los pentecostalismos al espacio público responde a esta situación al intentar desplazar a la Iglesia de su papel de interlocutor privilegiado y hasta exclusivo del Estado.

Al transformar el neocomunitarismo sectario en una expresión política, los movimientos evangélico-pentecostales buscan promover una negociación a su favor, en el marco del juego corporativista de reciprocidad entre actores políticos legítimos y actores subalternos religiosos.²² Al negociar el voto evangélico, estos últimos buscan obtener una relación privilegiada con el Estado, desplazando de su posición exclusiva a quien solía tradicionalmente detentar ese privilegio, es decir, la Iglesia católica.

²¹ Cárdenas, Eduardo, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 260; Iffly, Catherine, “L’Église catholique et les protestantismes depuis 1985”, *Problèmes d’Amérique latine*, abril-junio de 1993, pp. 99 y 100; Rouquié, Alain, *op. cit.* pp. 252-259. La injerencia católica en la política es recurrente. Por ejemplo, en Brasil, el grupo parlamentario ligado a Renovación Carismática Católica cuenta con dos diputados federales y ocho estatales, además de controlar el canal de televisión Rede Vida (véase *Courrier International*, núm. 259, octubre de 1995, p. 40). En México, tras la reanudación de relaciones diplomáticas con el Vaticano, los obispos se han inmiscuido abiertamente en la política (véase Bernardo Barranco V., “La 59 asamblea de los obispos”, *La Jornada*, México, 25 de noviembre de 1995).

²² Acerca de corporativismo y actores sociales en América Latina, véase Couffignal, Georges, “Démocratisation et transformation des Etats en Amérique latine”, en Eeuwen, Daniel Van (ed.), *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994, p. 27; Marques-Pereira, Bérengère, “Le «corporatisme d’Etat», quelques perspectives théoriques”, *Cahiers des Amériques Latines*, París, 1994, p. 16; Schmitter, Philippe C., “¿Continúa el siglo del corporativismo?”, en Schmitter, Philippe y Gerhard Lembruch (eds.), *Neocorporativismo, más allá del Estado y del mercado*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, t. I, pp. 34 y 35.

El contexto chileno ilustra dicha lógica.²³ Hasta 1970, el pentecostalismo más antiguo de América Latina (1910) era ignorado tanto por el Estado como por la Iglesia católica; sin embargo, el enorme éxito de movilización clientelar obtenido por la Iglesia metodista pentecostal de Chile (que, junto con la Iglesia evangélica pentecostal, a la que se halla estrechamente ligada, reúne a cerca de medio millón de miembros) llevó al Estado dictatorial de Pinochet a iniciar negociaciones con ella desde 1974. A cambio de su reconocimiento por parte del Estado, dicha iglesia, en alianza con otras iglesias pentecostales que representan cerca del 80% de los protestantes,²⁴ dio su apoyo al régimen. Ello se tradujo en la edificación de una catedral pentecostal en el centro de Santiago en la que se organizaba desde 1975 un *Te Deum* con motivo del aniversario de la independencia chilena en presencia del dictador y sus ministros. Siendo la Iglesia católica opositora a la dictadura, ese acto entraba en competencia con el acto ecuménico celebrado desde 1968 en la catedral católica romana.

Tras la derrota de la dictadura en 1990, los nuevos dirigentes políticos demócrata-cristianos, bajo la presidencia de Patricio Aylwin, intentaron imponer un retorno al *Te Deum* único. Buscaban colocar al pentecostalismo en el sitio que en principio le corresponde dentro de un orden religioso regulado por el monopolio católico, respaldado por el Estado mediante el otorgamiento de personalidad y capacidad jurídicas de carácter público de acuerdo con la Constitución de 1980.²⁵ El Comité de Organizaciones Evangélicas (COE), organismo central de las iglesias evangélicas, se opuso a ello, y mantuvo el *Te Deum* evangélico.

Pero ¿por qué el Estado no logró librarse de ese tipo de cooptación implementado por la dictadura? Para entonces, los evangélicos habían pasado de 5.6% de la población, en 1960, a 12.4% en 1992 y a 15.1% en 2002.²⁶ Si bien no constituyen una masa homogénea ni un bloque electoral unívoco, representan una reserva de aproximadamente 1.7 millones de convertidos y simpatizantes capaces de traducir en términos políticos sus tendencias confesionales para defender sus intereses religiosos.

²³ Los siguientes datos provienen de *Servicio de Noticias ALC*, 24 y 30 de septiembre de 1997; 18 de junio, 12 de agosto, 7 de octubre de 1999; 13 y 27 de enero, 13 de marzo, 22 de mayo, 2 de junio, 18 de septiembre de 2000; 19 de octubre, 26 de noviembre y 15 de diciembre de 2001; 4 de julio y 18 de septiembre de 2002.

²⁴ *Servicio de Noticias ALC*, 26 de noviembre de 2001.

²⁵ Precht Pizarro, Jorge, *Derecho eclesiástico del estado de Chile, análisis históricos y doctrinales*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2001, p. 150.

²⁶ Lalive d'Épinay, Christian, *op. cit.*, pp. 62 y 63; *Servicio de Noticias ALC*, 28 de marzo de 2003. Mientras tanto, los católicos pasaron de 76.8% de la población en 1992, a 69.96% en 2002.

Abrir los lugares de culto a la acción política durante las campañas electorales no fue la menos eficaz de las estrategias a las que recurrieron los pentecostales en los años noventa. En cuanto se restableció la democracia, el COE emprendió la tarea de convencer a la clase política de la necesidad de una nueva ley de culto que les brindara personalidad y capacidad jurídicas de carácter público.

Un proyecto de ley que establecía la igualdad jurídica de todas las confesiones, incluyendo la católica, fue elaborado por una comisión parlamentaria expresamente creada para ello en julio de 1993. Venía a subsanar un vacío legal en la Constitución de 1980, que instituye la libertad de conciencia y de culto, pero que define a todas las organizaciones religiosas como corporaciones de derecho privado, excepto en el caso de la Iglesia católica romana y de la Iglesia ortodoxa griega. Un constante cabildeo, asociado a maniobras clientelares en términos de votos, hizo que las presiones surtieran efecto el 6 de noviembre de 1996, fecha en que la Ley de Cultos fue sometida a discusión ante el Parlamento, y posteriormente aprobada y remitida al Senado. En septiembre de 1997, mientras una comisión del Senado estudiaba el proyecto de ley, la Conferencia episcopal chilena declaró que prefería ser excluida de la legislación sobre los cultos, al considerar que ésta podía afectar las garantías y privilegios que la Constitución otorga a la Iglesia católica. Más adelante, en vísperas de la sesión que dedicó al tema el Senado el 23 de junio de 1999, la Iglesia católica se opuso al debate del proyecto de ley previamente aprobado por la Cámara de Diputados, y que reconocía la igualdad jurídica de todas las religiones, alegando que por razones históricas la Iglesia católica merecía un trato preferencial y debía permanecer fuera del marco de la ley. No obstante, el 12 de agosto de 1999, las dos cámaras reunidas en el Congreso aprobaron la nueva ley, dando al presidente de la república un año para promulgarla. Lo hizo poco tiempo después, el 1 de octubre del mismo año.

De esta manera, Chile había pasado de la libertad de culto plasmada en la Constitución de 1925 y reafirmada en la de 1980, y del privilegio exclusivo reservado a la Iglesia católica, dentro de un régimen de separación de la Iglesia católica y del Estado, a un régimen de igualdad jurídica de las organizaciones religiosas. La nueva ley garantizaba el acceso de las iglesias vinculadas al COE a los hospitales, a las prisiones y a los cuarteles, mediante el nombramiento de capellanes que brindan un servicio público en igualdad de condición que los capellanes católicos, que hasta entonces eran los únicos en gozar de ese privilegio.

En cuanto a la enseñanza religiosa confesional en las escuelas públicas, las organizaciones religiosas minoritarias obtuvieron los mismos derechos

que la Iglesia católica, a partir de cierta cantidad de alumnos por grupo. La igualdad respecto de la Iglesia católica se aplicó también al nombrarse, en 2001, al obispo metodista Neftalí Arévana como capellán evangélico del Palacio Presidencial de La Moneda. También se tradujo en cambios protocolarios durante los actos públicos: al obispo pentecostal Francisco Anabalón Duarte (1937-2012), representante del COE, se le asignó un sitio del mismo rango que el del arzobispo de Santiago, el cardenal Francisco Javier Errázuriz (1933-), durante el discurso de investidura presidencial de marzo de 2000.

Desde entonces, la presencia del evangelismo en la esfera pública se ha intensificado. Los evangélicos han intervenido de forma constante en el juego político, especialmente durante la campaña presidencial de 1999, cuando algunos de ellos apoyaron a Ricardo Lagos, agnóstico, en contra de Joaquín Lavín, miembro del *Opus Dei*. Es por ello que, poco después de su investidura, Lagos recibió, el 27 de enero de 2000, a un grupo de pastores y de obispos pentecostales. Éstos instituyeron el 18 de marzo, por primera vez, un culto evangélico de oración para la toma de posesión con la esperanza de que a partir de entonces el mismo acto podría ser celebrado con motivo de cada entronización presidencial, independientemente de la pertenencia política del presidente, tal como ocurría hasta entonces de manera exclusiva en la catedral católica de Santiago.

A los *Te Deum* evangélicos de 2001 y 2002 acudieron, según la costumbre, el presidente de la república, todos los ministros y los representantes de las fuerzas armadas. En septiembre de 2005 asistieron, además del presidente Lagos, los principales candidatos a la elección presidencial del 11 de diciembre de 2005: Michelle Bachelet (Partido de la Concertación), Joaquín Lavín (Unión Democrática Independiente) y Sebastián Piñera (Partido de la Renovación Nacional).²⁷ Actualmente el *Te Deum* evangélico-pentecostal se ha vuelto una celebración que ningún político puede ignorar si quiere conquistar la presidencia de la República o algún curul en el Parlamento.

VIII. UNA LAICIDAD CORPORATIVA

El caso chileno ilustra el tipo de laicidad que han negociado o habrán de negociar a menor o mayor plazo los actores religiosos minoritarios. En el vecino Perú, el presidente Alan García participó el 29 de julio de 2007, por segunda vez, en el *Te Deum* organizado por los evangélicos según el modelo

²⁷ Servicio de noticias ALC, 12 de septiembre de 2005.

chileno, inmediatamente después de su elección en abril de 2006.²⁸ Resulta interesante hacer notar que, cuando la hay, la laicización corresponde más al primer umbral de laicización de principios del siglo XIX (destacado por Baubérot)²⁹ en el caso de Francia, que al segundo, tipificado por un estricto régimen de separación, que se dio en 1905. En este modelo francés de primer umbral, se admite abiertamente la legitimidad social de las organizaciones de culto: la religión es una de las grandes instituciones de la sociedad. Responde a necesidades religiosas y asume un servicio público reconocido, protegido y también supervisado por el Estado.

El catolicismo, religión de la gran mayoría, debe compartir el reconocimiento de legitimidad con las minorías religiosas que acceden también al rango de cultos reconocidos. Sin embargo, la modalidad francesa de laicidad rompió de manera espectacular con el sistema de los cultos reconocidos en 1905. El caso chileno se asemeja más, hoy en día, al modelo belga. La Constitución belga sigue ignorando la referencia a la laicidad, aun cuando el Estado puede ser calificado de laico y, en todo caso, de neutro, dentro de un régimen de cultos reconocidos, no concordatario en lo que atañe a la Iglesia católica, que equipara los diversos cultos, incluyendo el pilar laico.

A diferencia del modelo belga, el proceso chileno se llevó a cabo mediante un pluralismo aplicado por el Estado con base en prácticas clientelares. La fuerza del pentecostalismo chileno consiste en haber logrado transitar a largo plazo de la clandestinidad al espacio público, y en haber redefinido y modificado a su favor el régimen de laicidad restringida. Siendo que los protestantismos liberales en América Latina habían luchado por una laicidad correspondiente al modelo mexicano o al segundo umbral de laicización francés, los pentecostalismos contemporáneos optan por un modelo mucho menos radical. En una sociedad en la que lo religioso y lo político permanecen estrechamente ligados en las prácticas públicas y sociales, la opción radical ha sido descartada, en pro de una cooptación de las organizaciones religiosas por el Estado que administra el pluralismo religioso.

Las Constituciones liberales en América Latina habían enfatizado la estricta separación entre la Iglesia y del Estado, al instaurar la libertad de culto y la no intervención del Estado en materia de cultos. Ese modelo se

²⁸ “Te Deum evangélico en Perú”, *Nuevo Siglo*, Quito, septiembre de 2007, p. 18.

²⁹ Baubérot, Jean, “Les seuils de laïcisation dans l’Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive”, en Jean-Pierre Bastian (dir.), *Europe latine-Amérique latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, París, Karthala, 2001, pp. 15-28.

ha mantenido en el caso mexicano;³⁰ éste constituye, debido a la estrategia de ciertos actores minoritarios y a la voluntad del Estado, la excepción a la regla en una región caracterizada por otro tipo de laicidad.

La laicidad corporativa implica el reconocimiento de la personalidad y la capacidad jurídicas de carácter público de los actores religiosos por parte del Estado, el cual se convierte en el árbitro entre diferentes confesiones. El Estado ve en ella una manera de debilitar a la Iglesia católica, que enfrenta la competencia de actores religiosos minoritarios. Si bien hubiera podido esperarse que la pluralización religiosa acelerara un proceso de privatización de lo religioso, se produce el fenómeno inverso. La confesionalización de la política conduce a los recién llegados a aprovechar su relación de fuerza clientelar para lograr que el Estado les adjudique prerrogativas públicas idénticas a las de la Iglesia católica. Desde el “extremo occidente” que constituye América Latina,³¹ dichos actores contribuyen a la definición de una laicidad corporativa de cultos reconocidos, que se diferencia de la laicidad combativa que primó en la región en los tiempos del anticlericalismo liberal y, la laicidad apaciguada y secularizada que se apoya en la privatización y la desinstitucionalización de lo religioso que se da en Europa. Por este medio, los actores pentecostales, que surgen de los sectores marginados y excluidos de las sociedades latinoamericanas, se sienten reconocidos como ciudadanos y constituyen un espacio organizativo relativamente autónomo, fortaleciendo lo que se puede llamar la sociedad civil. Se puede entonces afirmar que los movimientos religiosos nuevos forman parte de una lenta democratización de las sociedades latinoamericanas, en cuyo seno la pluralidad religiosa puede llegar a resultar en cierta cultura del pluralismo.

IX. BIBLIOGRAFÍA

BADIE, Bertrand y HERMET, Guy, *Política comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

BASTIAN, Jean-Pierre, “Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina”, *Revista Ciencias Humanas*, Colombia, vol. 9, núm. 1, julio-diciembre de 2012.

³⁰ Los actores religiosos minoritarios intentan ejercer en México la misma presión que en el resto de la región en el marco de las elecciones presidenciales de 2006, véase “Líderes evangélicos formularon proyecto cristiano de nación”, *Nuevo Siglo*, Quito, núm. 7, julio de 2005, p. 4.

³¹ Rouquié, Alain, *op. cit.*, p. 112.

- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BAUBÉROT, Jean, “Les seuils de laïcisation dans l’Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive”, en BASTIAN, Jean-Pierre (dir.), *Europe latine-Amérique latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, París, Karthala, 2001.
- BLANCARTE, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- CÁRDENAS, Eduardo, *La iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre, 1992.
- CORTEN, André, “La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique”, *Revue Française de Science Politique*, año 45, núm. 2, abril de 1995.
- CORTEN, André, *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala, 1995.
- COUFFIGNAL, Georges, “Démocratisation et transformation des Etats en Amérique latine”, en VAN EEUWEN, Daniel, *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994.
- “Denuncian resolución procatólica del Ministro de la Educación”, *Agencia Latinoamericana y caribeña de comunicación, ALC Noticias*, 17 de mayo de 2005.
- DIERKENS, Alain (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l’Union européenne*, Bruselas, Université libre de Bruxelles, 1994.
- EBEL, Roland H. et al., *Political Culture and Foreign Policy in Latin America. Case Studies from the Circum-Caribbean*, Nueva York, State University of New York Press, 1991.
- FRESTON, Paul, “Breve historia do pentecostalismo brasileiro”, en ANTONIAZZI, Alberto (ed.), *Nem Anjos ni demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- FRESTON, Paul, “Brother votes for Brother: the New Politics of Protestantism in Brazil”, en GARRARD-BURNETT, Virginia y STOLL, David (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, 1993.
- FRESTON, Paul, “Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, *Social Compass*, California, vol. 41, núm.4, 1994.

- HERMET, Guy, “Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité”, *Revue Française de Science Politique*, París, núm. 23, junio de 1973.
- IFFLY, Catherine, “L’Église catholique et les protestantismes depuis 1985”, *Problèmes d’Amérique latine*, abril-junio de 1993.
- LALIVE D’ÉPINAY, Christian, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*, París, Mouton, 1975.
- LAMBERT, Jacques y GANDOLFI, Alain, *Le système politique de l’Amérique latine*, París, PUF, 1987.
- MALLIMACI, Fortunato, “Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del Dr. Kichner”, *L’ordinaire latino-américaniste*, núm. 198, octubre-diciembre de 2004.
- MARQUES PEREIRA, Bérengère, “Le « corporatisme d’Etat », quelques perspectives théoriques”, *Cahiers des Amériques Latines*, París, núm. 16, 1994.
- MEDARD, Jean-François, “Le rapport de clientèle: du phénomène social à l’analyse politique”, *Revue Française de Science Politique*, París, núm. 1, 1976.
- MONCLAIRE, Stéphane, “Prises et emprises de l’Etat au Brésil”, en VAN EEUWEN, Daniel (ed.), *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994.
- PRECHT PIZARRO, Jorge, *Derecho eclesiástico del Estado de Chile, análisis históricos y doctrinales*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2001.
- ROMERO, Eduardo, “Observing Protestant Participation in Peruvian Politics”, *Latinamericanist*, 1994.
- ROUQUIÉ, Alain, *Amérique latine. Introduction à l’extrême occident*, París, Seuil, 1987.
- SCHMITTER, Philippe C., “¿Continúa el siglo del corporativismo?”, en SCHMITTER, Philippe y LEMBRUCH, Gerhard (eds.), *Neocorporativismo, más allá del Estado y del mercado*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, t. I.
- TOURAINÉ, Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob, 1988.

CAPÍTULO CUARTO

LAICIDAD Y NUEVO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

Pauline CAPDEVIELLE*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El nuevo constitucionalismo latinoamericano*. III. *Modelos de laicidad*. IV. *La cuestión religiosa en el nuevo constitucionalismo latinoamericano*. V. *Análisis constitucional desde el punto de vista de la laicidad*. VI. *La cuestión de los derechos sexuales y reproductivos*. VII. *Epílogo: religión y NCL. Una relación ambigua*. VIII. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los rasgos sobresalientes de la modernidad consiste en la evacuación de la religión como fuente de legitimidad de los Estados en beneficio de la soberanía nacional, y de las creencias confesionales a la esfera privada de los individuos. Sin embargo, la realidad del constitucionalismo contemporáneo es bastante más compleja y muestra una gran diversidad en cuanto a modelos de relaciones entre el Estado y las instituciones religiosas, poniendo en tela de juicio el proceso de laicización de los Estados que hace algunas décadas parecía inevitable.

Como es sabido, la laicidad y la secularización se presentan como conceptos diferentes. Mientras el primero hace referencia al régimen político-jurídico de autonomía efectiva entre el Estado y las iglesias para garantizar la libertad de conciencia y de religión de los individuos, el segundo se define como el proceso social que rinde cuenta de tres fenómenos distintos: la dife-

* Coordinadora de la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” sobre laicidad de la UNAM y el Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional. Agradezco a Héctor Llampallas Mendoza, becario adscrito a dicha Cátedra por su apoyo en la elaboración de este texto.

renciación de las esferas política y religiosa, la privatización de lo religioso, y el retraimiento de las creencias.¹ Esta distinción es importante pues permite entender que ambos conceptos no necesariamente van de la mano. Asimismo, existen Estados laicos en sociedades religiosas, y Estados confesionales en sociedades secularizadas.

América Latina se sigue caracterizando hoy en día por la importante religiosidad de su población. Ciertamente, el número de las personas que se declaran sin religión ha aumentado en los últimos años y la Iglesia católica acusa un declive nítido de su feligresía —aunque de manera muy constataada en los diferentes países de la región—. Nuevas confesiones, especialmente de tipo protestante, han surgido en la región y muestran un excepcional dinamismo, mientras que las espiritualidades indígenas se han revitalizado en las últimas décadas.² Desde el punto de vista institucional, la región sigue caracterizada por la influencia histórica de la Iglesia católica, y muchas Constituciones conservan aún rasgos de confesionalidad. A pesar de lo anterior, el avance laicizador es innegable, pues todas ellas garantizan hoy en día la libertad religiosa y el derecho a la no discriminación por motivo religioso. En definitiva, algunos países como México y Uruguay tienen una identidad histórica fuertemente laica, mientras que otros —la mayoría— se encuentran hoy en día oscilando entre dos tendencias opuestas: el progreso de la laicidad por un lado, y la resistencia de las estructuras tradicionales por el otro.

Desde el mirador constitucional, otro fenómeno llama la atención. Se trata del desarrollo de una corriente constitucional que la doctrina ha identificado como nuevo constitucionalismo latinoamericano (NCL), y cuyo objetivo reside en la (re)conciliación entre constitucionalismo y teoría democrática en pro de la emancipación de los pueblos. Se trata, asimismo, de una propuesta que busca romper con el constitucionalismo tradicional —impuesto desde el centro hacia la periferia— y que pretende enraizarse en la historia y concretas condiciones de las naciones latinoamericanas.

En este sentido, este trabajo tiene como objetivo analizar el fenómeno del nuevo constitucionalismo latinoamericano desde el mirador de la laicidad, y de manera general, de las relaciones entre el poder político y el poder religioso. En particular, se propone indagar si existen características comu-

¹ Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

² “Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica”, Pew Research Center, 2014, disponible en: <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>.

nes en la materia en las Constituciones del NCL, y analizar las tensiones que pueden surgir entre un reconocimiento robusto de las llamadas “libertades laicas”³ por un lado, y por el otro, la preeminencia de la voluntad popular y, de las tradiciones y valores de la población en los textos constitucionales. El trabajo se articulará de la manera siguiente: en un primer tiempo, se examina el concepto de NCL; en segundo, se propone una clasificación de los distintos modelos de laicidad; en el tercer y cuarto apartado, se observan las principales disposiciones en materia religiosa en las Constituciones de Ecuador, Bolivia y Venezuela, para después analizar las tensiones que pueden surgir en relación con el principio de laicidad y una teoría robusta de los derechos fundamentales; en el penúltimo apartado, la reflexión se enfoca en la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos; finalmente, se concluye el razonamiento a partir de un enfoque más empírico que subraya la relación ambigua que sostiene el NCL con la religión, especialmente, en el caso venezolano.

II. EL NUEVO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

La terminología “nuevo constitucionalismo latinoamericano” (NCL) sirve para designar un movimiento constitucional que surge en América Latina en los últimos años del siglo XX y a principios del XXI. Existe al respecto una visión amplia y restricta de este fenómeno. De acuerdo con la primera, y siguiendo a Rodrigo Uprimny, se engloba en este rubro a diferentes textos constitucionales originales, además de reformas constitucionales de países como Brasil (1988), Costa Rica (1989), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Colombia (1991), Venezuela (1999), Ecuador (1998 y 2008) y Bolivia (2009), al tener rasgos distintivos frente a otros constitucionalismos del mundo contemporáneo o frente a los ordenamientos de la región en el pasado.⁴ En cambio, Roberto Viciano Pastor y Rubén Martínez Dalmau proponen restringir esta categoría a unas pocas constituciones que comparten rasgos muy definidos, en particular, su surgimiento mediante procesos constituyentes democráticos, su carácter profundamente innovador respecto de los mar-

³ La expresión es de Roberto Blancarte y hace referencia a los derechos y libertades que sólo pueden existir en el marco de un Estado mínimamente laico: libertad de religión, de conciencia, principio de no discriminación por motivo religioso, libertad de expresión de las convicciones fundamentales, libertad de educación, etcétera.

⁴ Uprimny, Rodrigo, “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos”, en Rodríguez Garavito, César, (coord.), *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 126.

cos constitucionales anteriores, una fuerte dosis de idealismo y finalmente, el protagonismo importante del pueblo respecto a la legitimidad y condiciones de ejercicio de las Constituciones.⁵ Asimismo, y de acuerdo con esta visión estricta, limitaremos en este trabajo la denominación NCL a las Constituciones que comparten este conjunto de características, en particular, los textos fundamentales de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009).⁶

Para entender el fenómeno del NCL en toda su amplitud, es útil contrastarlo con el llamado modelo democrático constitucional (MDC). Este último surge en occidente tras la Segunda Guerra Mundial y se presenta como la culminación de diferentes tradiciones, en particular, la liberal, la democrática y la social. Las Constituciones que se agrupan bajo este membrete se caracterizan por su carácter rígido y supremo; por desplegar un amplio catálogo de derechos fundamentales, declinados en claves generales y abstractas; por prever reglas que organizan de forma democrática el acceso al poder, y ser dotadas de mecanismos de control constitucional sobre las leyes.⁷ Por su lado, si bien el NCL asume los principales postulados del MDC, va más allá, al poner la propuesta de legitimidad popular de la Constitución en el centro de su proyecto político. Asimismo, supera la idea de Constitución como límite al poder —idea central del MDC y herencia del proyecto liberal— para hacer hincapié en la Constitución como fórmula democrática de las aspiraciones políticas populares —aplicación radical de la teoría democrática de origen jacobino—. Se trata, asimismo, de colocar la voluntad del pueblo como fundamento último de la Constitución y del poder constituido,⁸ lo que se traduce concretamente en la existencia de mecanismos de participación directa, especialmente, un referéndum activador para la reforma constitucional.

⁵ Viciano Pastor, Roberto y Martínez Dalmau, Rubén, “Fundamentos teóricos y prácticos del nuevo constitucionalismo latinoamericano”, *Gaceta Constitucional*, Perú, núm. 48, 2011, pp. 307-328.

⁶ Consideramos, asimismo, que el “aire de familia” que identifica Rodrigo Uprimny respecto a un constitucionalismo latinoamericano actual es demasiado tenue ya que las Constituciones que relaciona son, en algunos casos, Constituciones originales que deriven de verdaderos procesos constituyentes mientras que en otros, son textos objetos de reformas profundas o incluso solamente parciales, además de presentar entre ellas divergencias importantes desde el punto de vista ideológico. Al respecto, véase Salazar Ugarte, Pedro, “El nuevo constitucionalismo latinoamericano (Una perspectiva crítica)” en González Pérez, Luis Raúl y Valadés, Diego (coords.), *El constitucionalismo contemporáneo. Homenaje a Jorge Carpizo*, México, UNAM, 2013, p. 349.

⁷ *Ibidem*, p. 347.

⁸ Viciano Pastor, Roberto y Martínez Dalmau, Rubén, *op. cit.*, p. 313.

A nivel material, estas Constituciones se caracterizan por un anhelo de ruptura con las tradiciones constitucionales anteriores, especialmente, mediante un reconocimiento robusto de derechos fundamentales claramente orientados a combatir las desigualdades y exclusiones sociales estructurales que han caracterizado históricamente a América Latina. De esta manera, los principios constitucionales buscan permear todo el ordenamiento jurídico y revolucionar el *statu quo* de sociedades en estado de necesidad.⁹ En palabras de Viciano Pastor y Martínez Dalmau, esta nueva corriente busca servir de traslación fiel de la voluntad constituyente y establecer los mecanismos de relación entre la esencia del poder constituyente, y la Constitución, entendida en su sentido amplio con la fuente del poder (constituido, y por lo tanto limitado) que se superpone al resto del derecho y a las relaciones políticas y sociales. Desde este punto de vista, el nuevo constitucionalismo reivindica el carácter revolucionario del constitucionalismo democrático, dotándolo de los mecanismos actuales que pueden hacerlo más útil en la emancipación y avance de los pueblos a través de la Constitución como mandato directo del poder constituyente y, en consecuencia, fundamento último de la razón de ser del poder constituido.¹⁰

Si bien el MDC y el NCL comparten una preocupación central para la cuestión de los derechos fundamentales, es importante mencionar que en el segundo caso, existe una clara inclinación hacia el reconocimiento de las especificidades de los grupos en situación de vulnerabilidad (mujeres, niñas y niños, adultos mayores, pueblos indígenas, etcétera) y una interpretación amplia de los beneficiarios de los derechos enunciados. Asimismo, si el MDC se limita tradicionalmente a enunciar de manera genérica y universalista los derechos fundamentales, el NCL se preocupa por los grupos históricamente en situación de desventaja.¹¹

En este sentido, las Constituciones del NCL se caracterizan por su carácter profundamente innovador, experimental e incluso revolucionario, ya que sostienen un proyecto de emancipación humana basada en la igualdad sustancial y rescate de la dignidad de los pueblos.¹² Dichos textos se singularizan por su gran extensión e importancia ya que expresan la voluntad del pueblo. Conectado con lo anterior, la tecnicidad institucional de los textos, asociado con una búsqueda de sencillez semántica, tiene el doble objetivo

⁹ *Ibidem*, p. 312.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 326.

¹² *Ibidem*, p. 313.

de traducir fielmente la voluntad popular y no dejar juego a los poderes constituidos, y a la vez superar los problemas concretos del país.

III. MODELOS DE LAICIDAD

Ahora bien, la laicidad, por su parte, se presenta como un concepto complejo, con muchas aristas, además de conllevar con frecuencia una importante carga emocional.¹³ De manera general, podemos decir que se trata de un concepto político-jurídico utilizado para referir a un particular modo de configuración del Estado con respecto a las instituciones religiosas y convicciones fundamentales particulares, que postula una autonomía real entre poder político y religioso.¹⁴ Desde el punto de vista histórico, la laicidad surge como el proyecto intelectual de separación entre el dogma y la razón crítica, y la reivindicación de la autoridad moral e intelectual de los seres humanos.¹⁵ Se trata de la posibilidad para el ser humano de pensar libremente, de determinar sus convicciones fundamentales y planes de vida, sin coacción por parte de sistemas de pensamiento heterónomos. A este pensamiento laico le corresponde el modelo institucional de la laicidad que busca, mediante la separación entre el Estado y las instituciones religiosas, garantizar la autonomía individual, esto es, en clave jurídica, amparar la libertad de conciencia y de religión de los individuos.

Desde esta perspectiva, la laicidad implica una clara separación de los ámbitos normativos entre la norma civil y la religiosa, la estricta delimitación de la influencia religiosa a las personas que lo acepten de manera voluntaria, la diferenciación de las fuentes de legitimidad de los mandatos civiles y religiosos, y el sometimiento de las instituciones religiosas a las reglas del Estado.¹⁶ Es importante subrayar que dicho marco laico no se justifica ni se agota en sí mismo, sino que busca organizar las condiciones de convivencia pacífica de la sociedad, con base en el reconocimiento de la libertad de conciencia de todos los individuos en condición de igualdad. Lo anterior es fundamental, y permite excluir, en este trabajo, avatares de la laicidad que

¹³ Al respecto, el famoso jurista francés Jean Rivero decía: “La laicidad, esta palabra huele a pólvora”, en Rivero, Jean, “La notion juridique de laïcité”, *Rec. Dalloz*, París, XXXIII, 1949, p. 137, traducción libre.

¹⁴ Salazar Ugarte, Pedro, “La laicidad: antídoto contra la discriminación”, *Cuadernos de la igualdad*, núm. 8, México, Conapred, 2007, p. 21.

¹⁵ Zanone, Valerio, “Laicismo”, en Bobbio, Norberto; Matteucci *et al.*, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2015, p. 856.

¹⁶ Salazar Ugarte, Pedro, “La laicidad: antídoto contra...”, *cit.*, p. 21.

no son orientados a la protección de la libertad de conciencia y de religión, tales como modelos históricos de laicidad antirreligiosos e intolerantes, o versiones contemporáneas de Estados ateos.

Así las cosas, la laicidad es un concepto fecundo para la interdisciplinariedad, pues ha dado lugar a análisis a partir de diferentes paradigmas. Si ello da testimonio de su riqueza analítica y de la pluralidad de problemáticas que plantea, el riesgo que conlleva es caer en cierta confusión metodológica en el abordaje del concepto. Aquí haremos una distinción entre tres niveles de análisis. En primer lugar, la laicidad puede entenderse a partir de las ciencias jurídicas, especialmente, desde un enfoque constitucional. Desde este punto de vista, la laicidad se analiza a partir de las normas y principios constitucionales, en particular, las cláusulas relativas a las relaciones Estado-iglesias (carácter secular o confesional del Estado) y los derechos fundamentales garantizados (libertad de conciencia, de religión, de asociación, de expresión de las convicciones religiosas, etcétera). Así pues, un país será reputado laico si así lo dice la Constitución, o por lo menos, si están plasmados en la Constitución sus principales elementos constitutivos: declaración de aconfesionalidad del Estado y libertad de conciencia y de religión en condiciones de igualdad para todos los individuos e instituciones religiosas.

También, la laicidad puede examinarse desde un abordaje sociológico, el cual hace hincapié, más que en los aspectos formales, en las condiciones prácticas de las relaciones entre el Estado y las iglesias, así como de la garantía de las libertades fundamentales que le son asociadas. Se trata de un enfoque menos formalista y por lo tanto más incluyente, que tiene la virtud de poner mayor visibilidad en las condiciones concretas de ejercicio de la laicidad. Es en este sentido que la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI¹⁷ prefiere hablar de autonomía entre el Estado y las instituciones religiosas, en lugar de una estricta separación. Desde este punto de vista, algunos países formalmente laicos, pero con un alto grado de intervención eclesial en la *praxis*, serán considerados menos laicos que otros países que sin ostentar dicho carácter en la Constitución muestran en los hechos un mayor grado de autonomía efectiva entre ambas instituciones.

Finalmente, también es posible un acercamiento al concepto desde la teoría política, entendida aquí como la descripción y explicación de modelos políticos a partir de un conjunto organizado y coherente de ideas y principios. Desde este mirador, es posible distinguir entre diversas tradiciones de laicidad, entre las cuales podemos destacar:

¹⁷ Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, 2005, disponible en: <http://catedra-laicidad.unam.mx/wp-content/uploads/2015/06/Declaración-Laicidad.pdf>.

- a) *La laicidad liberal*. De acuerdo con el proyecto político liberal, la laicidad se basa en un régimen de separación entre Estado e iglesias y, por la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones y del discurso político. Lo anterior desemboca en una neutralidad del Estado respecto a las diferentes opciones religiosas y morales que conviven en la sociedad.¹⁸ Desde este punto de vista, las libertades de los individuos se garantizan mediante la no intromisión del Estado y de los demás individuos en el espacio de soberanía reconocido a cada individuo. Este tipo de laicidad, a la cual aspiran diferentes Estados latinoamericanos, puede presentar algunas variantes. Desde un enfoque liberal que podríamos calificar de ortodoxo, la neutralidad implica la ceguera del Estado ante posibles situaciones de desigualdad, como podría ser el caso de personas pertenecientes a minorías religiosas. Para una corriente más igualitaria, en cambio, la neutralidad no debe ser confundida con la indiferencia o la inacción. De acuerdo con Rodolfo Vázquez, es más pertinente hablar de “imparcialidad”, ya que este concepto abre la posibilidad para el Estado de intervenir para restablecer situaciones de desigualdad.¹⁹ Dentro de esta corriente, una de las preguntas más discutidas es relativa al lugar de la religión en el marco de sociedades democráticas y abiertas, especialmente, en el ejercicio de la razón pública, esto es, la participación a la deliberación política en cuanto a adopción de normas colectivas.²⁰
- b) *La laicidad republicana*. Tal como en el modelo anterior, la laicidad de tradición republicana postula una nítida separación entre el Estado y las instituciones religiosas y una estricta exclusión de los elementos religiosos en el espacio público y en los discursos institucionales. Se diferencia de la tradición liberal ya que exige además una distinción entre la vida pública y la vida privada de los individuos, esto es, una disociación entre su calidad de ciudadano y de creyente para la definición de un proyecto de vida nacional común. Es el caso de la *laïcité à la française*, ejemplo por antonomasia de un modelo republicano en el que el principio de laicidad ya no se aplica solamente al Estado y a sus servidores públicos, sino tam-

¹⁸ Rivera Castro, Faviola, “Laicidad y liberalismo”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, núm. 3, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, p. 14

¹⁹ Sobre este tema véase Vázquez, Rodolfo, “Democracia y laicidad activa”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, núm. 14, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, pp. 11 y ss.

²⁰ *Ibidem* pp. 19 y ss.

bién, cada vez más, a los particulares.²¹ Estas posturas responden al énfasis que se hace sobre la soberanía popular y la participación ciudadana como elementos fundamentales de la teoría republicana, en particular, la educación de la ciudadanía en los valores morales y políticos de la república.²² Respecto a esta corriente, las principales problemáticas giran en torno a las tensiones que puedan surgir entre una teoría robusta de las libertades fundamentales y el perfeccionismo de las virtudes ciudadanas. También, el concepto de “neutralidad”, plantea algunas dificultades, especialmente, con las posibles reminiscencias de la crítica ilustrada a la religión, que suele ser asociada con el surgimiento histórico de dicho modelo.²³

- c) *La laicidad multicultural*. Este modelo, por su parte, desplaza el foco de la cuestión del control de la religión en el espacio público, a la de la gestión de la diversidad de concepciones religiosas y metafísico-filosóficas.²⁴ Dentro de este esquema, se plantea la necesidad de escuchar a todas las familias espirituales y filosóficas, e incluirlas en la definición de los fines y objetivos de la sociedad y la determinación de los medios para alcanzarlas,²⁵ siempre que no vulneren los derechos ajenos.²⁶ Aquí también, el principio de neutralidad estatal es esencial, pero consiste principalmente en evitar favorecer o desfavorecer una postura religiosa o cualquier otra convicción fundamental, a partir de un derecho robusto a la igualdad material y no discriminación. Asimismo, esta postura está asociada con la técnica de los acomodos razonables, concepto jurídico de origen estadounidense ampliamente desarrollado en la jurisprudencia quebequense, que obliga a las instituciones del Estado y a los organismos privados a tomar en cuenta las diferencias individua-

²¹ Por poner dos ejemplos, la ley sobre los símbolos religiosos en las escuelas públicas de 2004 y la ley que prohíbe la disimulación del rostro en el espacio público de 2010 (Ley antiburqa).

²² Rivera Castro, Fabiola, *op. cit.*, p. 9.

²³ Véase Baubérot, Jean, *Les 7 laïcités françaises*, París, Éditions de la maison des sciences de l’homme, 2015, pp. 72 y ss.

²⁴ Taylor, Charles, “Laicismo y multiculturalismo”, *Valores y ética para el siglo XXI*, Madrid, Fundación BBVA, 2012, p. 78, disponible en: https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2013/10/Valores-y-Ética-para-el-siglo-XXI_BBVA.pdf.

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

²⁶ Wences Sintón, María Isabel, “Cuatro lecciones de la Comisión Bouchard-Taylor. Acomodos razonables, pluralismo integrador, laicidad abierta y participación ciudadana en Quebec”, en Chaves Giraldo, Pedro *et al.* (coords.), *Crisis del capitalismo neoliberal, poder constituyente y democracia real*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013, p. 406.

les y permitir su expresión, toda vez que no constituya una carga excesiva para ellos.²⁷ Así, este tipo de laicidad se presenta como abierta o de reconocimiento, entendida como modelo centrado en la protección de la libertad de conciencia y la igualdad, con una idea más flexible de separación.²⁸

- d) *La laicidad de cooperación.* Es objeto de polémica, pues una crítica recurrente es que se trataría en realidad de una forma de neoconfesionalidad, al ser incompatibles los conceptos de laicidad y de cooperación. Para sus defensores, dicha forma de laicidad se basa en la independencia entre el Estado y las iglesias, siendo esta forma limitada por el reconocimiento y la necesaria promoción de la libertad religiosa, entendiendo a la religión como un fenómeno social que el Estado ha de tomar en cuenta. Esta “laicidad positiva” —que se opone a una “laicidad negativa” asociada con indiferencia, desconocimiento o distancia estatal frente al ejercicio del derecho a la libertad religiosa— se apoya en un principio de cooperación entre el Estado y una o varias instituciones religiosas, para la realización de fines comunes. De acuerdo con sus partidarios, la existencia de dichos acuerdos no compromete la neutralidad estatal al ponderarse con el principio de igualdad; además se argumenta que la existencia de dichos vínculos institucionales se justifica por el arraigo social de la o las religiones reconocidas por el Estado, lo que garantizaría un robusto reconocimiento de la libertad religiosa.²⁹ Tratándose de versiones donde existen vínculos institucionales con varias confesiones religiosas, se ha utilizado el término de Estados pluriconfesionales para referirse a modelos en los cuales la confesionalidad se declina en clave del pluralismo, y la religiosidad sigue permeando la esfera pública. En Latinoamérica, este modelo está teniendo cierto éxito, y obedece a una estrategia de la Iglesia católica de dejar espacio a nuevos movimientos de tipo cristiano para evitar una laicización completa de la sociedad³⁰ y asegurar consensos en torno a temas de alta sensibilidad religiosa como la familia, la sexualidad, la reproducción y la educación.

²⁷ *Ibidem*, pp. 379 y ss.

²⁸ *Ibidem*, p. 406.

²⁹ Para más detalles sobre esta postura véase Patiño Reyes, Alberto, *Libertad religiosa y principio de separación en Hispanoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011, p. 12 y ss.

³⁰ Véase Huaco Palomino, Marco Antonio, “Relaciones Estado-Iglesia en Perú: entre el Estado pluriconfesional y el Estado laico”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 107-162.

IV. LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN EL NUEVO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

Aunque existe mucha disparidad entre los regímenes de relaciones Estado-iglesias en Latinoamérica, podemos advertir, de acuerdo con Diego Valadés, una tendencia consolidada hacia la secularidad de los Estados,³¹ especialmente, a partir del movimiento de democratización del continente entre los años 1980 y 1990. Lo anterior no significa necesariamente que las iglesias hayan perdido terreno a nivel social ni tampoco político: la experiencia muestra que en muchos casos, las instituciones religiosas han logrado adaptarse a la recomposición de los contextos políticos. Así pues, en muchos lugares, las instituciones religiosas ostentan una importante vitalidad, especialmente en temas relacionados con la familia, la sexualidad y reproducción, y la educación.³² Dicho lo anterior, a un nivel estrictamente político-estatal, la laicización de los Estados ha ganado terreno, pues ahora todas las Constituciones de la región garantizan la libertad de culto —lo que sería un grado mínimo de laicidad— y, en muchos casos, han eliminado las referencias a una iglesia de Estado y/o a los privilegios asociados con un estatus diferenciado. De hecho, un número creciente de Constituciones regionales hacen referencia expresa a un principio de laicidad o secularidad de sus instituciones, tal es el caso de Colombia o Brasil.³³ Es también el caso de las Constituciones del NCL, pues tanto Ecuador como Bolivia mencionan explícitamente su orientación secular. Respecto a

³¹ Valadés, Diego, “Visión panorámica del constitucionalismo en el siglo XX”, *Cuadernos de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México*, núm. 3, México, UNAM, 2016, p. 8. Cabe mencionar que aquí se usa el término de “secularidad” como sinónimo de “laicidad”; es decir, se hace referencia a una característica institucional del Estado y no a un proceso social.

³² Sobre este tema, véase Lemaitre Ripoll, Julieta, “Laicidad y resistencia”, en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coords.), *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, núm. 6, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013. Esta vitalidad se hace patente, por ejemplo, en los debates relacionados con la legalización del aborto, la cuestión de la contracepción de emergencia, el matrimonio homosexual o la educación en valores cristianos.

³³ En el caso de Brasil, el artículo 19 de la Constitución dispone que “está prohibido a la Unión, a los Estados, al Distrito Federal y a los Municipios: 1. Establecer cultos religiosos o Iglesias, subvencionarlos, obstaculizar su funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, salvo la colaboración de interés público, en la forma de la ley”. En el caso de Colombia, la Corte Constitucional ha afirmado, en la sentencia C-570/16 que “en el estudio que la Corte ha realizado sobre ese tipo de medidas legislativas, la Corporación ha abordado el análisis de constitucionalidad desde la perspectiva del modelo de Estado laico y pluralista que impera en Colombia a partir de la expedición de la Constitución de 1991, caracterizado por una estricta separación entre el Estado y las

Venezuela, si bien las disposiciones al respecto son escuetas, se garantiza la libertad de conciencia y de religión, así como la independencia de las confesiones religiosas.

1. *Ecuador*

La Constitución de Ecuador presenta un marco laico especialmente robusto, con diferentes disposiciones orientadas a una separación nítida entre las instituciones públicas y religiosas, y una protección reforzada a las libertades de conciencia y de religión del ser humano. Asimismo, el texto dispone, en su artículo 1o. que “el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”.

Esta disposición es fortalecida por el artículo 3o. que dispone, en su apartado 4, que uno de los deberes primordiales del Estado es “garantizar la ética laica como sustento del quehacer político y el ordenamiento jurídico”. El artículo 66, relativo a las libertades individuales, garantiza en su apartado 8:

El derecho a practicar, conservar, cambiar, profesar, en público o en privado, su religión o sus creencias, y a difundirlas individual o colectivamente, con las restricciones que impone el respeto a los derechos. El derecho protegerá la práctica religiosa voluntaria, así como la expresión de quienes no profesan religión alguna, y favorecerá un ambiente de pluralidad y tolerancia.

También, la Constitución garantiza una amplia libertad de conciencia, al reconocerle al individuo “el derecho a guardar reserva sobre sus convicciones” y a no ser obligado a declarar sobre las mismas (artículo 66-11), así como “el derecho a la objeción de conciencia no podrá menoscabar otros derechos, ni causar daño a las personas o a la naturaleza”. En particular, se hace énfasis en el derecho de todas las personas a negarse a usar la violencia y a participar en el servicio militar (artículo 66-12). Adicionalmente, la Constitución protege la expresión de la identidad personal y moral, colectiva de los seres humanos, en particular, las manifestaciones espirituales, culturales, religiosas, lingüísticas, políticas y sociales (artículo 66-28). Estas

Iglesias, y en el que se garantiza la plena libertad religiosa y la igualdad de derecho de todas las confesiones religiosas frente al propio Estado y frente al ordenamiento jurídico”.

disposiciones se encuentran reforzadas por un principio robusto de no discriminación (artículo 11-2), que prohíbe, entre otros, el trato discriminatorio por razón de religión y prevé acciones afirmativas para promover la igualdad real en favor de las personas y grupos que se encuentran en situación de desigualdad. El amparo a la libertad de conciencia y de religión, así como a la no discriminación tiene un alcance amplio, ya que se prohíbe en los medios de comunicación la emisión de publicidad que induzca a la violencia, la discriminación, o la intolerancia religiosa o política, entre otros (artículo 19).

La cuestión educativa tiene también un papel destacado en la Constitución. Al respecto, el artículo 28 subraya que “la educación pública será universal y laica en todos sus niveles, y gratuita hasta el tercer nivel de educación superior inclusive”. Además de garantizar la libertad de enseñanza y de cátedra en la educación superior, el artículo 29 reconoce que “las madres o padres o sus representantes tengan la libertad de escoger para sus hijas e hijos una educación acorde con sus principios, creencias y opciones pedagógicas”. Finalmente, cabe mencionar que el artículo 174 prohíbe a las juezas y jueces realizar actividades de proselitismo religioso, buscando proteger, de esta manera, la imparcialidad de la justicia hacia creencias y convicciones particulares.

2. *Bolivia*

A comparación del caso ecuatoriano, la Constitución boliviana de 2008 no contiene muchas disposiciones en materia religiosa. Sin embargo, su artículo 4o. es claro en disponer que “el Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión”.

La libertad de conciencia y de religión se encuentra plasmada también en el artículo 21.3 constitucional, que garantiza a las bolivianas y los bolivianos “la libertad de pensamiento, espiritualidad, religión y culto, expresados en forma individual o colectiva, tanto en público como en privado, con fines lícitos”. De manera complementaria, el artículo 14 establece el principio de no discriminación, entre otros, por motivo religioso.

Consistente con su orientación intercultural, plurinacional y comunitaria, el texto constitucional hace hincapié, en su artículo 30, en varias disposiciones relativas a los derechos de las naciones y pueblos indígenas, en particular, su derecho a la cosmovisión, a la identidad cultural, a sus creencias

religiosas y espiritualidades, prácticas y costumbres; además de mencionar explícitamente la protección de sus lugares sagrados. En materia de educación, el texto presenta cierta ambigüedad, pues si bien el artículo 78 dispone que “la educación será entre otros, abierta, humanista, *científica*, liberadora, *crítica* y revolucionaria” (cursivas mías), el artículo 86, además de reconocer “la libertad de conciencia y de fe”, garantiza la enseñanza de la religión, así como la espiritualidad de los pueblos indígenas originarios campesinos. Finalmente, en el artículo 258 se establece que “no podrán acceder a cargos públicos electivos los ministros de cualquier culto que no hayan renunciado al menos tres meses antes al día de la elección”.

3. *Venezuela*

La Constitución de Venezuela no menciona explícitamente el principio de laicidad o de independencia entre el Estado y la religión. Sin embargo, el artículo 59 dispone lo siguiente:

El Estado garantizará la libertad de religión y de culto. Toda persona tiene derecho a profesar su fe religiosa y cultos y a manifestar sus creencias en privado o en público, mediante la enseñanza u otras prácticas, siempre que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. Se garantiza, así mismo, la independencia y la autonomía de las Iglesias y confesiones religiosas, sin más limitaciones que las derivadas de esta Constitución y de la ley. El padre y la madre tienen derecho a que sus hijos reciban la educación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones.

Nadie podrá invocar creencias o disciplinas religiosas para eludir el cumplimiento de la ley ni para impedir a otros u otra el ejercicio de sus derechos.

La objeción de conciencia es objeto de un trato especial, y es explícitamente negada en el artículo 61, y señala que: “Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y a manifestarla, salvo que su práctica afecte su personalidad o constituya un delito. La objeción de conciencia no puede invocarse para eludir el comportamiento de la ley o impedir a otros su cumplimiento o el ejercicio de sus derechos”.

Bastante ambigua es la cuestión educativa respecto a la religión, pues sólo se menciona, en el artículo 102, que la educación pública “está fundamentada en el respeto a todas las corrientes de pensamiento” y que “el Estado, con la participación de las familias y la sociedad promoverá el proceso de educación ciudadana”. Respecto del reconocimiento de ciudadanía di-

ferenciadas, el artículo 119 señala que “el Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y economía, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y *religiones*” (cursivas mías). En un mismo enfoque, el artículo 121 establece que “los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto”. Finalmente, cabe mencionar que el artículo 21 señala que todas las personas son iguales ante la ley, y que en consecuencia no se permitirán discriminaciones fundadas, entre otros, sobre el credo religioso.

V. ANÁLISIS CONSTITUCIONAL DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA LAICIDAD

Si bien existen diferencias importantes respecto a los modelos de relación Estado-iglesias y protección de las libertades laicas entre las Constituciones ecuatoriana, boliviana y venezolana, es posible encontrar puntos de convergencias de dos tipos. El primero consiste en que las tres Constituciones examinadas reconocen de manera robusta la libertad de conciencia y de religión, tanto en su práctica privada como personal y colectiva, éstas sancionan el principio de no discriminación, en particular, por un motivo religioso. Ya hemos mencionado que el reconocimiento de la libertad religiosa y del derecho a la no discriminación en la materia, constituye un grado mínimo de laicidad, además de ser una exigencia básica de derechos humanos. Cabe mencionar igualmente la presencia, en cada uno de los textos constitucionales estudiados, de la mención a la autonomía de las iglesias y del Estado, aunque lo anterior sea expresado de manera diferente. La separación entre estos últimos es particularmente clara en el caso ecuatoriano, al definirse el Estado como secular y al organizar un marco laico consolidado en cuanto a educación y actuación pública. Por su parte, las Constituciones boliviana y venezolana no ostentan explícitamente dicha calidad; sin embargo, se menciona en la primera la independencia del Estado y la religión, y en la segunda, “la garantía de autonomía e independencia de las iglesias y confesiones religiosas”. Se trata, asimismo, de Constituciones aconfesionales, que no hacen referencia ni ofrecen privilegios a ninguna religión en particular.

La segunda característica que tienen en común estos textos es el foco puesto en los derechos de las naciones y pueblos indígenas, especialmente, el respeto a sus cosmovisiones, creencias, religiones, lugares sagrados y formas de organizaciones políticas y sociales. Lo anterior no es de extrañarse, si se

recuerda, en palabras de Roberto Gargarella, “la vocación incluyente” del NCL, dirigido a los sectores más vulnerables de la población, en particular los pueblos autóctonos.³⁴ Este rasgo es particularmente desarrollado en el caso boliviano, que hace hincapié en la herencia precolonial de la nación, que coloca a la Pacha Mama —deidad andina— como titular de los derechos humanos (también Ecuador como derechos de la naturaleza) y asume, como principios éticos y morales de la sociedad plural, diferentes postulados indígenas (vivir bien, vida armoniosa, camino noble, etcétera).

Desde el enfoque de la laicidad, el foco puesto sobre la dimensión colectiva e indigenista de la protección de la libertad religiosa llama a algunos comentarios. En primer lugar, la tensión entre individuos y grupos constituye, sin duda, uno de los debates contemporáneos más agudos en materia religiosa en la actualidad, y remite al debate clásico entre liberalismo político por un lado, y la tradición comunitarista por el otro. Mientras el liberalismo político hace énfasis en la defensa de la autonomía del individuo y entiende al grupo como una asociación voluntaria de personas, el comunitarismo, en cambio, percibe la comunidad como una realidad humana autónoma y se enfoca en la dimensión colectiva de la persona, fuente de su identidad. Asimismo, en el primer modelo, no puede ser asignada ninguna supremacía del grupo sobre los individuos.³⁵ Se privilegia, por lo tanto, lo justo sobre lo bueno, esto es, los fines particulares libremente escogidos de los individuos por encima de los valores éticos y culturales del grupo. Desde la perspectiva comunitarista, en cambio, se denuncia la falacia liberal del individuo aislado y autónomo, para presentar a la persona como situada en determinado contexto histórico, social, político y cultural. El colectivo, desde este mirador, produce sentido y debe ser protegido por el Estado: se privilegia lo bueno sobre lo justo y se hace hincapié en la riqueza de las tradiciones culturales, el sentimiento de pertenencia y la lealtad del ser humano hacia su grupo de pertenencia.

Si bien esta tensión entre lo individual y lo colectivo es consubstancial a los ordenamientos jurídicos contemporáneos, lo cierto es que se encuentra exacerbada en las Constituciones del NCL y, desde este punto de vista, el eclecticismo constituye una de sus críticas más atinadas. Algunos autores, como Pedro Salazar, no dudan en calificarlas como complejas, contradic-

³⁴ Gargarella, Roberto, “Nuevo constitucionalismo latinoamericano y derechos indígenas. Una breve introducción”, *Boletín Onteaiken*, Buenos Aires, núm. 15, mayo de 2013, disponible en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin15/2-1.pdf>.

³⁵ Arlettaz, Fernando, *Religión, libertades y Estado. Un estudio a la luz del Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Barcelona, Icaria, 2014, p. 42.

torias, y ambiguas desde el punto de vista ideológico, al recoger tradiciones tan variadas como el liberalismo, la teoría democrática, el indigenismo, el socialismo y el multiculturalismo.³⁶ Desde el punto de vista de la laicidad, esta tensión se hace patente en el reconocimiento de un amplio catálogo de derechos para el individuo (libertad de conciencia y de religión, e incluso en algunos casos, objeción de conciencia) y a la vez, el otorgamiento de un importante protagonismo al grupo, en particular, a los pueblos autóctonos respecto de su organización política, social, cultural y religiosa. La dificultad reside, ya lo habremos entendido, en asegurar una plena libertad al individuo dentro del grupo, especialmente, cuando se considera que existe un interés superior del Estado en garantizar la coherencia interna y supervivencia del colectivo. Ante este desafío, los textos constitucionales del NCL no pueden proveer soluciones unívocas y previsibles, y por lo tanto, sus respectivos poderes judiciales dejan un espacio (demasiado) amplio para la solución de conflictos que con toda seguridad surgirán en sociedades caracterizadas por una fuerte tensión entre modernidad y tradición, y por un importante proceso de diversificación religiosa.³⁷

Otro ejemplo de las contradicciones que surgen de la dispersión ideológica del NCL es la plasmación, en los textos examinados, de conceptos difícilmente conciliables con un enfoque laico, especialmente, en materia de ética y moralidad pública. Es particularmente manifiesto en la Constitución de Bolivia que recoge, en su artículo 8o., los principios de la “vida buena” que orientan el actuar de la nación. Dice textualmente:

I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa); teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

³⁶ Salazar Ugarte, Pedro, “El nuevo constitucionalismo...”, *cit.*, p. 356.

³⁷ Sobre este tema, véase Bastian, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Esta disposición, desde un punto de vista conceptual, colisiona con las versiones de la laicidad que postulan una visión fuerte de la neutralidad estatal. Para este tipo de laicidad —especialmente, la liberal y la republicana— el Estado es incompetente para pronunciarse en materia religiosa, y más ampliamente, respecto a convicciones fundamentales y diferentes concepciones de “vida buena”. Incluso para las laicidades de tipo multicultural, semejantes disposiciones parecen problemáticas, ya que si bien dan un reconocimiento robusto a la identidad y a los valores éticos y morales, los ideales de vida buena de un grupo en particular no pueden imponerse a todos los individuos. Asimismo, esta clase de pronunciamientos —sin reparar de su pertinencia simbólica y política para la reparación histórica de la marginación de los pueblos autóctonos— son problemáticos porque conlleva en su seno una contradicción difícilmente superable respecto de los derechos y libertades individuales, amenazados por la preeminencia de los valores mayoritarios.

Algo similar sucede con las menciones a Dios en los preámbulos de las Constituciones examinadas. La de Ecuador, en su preámbulo “[invoca] el nombre de Dios” y “[celebra] a la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. Por su lado, la Constitución de Bolivia menciona “la fortaleza de nuestra Pacha Mama” y agradece a Dios para refundar a Bolivia, mientras que Venezuela “invoca la protección de Dios”. ¿Puede simultáneamente un Estado invocar a Dios y a la Pacha Mama, y ostentarse como secular? Habrá sin duda quienes defiendan la idea de una laicidad que toma acta de la religión como realidad social autónoma y por lo tanto, que puede perfectamente convivir con la invocación de deidades en las Constituciones, limitando su actuación a garantizar en condición de estricta neutralidad el florecimiento de las diferentes opciones religiosas en la sociedad. Se trata, de hecho, de la visión bastante difundida que tenemos del secularismo estadounidense, impregnado de ideales religiosos, pero manteniendo a la vez un sólido “muro de separación entre el Estado y las iglesias”. No habrá que olvidar, sin embargo, que no existe una sola referencia a Dios o al creador en la Constitución de Estados Unidos América de 1788 y que los lemas religiosos *In God We Trust*, *God Bless America* o *One Nation under God* son añadiduras posteriores en la grabación de monedas y billetes y en el juramento a la bandera.³⁸

La aparición de la Pacha Mama y de la naturaleza como titulares de derechos en las Constituciones de Bolivia y Ecuador ha sido señalada por

³⁸ Lacorne, Denis, “Une laïcité à l’américaine”, *Etudes*, París, núm.10, 2008, p. 300, disponible en: <http://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-297.htm>.

la doctrina como una innovación mayor del NCL, la cual puede aparecer como una saludable concientización de los desafíos ecológicos que acechan nuestro planeta en el siglo XXI.

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar o interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.³⁹

Empero, no se deben ocultar los problemas jurídicos que esto conlleva, en particular, el alto grado de indeterminación del contenido del derecho, así como el sujeto obligado a cumplir con lo anterior.

Desde la óptica de la laicidad —y es particularmente notable en el caso ecuatoriano—, no queda claro cómo un Estado puede a la vez reivindicarse de una ética laica, y referirse a una deidad, la cual, además, sería sujeto de derecho y titular de los derechos humanos consagrados en la Constitución.

La presencia de menciones a Dios en los preámbulos responde sin duda a los marcos históricos de la religión en dichos países, pero es posible que traduzcan también cierto rechazo a un elitismo que, se considera, ha estado presente en las Constituciones del modelo democrático constitucional. Asimismo, autores como Cornel West han señalado la importancia de la cultura religiosa para los sectores marginados, y la necesidad de darle un fuerte reconocimiento e incluso una apreciación genuina para entender su situación y aproximarse a sus visiones del mundo.⁴⁰ Desde este punto de vista, la laicidad y, de manera general, las visiones seculares del mundo, pueden aparecer como el privilegio de intelectuales y políticos arrogantes, que desdeñan las otras cosmovisiones como vector de cambio social.⁴¹ Sin embargo, parece difícil, en el marco de sociedades cada vez más diversas, optar por una solución diferente. Lo cierto es que la laicidad aparece como la única opción viable para un pleno reconocimiento de todas las formas de vida en condiciones de igualdad. Un régimen secular con tintes religiosos corre el riesgo de de-

³⁹ Artículo 71 de la Constitución de Ecuador.

⁴⁰ West, Cornel, *The American Evasion of Philosophy*, Wisconsin, The University of Wisconsin, 1989, p. 234.

⁴¹ *Ibidem*, p. 232.

jar de ser genuinamente laico para convertirse en un régimen pluriconfesional, que deja fuera de protección a todas aquellas personas que se declaran agnósticos o ateos, o simplemente indiferentes a la cuestión religiosa.

VI. LA CUESTIÓN DE LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

Si se piensa en específico en la cuestión de la protección de los derechos sexuales y reproductivos, vuelven a aparecer paradojas constitucionales que plantean problemáticas importantes. En primer lugar, es importante señalar que desde el punto de vista de las declaraciones de principios, las Constituciones del NCL ofrecen una protección robusta en materia de autonomía reproductiva y no discriminación por cuestiones de género y de orientación sexual. Respecto a la sexualidad, el artículo 76 de la Constitución de Venezuela respalda el derecho de las parejas “a decidir libre y responsablemente el número de hijos o hijas que deseen concebir y a disponer de la información y de los medios que les aseguren el ejercicio de este derecho”, y agrega que “el Estado... asegurará servicios de planificación familiar integral basados en valores éticos y científicos”. La Constitución de Bolivia garantiza, en su artículo 66, “a las mujeres y a los hombres el ejercicio de sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos”. El texto constitucional de Ecuador, en su artículo 66.9 reconoce “el derecho a tomar decisiones libres, informadas, voluntarias y responsables sobre su sexualidad, y su vida y orientación sexual”. Agrega que “el Estado promoverá el acceso a los medios necesarios para que estas decisiones se den en condiciones seguras”. Esta disposición está reforzada por el artículo 32 de la Constitución que garantiza en particular el derecho a la salud sexual y reproductiva, siendo el Estado el que se compromete a asegurar dichos servicios, apegándose a “los principios de equidad, universalidad, solidaridad, interculturalidad, calidad, eficiencia, eficacia, precaución y bioética, con enfoque de género y generacional”.

No obstante, la legislación secundaria en la materia es bastante contrastante respecto a dichos principios. El Código Penal ecuatoriano, en su artículo 477, limita el aborto a los supuestos en que la vida de la mujer esté en peligro y en caso de violación a una mujer “idiota o demente”; el Código Penal venezolano penaliza el aborto en todas las circunstancias, excepto cuando se encuentra amenazada la vida de la mujer, y en Bolivia sólo se permite en los dos causales clásicos, peligro a la vida y a la salud de la mujer, y violación.⁴²

⁴² Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, CEPAL, disponible en: <http://oig.cepal.org/es/leyes/leyes-sobre-aborto>.

En Latinoamérica, la cuestión de la sexualidad y de la reproducción constituye sin duda uno de los desafíos mayores de la laicidad en la actualidad. A pesar del avance secularizador llevado a cabo a nivel institucional, existen aún enormes resistencias provenientes de los sectores religiosos más conservadores respecto a la evolución de las costumbres y valores sexuales.⁴³ En este sentido, la caída de las dictaduras y la consolidación de la democracia en América Latina han replanteado de manera profunda el papel de las iglesias en la vida de las naciones. Las instituciones religiosas, en particular la Iglesia católica, han renunciando en muchos casos a un reconocimiento institucional por parte de los gobiernos; sin embargo, se han posicionado como un actor legítimo del juego democrático y hacen valer, cada vez más, sus reclamos en clave de derechos humanos.⁴⁴ En particular, dichos grupos han concentrado su activismo político en temas asociados con la familia, la sexualidad y la educación. Mediante una estrategia de polarización de la sociedad en torno a estas cuestiones, logran una movilización eficaz de la sociedad civil, lo que les permite en muchos casos obstaculizar los avances secularizadores del derecho en materia de derechos sexuales y reproductivos.

Abandonando en gran medida los argumentos de corte teológico, las instituciones religiosas de corte conservador justifican la prohibición de un derecho legal al aborto con base en una defensa absoluta del derecho a la vida, al equiparar al embrión, y posteriormente al feto, con una persona nacida, titular de derechos fundamentales, entre ellos, el derecho a la vida.⁴⁵ Si bien es posible encontrar al margen visiones seculares y científicas que se oponen a la interrupción del embarazo, lo cierto es que la resistencia suele basarse —aunque no siempre abiertamente— en una visión religiosa que considera que el ser humano ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, y por lo tanto, tiene desde el momento de la concepción la misma dignidad que cualquier persona adulta.⁴⁶

⁴³ Lemaitre Ripoll, Julieta, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁵ La equiparación del *nasciturus* con la persona nacida no solamente justifica la prohibición de la interrupción de embarazo, sino también el recurso a la fecundación *in vitro* (por incluir la posibilidad de desechar embriones), así como la contracepción de emergencia —píldora del día siguiente— al impedir la anidación del cigoto en la pared uterina de la mujer en caso de fecundación.

⁴⁶ Valdés-Villarreal, Margarita M., “Argumentación sobre el concepto de persona”, en Enríquez, Lourdes y Anda, Claudia de (coords.), *Despenalización del aborto en la Ciudad de México. Argumentos para la reflexión*, México, UNAM, 2009, p. 30.

Desde este punto de vista, la prohibición del aborto entra en contradicción con el principio de laicidad, el cual prohíbe a los Estados privilegiar una determinada postura de lo bueno por encima de las demás y consagra —especialmente en su versión liberal y republicana— la autonomía de la persona humana y la defensa de su esfera privada.⁴⁷ En este sentido, significa que el individuo es digno y racional, y por lo tanto, libre para determinar soberanamente sus creencias y convicciones fundamentales, así como tomar libremente las decisiones que han de afectar su vida. Aplicado a la esfera de la sexualidad y de la reproducción, lo anterior implica que sobre su propio cuerpo el individuo es soberano, y asimismo, que los valores del grupo mayoritario no pueden poner trabas a las decisiones individuales en la materia. El Estado laico debe garantizar un marco jurídico que permita a las personas gozar efectivamente de su derecho a la autonomía sexual y reproductiva, y renunciar a enfoques punitivos de derecho penal que sancionan los valores morales del grupo dominante, como en este caso la penalización del aborto.

Esta reflexión puede ampliarse, en los mismos términos, a la cuestión de los derechos de la diversidad sexual, especialmente en los casos de Bolivia y Ecuador. La paradoja es la misma: mientras estas Constituciones ostentan un carácter secular y contienen disposiciones que reconocen y protegen los derechos de la comunidad LGTTTI, definen constitucionalmente el matrimonio entre un hombre y una mujer,⁴⁸ impidiendo, de esta manera, una apertura de dicha institución a parejas homoafectivas por la vía legislativa o decisión jurisprudencial.

Tal como en materia de aborto, el rechazo al matrimonio entre personas del mismo sexo suele basarse en consideraciones de índole religioso, aunque sean expresadas en clave secular, en particular, mediante el concepto de “familia natural o intacta”, o tratándose de la cuestión de la adopción de menores; es decir, el interés superior de los niños y las niñas. Las visiones religiosas —especialmente la católica— hacen hincapié en la función procreativa de la unión conyugal y defienden la tesis de la complementariedad, la cual asigna al hombre y a la mujer papeles diferenciados en el matrimo-

⁴⁷ Salazar Ugarte, Pedro *et al.*, *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, p. 136.

⁴⁸ En la Constitución de Bolivia, el artículo 63-I dispone que “el matrimonio entre una mujer y un hombre se constituye por vínculos jurídicos y se basa en la igualdad de derechos y deberes de los cónyuges”. En la Constitución de Ecuador, el artículo 67, a pesar de reconocer explícitamente la familia en sus diversos tipos, establece que “el matrimonio es la unión entre hombre y mujer, se fundará en el libre consentimiento de las personas contrayentes y en la igualdad de sus derechos, obligaciones y capacidad legal”.

nio. Desde una perspectiva laica, en cambio, el matrimonio civil ha de entenderse como un pacto de solidaridad y apoyo mutuo entre cónyuges, sin importar su sexo, de acuerdo con un reconocimiento robusto del derecho a la igualdad y a la no discriminación, tanto de los individuos como de diversos tipos de familia que conviven *de facto* en la sociedad. Así, la oposición de estos grupos a la ampliación del matrimonio a las parejas homosexuales puede leerse como un rechazo a las tendencias que llevan una pérdida de influencia sobre las características de la regulación familiar, y denota una estrategia de conservación de sus poderes institucionales.⁴⁹

La cuestión de los derechos sexuales y reproductivos constituye un buen barómetro de qué tan seriamente se apuesta por la laicidad en una determinada sociedad, ya que tanto la cuestión del aborto como del matrimonio igualitario suele provocar el rechazo de la mayoría de la población. Desde esta perspectiva, la laicidad se presenta, tal como los derechos humanos, como un dispositivo contramayoritario que puede entrar en colisión con la voluntad popular. Es aquí, de nuevo, donde reside la ambigüedad de las Constituciones del NCL, las cuales se encuentran en una paradoja difícilmente superable entre el reconocimiento e incluso apreciación genuina de los valores y sentimientos de la cultura popular, y por el otro lado, la necesaria protección de los derechos humanos entendidos de manera robusta como los derechos de las minorías.

VII. EPÍLOGO: RELIGIÓN Y NCL. UNA RELACIÓN AMBIGUA

A este fenómeno de politización de lo religioso le corresponde también la tendencia de los dirigentes políticos de utilizar el recurso religioso para robustecer su legitimidad. De acuerdo con Roberto Blancarte, podemos definir la laicidad como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y [ya] no por elementos religiosos”.⁵⁰ Así, si bien la utilización de la retórica religiosa en el discurso público aparece en contradicción con el principio de laicidad, puede

⁴⁹ Arlettaz, Fernando, “Matrimonio homosexual y secularización”, en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coords.), *Colección cultura laica*, núm.1, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, p. 79.

⁵⁰ Blancarte, Roberto, “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000, pp. 117-139.

considerarse aún más incongruente tratándose de Estados regidos bajo el modelo del NCL, que como hemos subrayado a lo largo del trabajo, hacen hincapié en la voluntad popular sin filtros como fuente de legitimidad del poder político.

En la materia, el caso venezolano es particularmente interesante, al presentarse su Constitución como el producto de una revolución socialista, corriente que como es de sobra conocido, suele distanciarse de la religión al considerarla incompatible con el proyecto de emancipación humana consubstancial al advenimiento de una sociedad marxista. A contracorriente de ello, el mandato de Hugo Chávez fue caracterizado desde su ascensión al poder por la utilización sistemática de elementos religiosos, en particular, referencias a la figura de Jesús y al *Nuevo testamento*. Un ejemplo ilustrativo de ello es cuando declaró, en su toma de posesión en 2007:

Juro por Cristo, el más grande socialista de la historia, juro por todo ello, juro por todos los dolores, juro por todos los amores, juro por todas las esperanzas que haré cumplir, que cumpliré con los mandatos supremos de esta maravillosa Constitución, con los mandatos supremos del pueblo venezolano, aun a costa de mi propia vida, aun a costa de mi propia tranquilidad. ¡Patria y socialismo o muerte! ¡Lo juro!⁵¹

Interesante también es la búsqueda de conciliación y fortalecimiento recíproco entre la legitimidad popular y la legitimidad religiosa; por ejemplo, cuando Chávez se refiere a los resultados de la Comisión Presidencial para la Constituyente Económica como una “segunda Biblia” y declara que “lo sagrado es la palabra de Dios, pero ésta es la palabra del pueblo y la voz del pueblo es la voz de Dios”.⁵² Los ejemplos de alusiones religiosas pueden multiplicarse, y varios autores han subrayado las coincidencias del discurso presidencial con la Teología de la liberación.⁵³

La utilización de la religión en la política venezolana llegó a su paroxismo durante el proceso de transición y consolidación del poder en las manos de Nicolás Maduro, quien, además de retomar la retórica cristiana impul-

⁵¹ Juramentación del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías (periodo 2007-2013), citado en Rojas González, Cristian, “La persistencia del lenguaje religioso en el discurso político. El caso de Hugo Chávez”, *Civilizar*, Colombia, enero-junio de 2012, p. 158.

⁵² Chávez Frías, Hugo, *Selección de discursos del presidente de la República Bolivariana de Venezuela*, año 2, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 2000, citado en *ibidem*, p. 161.

⁵³ *Ibidem*, p. 159.

sada por Chávez, sacralizó la figura de su predecesor, organizó un culto a la persona del presidente fallecido e incluso relató sucesos que tocan lo sobrenatural. Es bien conocida la anécdota del pajarito: “Les voy a confesar que por ahí se me acercó un pajarito, otra vez se me acercó y me dijo... que el comandante estaba feliz y lleno de amor de la lealtad por su pueblo... debe de estar muy orgulloso”.⁵⁴

Lo anterior podría parecer anecdótico si no se tratara de estrategias políticas claramente orientadas a fortalecer un liderazgo político⁵⁵ gravemente afectado por la crisis económica y la situación de descontento social que prevalece hoy en día en el país. En este sentido, la sacralización de lo político puede llegar a ser utilizada como una herramienta de legitimación de gobiernos con prácticas autoritarias, con objeto de paliar el desajuste entre la persistencia teórica de la voluntad popular, en el texto constitucional; y en la *praxis*, la confiscación del poder político en las manos del jefe del Ejecutivo. De hecho, diferentes autores han expresado su preocupación respecto a la concentración del poder en las manos de los presidentes en las Constituciones del NCL, a contracorriente del protagonismo popular y los avances en materia de derechos promovidos en los textos constitucionales.⁵⁶ La laicidad, desde este punto de vista, puede presentarse como un baluarte en contra de la manipulación de los sentimientos religiosos de la población, y asimismo, como un elemento para reforzar la democracia.

Como hemos mencionado, la laicidad no es un concepto unitario ni equívoco, sino que es fuertemente nutrido por las diferentes tradiciones del pensamiento político, así como por las distintas experiencias nacionales en las que surge y se desarrolla. Sin embargo, no debemos perder de vista que su núcleo duro consiste en una autonomía efectiva entre lo político y lo religioso para garantizar el goce de las libertades fundamentales, y el pluralismo de voces en la deliberación pública. Si bien las Constituciones de Bolivia, Ecuador y Venezuela ostentan un grado aceptable o incluso importante de laicidad desde un enfoque formal, hemos buscado mostrar a lo largo de este breve estudio que no están exentas de ciertas tensiones y contradicciones cuyas consecuencias pueden alejarse de la finalidad de la laicidad. En

⁵⁴ “A Maduro se le aparece de nuevo el «pajarito» de Chávez”, *Excelsior*, México, 29 de julio de 2014, disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/global/2014/07/29/973535>.

⁵⁵ Álvarez Muro, Alejandra y Chumaceiro Arreaza, Irma, “¡Chávez vive...!: La sacralización del líder como estrategia en el discurso político venezolano”, *Boletín de Lingüística*, Caracas, vol. XXV, núm. 39-40, enero-diciembre de 2013, pp. 7-35.

⁵⁶ *Cfr.* Salmorán, Guadalupe, “Bolivia, Ecuador y Venezuela: ¿un nuevo constitucionalismo latinoamericano o nuevas autocracias plebiscitarias?”, *Diritto e Questioni Pubbliche*, núm. 16/2, 2016, p. 140.

particular, las disposiciones de las Constituciones del NCL pueden resultar problemáticas, ya que exacerban las tensiones entre las libertades individuales, los derechos colectivos y la promoción de los sentimientos y valores religiosos de la población. Lo anterior da lugar a una laicidad incompleta, que si bien no otorga un reconocimiento privilegiado a alguna confesión en particular, se decanta por una visión religiosa de las relaciones sociales, lo cual resulta gravoso para las personas que no comparten la idiosincrasia de la mayoría.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ Muro, Alejandra y CHUMACEIRO ARREAZA, Irma, “¡Chávez vive...!: La sacralización del líder como estrategia en el discurso político venezolano”, *Boletín de Lingüística*, Caracas, vol. XXV, núm. 39-40, 2013.
- ARLETTAZ, Fernando, “Matrimonio homosexual y secularización”, en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Colección cultura laica*, núm.1, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- ARLETTAZ, Fernando, *Religión, libertades y Estado. Un estudio a la luz del Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Barcelona, Icaria, 2014.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BAUBÉROT, Jean, *Les 7 laïcités françaises*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l’homme, 2015.
- BLANCARTE, Roberto, “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”, *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000.
- CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- GARGARELLA, Roberto, “Nuevo constitucionalismo latinoamericano y derechos indígenas. Una breve introducción”, *Boletín Onteaiken*, Buenos Aires, núm. 15, mayo de 2013. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin15/2-1.pdf>.
- HUACO PALOMINO, Marco Antonio, “Relaciones Estado-Iglesia en Perú: entre el Estado pluriconfesional y el Estado laico”, en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.

- LACORNE, Denis, “Une laïcité à l’américaine”, *Etudes*, núm. 10, París, 2008. Disponible en: <http://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-297.htm>.
- LEMAITRE RIPOLL, Julieta, “Laicidad y resistencia”, *Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”*. Para entender y pensar la laicidad, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- PATIÑO REYES, Alberto, *Libertad religiosa y principio de separación en Hispanoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011.
- RIVERA CASTRO, Faviola, “Laicidad y liberalismo”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo*. Para entender y pensar la laicidad, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- RIVERO, Jean, “La notion juridique de laïcité”, *Dalloz*, París, XXXIII, Chronique, 1949.
- ROJAS GONZÁLEZ, Cristian, “La persistencia del lenguaje religioso en el discurso político. El caso de Hugo Chávez”, *Civilizar*, Colombia, enero-junio de 2012.
- SALAZAR UGARTE, Pedro *et al.*, *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, “El nuevo constitucionalismo latinoamericano (Una perspectiva crítica)” en GONZÁLEZ PÉREZ, Luis Raúl y VALADÉS, Diego (coords.), *El constitucionalismo contemporáneo. Homenaje a Jorge Carpizo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, “La laicidad: antídoto contra la discriminación”, *Cuadernos de la Igualdad*, núm. 8, México, Conapred, 2007.
- SALMORÁN, Guadalupe, “Bolivia, Ecuador y Venezuela: ¿un nuevo constitucionalismo latinoamericano o nuevas autocracias plebiscitarias?”, *Diritto e Questioni Pubbliche*, vol. 16, núm. 2, 2016.
- TAYLOR, Charles, “Laicismo y multiculturalismo”, *Valores y ética para el siglo XXI*, Madrid, Fundación BBVA, 2012. Disponible en: https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2013/10/Valores-y-Ética-para-el-siglo-XXI_BBVA.pdf.
- UPRIMNY, Rodrigo, “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos”, en RODRÍGUEZ GARAVITO, César, (coord.), *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

- VALADÉS, Diego, “Visión panorámica del constitucionalismo en el siglo XX”, *Cuadernos de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México*, núm. 3, México, UNAM, 2016.
- VALDÉS-VILLARREAL, Margarita M., “Argumentación sobre el concepto de persona”, en ENRÍQUEZ, Lourdes y ANDA, Claudia de (coord.), *Despenalización del aborto en la Ciudad de México. Argumentos para la reflexión*, México, UNAM, 2009.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, “Democracia y laicidad activa”, *Colección de cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- VIGIANO PASTOR, Roberto y MARTÍNEZ DALMAU, Rubén, “Fundamentos teóricos y prácticos del nuevo constitucionalismo latinoamericano”, *Gaceta Constitucional*, núm. 48, Perú, 2011.
- WENCES SINTÓN, María Isabel, “Cuatro lecciones de la Comisión Bouchard-Taylor. Acomodos razonables, pluralismo integrador, laicidad abierta y participación ciudadana en Quebec”, en CHAVES GIRALDO, Pedro; PRIETO DEL CAMPO, Carlos y RAMÍREZ GALLEGOS, René (eds.), *Crisis del capitalismo neoliberal, poder constituyente y democracia real*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013.
- WEST, Cornel, *The American Evasion of Philosophy*, Wisconsin, The University of Wisconsin, 1989.
- ZANONE, Valerio, “Laicismo”, en BOBBIO, Norberto y MATTEUCCI, Nicola (dirs.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1991.

CAPÍTULO QUINTO

SECULARISMO, VISIBILIDADES Y RETOS PARA LA DISCUSIÓN: UNA MIRADA BRASILEÑA SOBRE LAS DISCUSIONES CONTRAHEGEMÓNICAS

César Augusto BALDI*

SUMARIO: I. *Una introducción sobre secularismo, religión y derechos de las mujeres.* II. *Sayyid y la política del secularismo.* III. *Nelson Maldonado-Torres, postsecular y poscolonial.* IV. *Joan Scott y el sexularismo.* V. *Repensar el secularismo político.* VI. *Bibliografía.*

I. UNA INTRODUCCIÓN SOBRE SECULARISMO, RELIGIÓN Y DERECHOS DE LAS MUJERES

De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, existen fuertes tensiones con respecto a la cuestión de los derechos humanos.¹ Una de ellas es la discrepancia entre lo sagrado y lo profano, lo secular y lo religioso, la trascendencia y la inmanencia; quizá justamente por la asociación de los derechos humanos con el secularismo.

Lo anterior porque, en primer lugar, la modernidad occidental que trasladó lo religioso hacia el ámbito del espacio privado, mediante la separación entre el poder de la Iglesia y el poder del Estado, legitimó las prácticas coloniales con matices religiosos. Por ejemplo, los estudios sobre el *sati* indio (inmolación de las viudas) muestran, como lo señaló Lata Mani, la aplicación

* Integrante del Núcleo de Derechos Humanos y Paz, Universidad de Brasilia.

¹ Santos, Boaventura de Sousa, “Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais”, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, vol. 15, núm. 64, enero-febrero de 2007, pp. 313-337.

selectiva de la tradición.² Asimismo, los debates coloniales sobre la posición de la mujer y su bienestar nunca giraron en torno a los derechos de las mujeres, sino sobre qué entidad legal o patriarcal ejercería autoridad sobre ellas. Por esto, Mani afirma que se trataba de un discurso de salvación, una recuperación de la autenticidad y de la pureza, una protección vigorosa de los aspectos débiles y subordinados de la cultura, contra su manipulación corrupta por los fuertes y dominantes, de forma que resulta demasiado cómoda la visión de que la colonización trajo consigo una reevaluación más positiva de los derechos de las mujeres.³

En segundo lugar, porque se procuró ocultar las raíces no seculares de la fundamentación de los derechos humanos. Se invisibilizó, de esta manera, que algunos conceptos de poder del Estado no eran más que versiones seculares de conceptos teológicos. Como sustentó Carl Schmitt:

Todos los conceptos concisos de la Teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados. No solamente de acuerdo con su desarrollo histórico, porque esto fue transferido de la teología para la teoría del Estado, a la misma medida que el Dios omnipotente se ha convertido en legislador omnipotente, sino también, en su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de esos conceptos.⁴

De ahí que el espacio privado se tornó siempre más refractario a la civilidad y la discusión de los derechos humanos: la estabilización de la religión fue el correlato de la estabilización, por vía de la religión, de las opresiones y de los miedos del espacio privado.⁵ No sería otro el motivo para que la violencia doméstica no fuera vista como una violación de los derechos humanos, porque ocurría en el espacio de la privacidad.

La politización del espacio privado —por parte de los movimientos feministas, de *gays*, lesbianas, transgéneros y *queer*— revela las invisibilidades de los sufrimientos de las mujeres, abre la discusión pública sobre asuntos confinados en la privacidad al paso que la crisis del Estado social (donde lo existió) acaba por permitir el resurgimiento de lo religioso como espacio de manifestación política, tal como se ve con los fundamentalismos de las tres

² Mani, Lata, “Tradiciones en discordia: el debate sobre la Sati en India colonial”, *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113448/mani.pdf>.

³ *Idem*.

⁴ Schmitt, Carl, *Teología política*, Belo Horizonte, Del Rey, 2006, p. 35.

⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 331.

religiones monoteístas, el surgimiento de la derecha religiosa cristiana en Estados Unidos y las bancadas evangélicas en Brasil.

Las relaciones son complejas y es cada vez más difícil defender el retorno de lo religioso al espacio privado (manteniendo las opresiones y tornando invisibles las luchas), en cuanto se mantiene la esquizofrénica distinción entre lo público y lo privado. Por ejemplo, la discusión sobre el velo en Francia, con la óptica de la laicidad, volvió a poner a las mujeres en el espacio privado con el pretexto de defenderlas; sin embargo, si el velo es signo de opresión, ¿por qué se lo tendría que quitar solamente en público y conservarlo en privado? Si es así, ¿por qué no vemos la politización de la discusión por parte de las mujeres? ¿Por qué, entonces, las mujeres no tienen voz para sus derechos, los cuales son reclamados por sus defensores?

La relación entre justicia de género, religión y ley/derecho debe ser explorada con mayor profundidad, de manera que se puedan desarrollar formas más creativas de garantizar la justicia de género, en circunstancias profundamente coercitivas. Por ejemplo, en Asia meridional, religión y género están muy unidos y cualquier compromiso con la justicia de género necesariamente también debe incluir un abordaje de la identidad religiosa. Al respecto, Ratna Kapur defiende que:

Los abogados de derechos humanos en particular son muy insistentes en que la religión no tenga ningún papel en la esfera pública, y que las leyes deben basarse en conceptos puramente seculares... El problema con una posición secular formal es que nunca interactúa con el dominio religioso. Por tanto, no aborda las formas como la religión media en el acceso a los derechos de las mujeres, ni cómo define o puede ser parte integral de su vida diaria. Esta posición secular puede arrinconar a las mujeres a elegir entre sus derechos de igualdad de género y los derechos a la libertad de religión.⁶

Como resalta la autora, en la justicia de género varían los enfoques con relación al rol de la ley, de la ciudadanía y de los derechos. En algunos casos se enfatiza la necesidad de una legislación proteccionista; en otros, medidas que aseguren igualdad o bien, mecanismos que desafíen los prejuicios patriarcales en los que se basan las leyes. En muchos casos, la previsión en las leyes no es la mejor defensa de los derechos, al mismo tiempo que un

⁶ Kapur, Ratna, “Desafiando al sujeto liberal: ley y justicia de género en el Asia meridional”, en Mukhopadhyay, Maitrayee y Singgh, Navsharan (eds.), *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo*, trad. de Cecilia Ávila, Ottawa, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2007, pp. 91 y ss., disponible en: <http://generomexico.colmex.mx/textos/JusticadeGeneroiudadniayDesarrollo08.pdf>.

enfoque exclusivo de género simplemente lleva a configurar los reclamos de igualdad de las mujeres en oposición a su identidad religiosa y demandas por libertad de religión.⁷

Desde esta perspectiva, la práctica hegemónica de los derechos humanos se queda aún más débil. En primer lugar, porque se basa en una secularización acrítica y no histórica, en un hecho consumado, y no como un proceso histórico inacabado y lleno de contradicciones.⁸ En segundo lugar, porque no cuestiona las raíces cristianas de las concepciones de dignidad humana que fundamentan la defensa de dichos derechos; y finalmente, porque al reducirla al espacio privado, dan a la religión la forma de un objeto de consumo, desconociendo mediaciones opresivas o transgresivas.

Dicho lo anterior, hay que poner en discusión el propio término de “secularización”. Existen dos versiones distintas de su genealogía que plantean desafíos teóricos y prácticos para esta cuestión, en especial desde la mirada de las mujeres y de los derechos humanos. Cada una de estas versiones, a pesar de surgir inicialmente en Europa, permite cuestionar el contexto latinoamericano, y en especial, el brasileño, que es el de la segunda nación con más personas negras en el mundo, después de Nigeria.

II. SAYYID Y LA POLÍTICA DEL SECULARISMO

De acuerdo con Salman Sayyid, el secularismo, como versión que clama por una separación *de facto* y *de jure* entre religión y política, constituye hoy en día uno de los grandes desafíos ante la fuerte reafirmación del islam en la esfera pública. Presentado como uno de los logros claves de las formaciones culturales occidentales, el secularismo supone beneficios de tres tipos:⁹

- 1) Epistemológicos, basados en la reivindicación de que sin el secularismo no hay progreso científico, y sin progreso científico no hay avances tecnológicos. Se trataría del cambio de una episteme centrada en Dios hacia una centrada en el hombre, tornando ilegítimas las reivindicaciones de las autoridades religiosas para controlar la producción del conocimiento. Se crean las condiciones para recha-

⁷ *Idem.*

⁸ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 336.

⁹ Sayyid, S., “Contemporary politics of secularism”, en Brahm, Geoffrey y Tariq, Moudood, *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 187 y 188.

zar reivindicaciones ontológicas fundadas en narrativas sagradas a favor de una ontología aprobada científicamente.

- 2) Cívicos, para asegurar la paz y la armonía social, y contener las pasiones religiosas, de forma que las diferencias religiosas se transformen en cuestiones de gusto individual, con poco impacto sobre la organización de la vida social en general, reduciendo invocaciones de fuerzas sobrenaturales por grupos como modo de reforzar posiciones.
- 3) Democráticos, porque la eliminación de dioses permite vaciar el espacio de poder y basarlo en la soberanía popular, la cual parece anular cualquier posibilidad para la idea de soberanía de Dios o del clero.

Según el autor, los beneficios son formulados como parte de una “narrativa del excepcionalismo occidental”, como si la falta de secularismo en el islam fuera la confirmación de su necesidad e importancia para prosperar la civilización. Desde esta perspectiva, el secularismo no es visto como una específica historia de occidente, sino como una etapa necesaria que todas las formaciones culturales deben pasar para alcanzar la modernidad.¹⁰ Si tales puntos, como el autor sostiene, son difíciles de trasladar a la genealogía del Islam,¹¹ ¿valdría la pena pensar esta dinámica para aplicarla en Brasil o América Latina? Analizaremos, entonces, estos tres puntos para dicha propuesta.

1. *En el campo epistemológico*

- 1) En primer lugar, la ausencia de una iglesia organizada para las religiones afro e indígenas dificulta la posibilidad de hacer una demarcación clara entre autoridad de religión y de ciencia, aunque en el candomblé es posible trabajar con autoridades plurales y distintas conforme cada rito específico y origen africano. En las religiones afrobrasileñas no hay sacerdotes o ministros, tampoco autoridades jerárquicas ni templos tradicionales.
- 2) En el cristianismo, la doctrina del cuerpo de Cristo, en que Dios y hombre se fusionan, puede ayudar a sostener perspectivas. Según éstas, el hombre compite con lo divino (ciencia y religión conti-

¹⁰ *Ibidem*, pp. 189 y 190.

¹¹ *Ibidem*, pp. 190-193.

nuamente colisionan), mientras que la religión afrobrasileña tiene una postura inclusiva, abierta y agregadora al considerar que todos tenemos *orixá*, todos tenemos santo protector, por lo que todos los seres humanos —sin importar su nacionalidad o proveniencia— pueden entrar en la genealogía del culto e ingresar ritualmente en la estirpe africana.¹² Siguiendo a Rita Segato, las religiones monoteístas podrían clasificarse como “religiones de superioridad moral y de monopolio de las vías de acceso al bien, mientras que las religiones afro-brasileiras y las clásicas son religiones trágicas”, que simplemente exhiben y permiten comentar las características trágicas e indecibles del destino humano sin aspirar a una rectificación.¹³

- 3) La tradición cristiana tiende a construir una visión utópica del mundo, porque la divinidad en sí misma no es una metáfora de la realidad, sino que propone la dirección moral y genera, con su mera existencia, un estado de insatisfacción, generando una tensión entre la humanidad y la divinidad que se transforma en un imperativo, la guerra entre el bien y el mal. Por lo tanto, se presenta como un espacio incompleto entre el modelo propuesto por Dios y la existencia real.¹⁴ Así las cosas, el secularismo no puede verse solamente con atención al cristianismo, porque acaba por excluir otras genealogías —en América y especialmente en Brasil—.

2. *En el campo cívico*

- 1) Los cien años de guerras religiosas entre la Reforma y Contrarreforma no tienen nada de análogo en la historia del islamismo,¹⁵ ni tampoco algo similar con las religiones afros e indígenas. Respecto

¹² Segato, Rita Laura, “Ciudadanía: ¿por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño”, en Segato, Rita Laura, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 168.

¹³ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 164.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Sayyid utiliza la expresión “Islamicate”, propuesta por Marshall Hodgson, y que, diversamente de “islamic”, hace referencia a la dimensión religiosa, aplicada a la específica cultura compartida por musulmanes y no musulmanes en la sociedad y civilización que el autor llama “Islamdom”. Desde ahí, la expresión “islámico/a”. Para “Islamicate”, véase Burke, Edmund, “Conclusion: Islamic History as World History: Marshall G. S. Hodgson and the Venture of Islam”, en Hodgson, Marshall (coord.), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 314-319.

- a las últimas, se trató de un proceso de colonización y tentativa de sumisión mientras que el conflicto en Europa era de índole interno.
- 2) Las sociedades islámicas no fueron inmunes a las guerras sectarias, pero nunca a tal grado que los musulmanes llegaran a la conclusión de que la paz cívica solamente es posible si la religión es confinada a la esfera privada.
 - 3) En Brasil, a partir de la introducción del catolicismo como religión oficial con la Constitución de 1824, se permitieron otras religiones pero solamente con su culto doméstico o particular, sin forma alguna de templo. Así pues, las religiones afros se establecieron en un ámbito doméstico, distinto de lo que sucedió en África con la creación de las casas de santo. La previsión legal, por lo tanto, cambió la arquitectura misma de la práctica religiosa.¹⁶
 - 4) En el contexto de las sociedades islámicas, el secularismo significó en muchos casos una desislamización impuesta por los regímenes coloniales, mientras que las religiones afros se mantienen con una visión tradicional de sincretismo, cambiando *orixás* por santos católicos. En este contexto, al revés de una expropiación de los símbolos negros por la sociedad brasileña, se constata una fuerte presencia africana que colonizó el espacio cultural blanco.
 - 5) La escala de violencia en países musulmanes avasallados por regímenes seculares no permite la asociación de secularismo con la paz cívica,¹⁷ y lo mismo puede decirse sobre algunos conflictos en Brasil, como la Revolta dos Malês, la guerra de los Canudos y del Contestado.¹⁸
 - 6) Existe la suposición de que la religión es más peligrosa porque su habilidad para incitar hostilidad no tiene paralelo; sin embargo, ¿por qué deberían las pasiones religiosas ser consideradas más violentas que otras pasiones? Se olvida que algunas reivindicaciones pueden tomar la forma de historia, ciencia, o de razón.¹⁹

¹⁶ Risério, Antônio, *A cidade no Brasil*, São Paulo, Editora 34, 2012, pp. 160-162.

¹⁷ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 195.

¹⁸ Nandy, Ashis, "A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa", en Baldi, César Augusto, *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, Río de Janeiro, Renovar, 2004, pp. 377-407. Obsérvese que Nandy, desde un cuadro teórico distinto, sostiene que las luchas religiosas en India no se dan "a pesar del secularismo", pero sí "en virtud del secularismo".

¹⁹ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 196. Recordar que el nazismo y el fascismo se basaban en términos seculares y se desarrollaron en el seno de la Europa cristiana.

3. *En el campo democrático*

- 1) El argumento ignora las múltiples formas en la que la soberanía popular puede ser ejercida, incluso con las teorías islámicas de vice-regio, al paso que no hay cómo trasladar la teoría del soberano, de Carl Schmitt, como quien decide la instauración del Estado de excepción (la omnipotencia y omnisciencia de Dios no permite al divino tener ninguna excepción).
- 2) De acuerdo con Sayyid, la articulación de una subjetividad global islámica contribuye a la provincialización del vocabulario final de Europa,²⁰ amenazando con revelar una hegemónica convención histórica, que es un ejercicio de colonialidad.²¹ Asimismo, el secularismo tiene historia propia en la tradición occidental, y la introducción de la división religioso-secular en la historiografía de otras sociedades solamente favorece la confirmación de la supremacía de occidente. Para Sayyid, el secularismo no es utilizado para asegurar la paz cívica o los avances epistemológicos, sino para mantener la hegemonía historiográfica occidental. Lo anterior genera la visión de los musulmanes como sujetos permanentemente transgresores, cuya esencia religiosa es constantemente minada por la tentación política, siendo la religión el signo de una episteme premoderna y apolítica.
- 3) En Brasil, lo mismo puede afirmarse en relación con las religiones afrobrasileñas e indígenas, pues son consideradas como premodernas con base en sus rituales. Por ejemplo, donde hay inmólación de animales, hay entrega de un principio fundamental para las deidades, dioses y diosas en el que toda la comunidad se fortalece en su carácter articulado y dinámico, robusteciendo las deidades que se alimentan, porque todos los seres del universo se alimentan, y todo necesita ser comido, nada puede ser desperdiciado.²² Al respecto, es útil recordar que en Brasil algunas leyes estatales exigían, para cele-

²⁰ *Ibidem*, p. 194.

²¹ Colonialidad, para el autor, no se entiende en sentido de colonialismo, sino como “lógica de gobernabilidad que no solamente lleva a cabo específicas formas de colonialismo histórico, pero continua a estructurar una jerarquía planetaria en términos de Occidente y no-Occidente (y sus varios cognados)”.

²² Flor Do Nascimento, Wanderson, “Alimentação socializante”, *Das Questões*, São Paulo, núm. 2, febrero-mayo de 2015, p. 67.

bración de los cultos afros, un examen de sanidad mental y prueba de idoneidad moral.²³

Así, al establecer la frontera entre religioso y político, el secularismo también se transforma en otro medio para vigilar la frontera entre premoderno y moderno, y entre occidental y no occidental.²⁴

III. NELSON MALDONADO-TORRES, POSTSECULAR Y POSCOLONIAL

Si Sayyid hace una genealogía que corrobora una contrahistoria musulmana con tradiciones distintas y llega a la conclusión de que el secularismo es una forma de mantener distintas fronteras como las político-religiosas, las moderno-premodernas, o la occidental-no occidental; Maldonado-Torres busca en las raíces de la historia europea secular para imaginar otra genealogía.

Partiendo de la premisa de que el secularismo se ha transformado, de muchas maneras, en la religión del mundo moderno, el autor busca en la etimología de lo secular —vivir en el siglo— el origen de una llamada para dejar el pasado atrás y conformar nuevos patrones de significado y racionalidad; es decir, una referencia temporal útil para articular la transición de un mundo premoderno (metafísico y religioso) feudal y aristocrático hacia un mundo moderno capitalista y burgués, y por tanto, la legitimación de criterios de modernidad, civilidad y racionalidad que están basados en el progreso y el desarrollo. Asimismo, parte de los reclamos del secularismo se fundan en la idea de que el futuro ya está entre nosotros, un discurso que mezcla la temporalidad y la espacialidad en modos innovadores. De esta forma, una investigación crítica del secularismo necesita comenzar por desafiar la concepción de espacio y tiempo sobre la que reposa.²⁵

Desde un cuadro de larga duración, con fincas en Wallerstein, Maldonado-Torres resalta que el secularismo no es solamente central en el liberalismo, sino también en el marxismo. A juicio del autor, el cristianismo no es meramente una religión en la primera modernidad, sino también una na-

²³ Weingartner Neto, Jayme, *Liberdade religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo crenças, cultos*, Porto Alegre, Do Advogado, 2007, p. 289.

²⁴ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 199.

²⁵ Maldonado-Torres, Nelson, “Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: from Secular Postcoloniality to Post Secular Transmodernity”, en Moraña, Mabel *et al.* (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University, 2008, pp. 360-362.

rrativa organizada que definió propósitos imperiales y que moldeó, de diferentes maneras, las instituciones y subjetividades de los pueblos colonizados.

Siendo estrechamente ligado a la colonialidad, es necesario verificar la transición del cristianismo hacia el secularismo dentro de una moldura de relaciones coloniales pues no es sorprendente que los defensores del secularismo atacaran más a la religión que a las formas de subyugación, que son constitutivas del Estado moderno, y pidieran poca apreciación para la diversidad de las vidas religiosas, particularmente las prácticas e instituciones que juegan un rol político progresista.²⁶ La primera modernidad —basada en la religión— daría lugar a la segunda, fundada en la noción de civilidad (y su racismo correlato). De ahí que el discurso del secularismo se torna necesario tanto para mantener los grupos populares a raya por medio de una clara diferenciación del espacio cívico y público o privado, como para legitimar la colonización. La colonización era justificada mediante un discurso secular, al ser los otros coloniales concebidos como primitivos y viviendo en estadias donde la religión o tradición dominaban las costumbres y formas de vida.²⁷

Bajo esta perspectiva, la defensa del secularismo transita simultáneamente con la crítica a la religión, la defensa de la emancipación de la tradición y con la continua subyugación de los pueblos colonizados bajo los auspicios de razón y civilización. Por eso surgieron las narrativas de leyenda negra, para justificar un colonialismo más severo y la Inquisición, como una forma más cruda de manifestación religiosa.

En realidad, la confrontación entre la Europa cristiana y la Europa moderna secular puede ser entendida como un evento intrainperial, inserto en la lógica del sistema mundo moderno-colonial. Así, el espacio público se va purificando de todo lo no nacional, lo no civilizado y de las intervenciones ajenas. Con su énfasis en la civilidad, transforma la estructura de la diferencia entre sagrado y profano, y lo reinserta en la lógica imperial. El espacio que se hace central y sagrado es el espacio civilizado; el espacio profano se localiza donde están los colonizados y las subjetividades racializadas, ahí la religión se vuelve el equivalente al fanatismo y a la irracionalidad, y sirve para legitimar la vigilancia, la policía, el control y la guerra. En la segunda modernidad, la religión se transforma en la más eficiente forma de subalternización de conocimientos y pueblos.²⁸

²⁶ *Ibidem*, pp. 364-366.

²⁷ *Ibidem*, p. 336.

²⁸ *Ibidem*, pp. 368 y 369.

La otra cara es la articulación jerárquica entre el cristianismo y las otras religiones. En este esquema, el cristianismo se presenta como la superación del judaísmo, el islam como la religión de la violencia y las religiones asiáticas como puramente místicas; solamente en Europa se encuentra la última y más completa expresión de lo religioso, a partir de ella, civilización propiamente racional puede emerger.²⁹ De ahí que se pueda demonizar y glorificar el cristianismo de forma simultánea; por un lado, identificándolo con una configuración de poder que inhibe la expresión completa del capitalismo, y por otro, porque solamente la cristiandad puede llevar a la formación de un mundo secular.

La batalla contra la cristiandad se transforma, al mismo tiempo, en su apología y, por tanto, en la idea de que el secularismo es un logro occidental, solamente explicado por las virtudes internas o distorsiones de la humanidad.³⁰

Parece que el intento de Maldonado-Torres está muy involucrado en la discusión intrainperial, pero no en la discusión colonial:

- 1) No muestra atención a los procesos internos de las colonias, en especial, la predominancia del catolicismo sobre otras creencias y una relación de subordinación de éstas.
- 2) No verifica la continuación de la relación entre los procesos coloniales y los procesos criollos de independencia; y a su vez, tampoco toma en cuenta que el proceso brasileño, debido a la colonización portuguesa, tiene especificidades respecto a la cuestión religiosa.
- 3) Presupone un paradigma organicista de la sociedad, asociado con el presupuesto de una totalidad históricamente homogénea, a pesar de que el orden articulado por el colonialismo no lo era. Por lo tanto, la parte colonizada no estaba, en el fondo, incluida en esta totalidad; es decir, los pueblos no occidentales y no blancos estaban incluidos sólo como exterioridad.³¹
- 4) Necesita reconocer la presencia africana, no solamente como diáspora, sino también la esclavitud y las formas de permanencia de las religiones que vinieron a América.

²⁹ *Ibidem*, p. 369.

³⁰ *Ibidem*, p. 370.

³¹ Quijano, Aníbal, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en Bonilla, Heraclio (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, FLACSO, 1992, p. 446.

- 5) Ignora que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial están involucradas en relaciones de poder y formas de explotación del trabajo.³²
- 6) La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina llevó a los intentos de construir Estados-nación a partir de la experiencia europea y como homogenización étnica o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado, lo que planteó el problema indígena y el problema negro.³³
- 7) Necesita trabajar el mestizaje, dentro del proceso colonial, como etnocidio y anulación de la memoria de lo no blanco por la vía de la fuerza, así como autoritarismo de los Estados republicanos, tanto en el campo de la cultura como de la seguridad pública. De la misma manera, la injusticia cognitiva constituye la otra cara del propio proceso de secularización, al mismo tiempo que quedan mantenidas las fronteras moderno-no moderno, occidental-no occidental.

En el campo religioso, permanece una subordinación con relación al imaginario cristiano de la primera modernidad, la gramática imperial de las dos modernidades mantiene puntos de contacto y lo religioso sólo existe en función de su otro, el secular (y en posición subalterna), porque ello se torna el equivalente del fanatismo y da irracionalidad.

Esa tradición está tan arraigada en el imaginario occidental que Habermas, al defender su posición postsecular, afirma que su pretensión de subordinar la razón religiosa a la razón pública en los procesos públicos de toma de decisiones no significa que el discurso religioso sea algo del pasado; sin embargo, considera que nuestro discurso no necesita de traducción, al contrario del discurso religioso, para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigentes por ley.³⁴

Dos observaciones al respecto: a) el discurso religioso debe estar subordinado al discurso secular, y nunca al revés, y b) solamente el discurso religioso necesita traducción, siendo las presuposiciones seculares autoevi-

³² Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World System Research*, Riverside, vol. VI, núm. 2, 2000, p. 360.

³³ Quijano, Aníbal, "Raza, «etnia» y «nación», en Mariátegui: cuestiones abiertas", en Forgues, Roland, y Mariátegui, José Carlos, *La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1993, p. 10.

³⁴ Habermas, Jürgen *et al.*, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, p. 64.

dentos. Charles Taylor, en mismo diálogo, destaca esta distinción epistémica de que la razón secular sirve como el lenguaje que todos hablan y con el que pueden argumentar y convencer, mientras que el lenguaje religioso es algo que está fuera del discurso, ya que introduce premisas que solamente pueden aceptar los creyentes. De ahí dos posibilidades: 1) la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la secular, por lo que es superflua y 2) la razón religiosa llega a conclusiones contrarias, por lo tanto, es peligrosa y superficial, y debe permanecer al margen.³⁵ Así las cosas, no hay fundamento para que la razón secular se convierta en un *esperanto* ideológico.³⁶

Para Taylor, el lenguaje oficial en las democracias pluralistas debe evitar ciertas referencias religiosas, no porque sean religiosas en sí, sino precisamente porque no son compartidas por todos. El Estado no puede ser cristiano, ni musulmán o judío, tampoco marxista, kantiano, o utilitarista. La aprobación de leyes puede reflejar convicciones de ciudadanos cristianos, musulmanes, judíos, etcétera, pero las decisiones no pueden configurarse de manera que se dé reconocimiento especial a alguna de estas posturas.³⁷ El autor, ante los enunciados claves de moralidad política actual, en especial los que atribuyen derechos a los seres humanos por el simple hecho de serlos, no encuentra buenas razones para considerar que el hecho de que somos agentes racionales sea un fundamento más firme y fuerte que el de estar hechos a imagen y semejanza de Dios.³⁸

Taylor aprecia que los regímenes seculares no deben ser concebidos como baluartes contra la religión,³⁹ ni establecer un fetichismo de soluciones institucionales preferidas,⁴⁰ sino cumplir tres metas complejas:⁴¹ I) nadie puede ser coaccionado en materia de religión o creencias básicas; II) debe existir igualdad entre las personas con diferentes credos o creencias básicas, de tal forma que ninguna perspectiva religiosa o cosmovisión pueda tener privilegios ni ser considerada doctrina oficial del Estado, y III) se deben escuchar todas las corrientes espirituales, las cuales puedan participar en los procesos en los que la sociedad determina qué metas proponer y cómo alcanzarlas. Obsérvese aquí que el autor procura, en tema de secularismo, rescatar los tres lemas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad.

³⁵ *Ibidem*, p. 53.

³⁶ *Ibidem*, p. 55.

³⁷ *Ibidem*, p. 53 y 54.

³⁸ *Ibidem*, pp. 57 y 58.

³⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 39 y 40.

Al contrario de la doctrina mayoritaria, que la concibe como una subespecie de la libertad de pensamiento, en Brasil, el derecho a la libertad religiosa se entiende desde la libertad de conciencia. Ello tiene la ventaja de apuntar hacia valores como la consciencia y la razón individual, en particular, garantizar el derecho de practicar una religión o no y de poder dejarla. Se presenta, asimismo, como un *cluster of rights*, con conexiones entre libertad de pensamiento, la libertad religiosa como un todo (objetivo y subjetivo), y la libertad de conciencia como matriz y puente entre ambas.⁴²

Con respecto a la igualdad, es necesario trabajar con el concepto de “igualdad extensiva” en temas de libertad religiosa y de laicidad. De acuerdo con la Corte Constitucional colombiana, los contenidos del principio de igualdad implican cuatro mandatos:⁴³ I) un mandato de trato idéntico a destinatarios que se encuentren en circunstancias idénticas; II) un mandato de trato enteramente diferenciado a destinatarios cuyas situaciones no comparten ningún elemento en común; III) un mandato de trato paritario a destinatarios cuyas situaciones presenten similitudes y diferencias, pero las similitudes sean más relevantes a pesar de las diferencias, y IV) un mandato de trato diferenciado a destinatarios que se encuentran también en una posición en parte similar y en parte diversa, pero en cuyo caso las diferencias sean más relevantes que las similitudes.

En la doctrina brasileña, Jayme Weingartner Neto ha defendido que se trata de extender a todos los grupos un derecho que ya se encuentra concretado a falta de un fundamento racional o material que determine un tratamiento diferenciado. Y resalta que, si bien la religión católica tiene un régimen más favorable, ello no impide su extensión a las religiones afrobrasileñas. Se debe considerar la situación de la confesión religiosa, orientación sexual o grupo más favorecido como una posición normal de referencia frente a la que cualquier desvío de tratamiento de las minorías, en relación a la mayoría, es concebido *a priori* como una restricción al derecho de igualdad.⁴⁴

Charles Taylor destaca también otra cuestión que ya fue objeto de análisis por parte de Talal Asad:⁴⁵ ¿acaso los conciudadanos seculares de Martin Luther King fueron incapaces de entender lo que defendía cuando abogaba

⁴² Weingartner Neto, Jayme, *op. cit.*, pp. 91-93.

⁴³ Sentencia C-624/08, Corte Constitucional de la República de Colombia, magistrado ponente Humberto Antonio Sierra Porto, 2008.

⁴⁴ Machado, Jónatas, *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva*, Coimbra, Coimbra Editora, 1996, p. 302.

⁴⁵ Asad, Talal, “Redeeming the «Human» through Human Rights”, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University, 2003, pp. 140-148.

por la igualdad en términos bíblicos? ¿Por qué, al contrario, Malcolm X que defendía la misma causa de lucha antirracista, no pudo ser entendido, aun cuando lo haya hecho en términos de derechos humanos? No necesariamente el lenguaje de derechos humanos es un *esperanto* para las luchas por la dignidad.

IV. JOAN SCOTT Y EL SEXULARISMO⁴⁶

Joan Scott destaca otras cuestiones que permanecen relativamente silenciadas en los análisis del secularismo:

- 1) En un proceso de secularización, las mujeres (como personificación del sexo) son usualmente asociadas con la religión y las creencias religiosas porque inicialmente la religiosidad femenina era vista como una fuerza que amenazaba la racionalidad de lo político. Por lo tanto, dicha religiosidad fue relegada al espacio privado (por lo tanto el espacio público es el espacio de la racionalidad).
- 2) Los procesos de ciudadanía no establecieron igualdad social y económica para la mujer (las luchas por igualdad solamente tuvieron éxito en el inicio del siglo XX).
- 3) Los poderes coloniales muchas veces justificaron sus conquistas en términos del trato a la mujer como índice de civilización.

Desde el punto de vista del género, la problemática se vuelve algo más compleja por dos motivos. Primero, porque hasta el inicio de la Revolución francesa y después de la discusión relativa al rol subordinado de la mujer, no existe la distinción entre dos sexos. El modelo científico dominante era de sexo único, según el cual la mujer era un hombre invertido e inferior: invertido porque sus órganos sexuales eran los mismos del hombre, pero estaban para dentro; e inferior porque le faltaba a la mujer la fuerza e intensidad del calor vital.⁴⁷ Serán los revolucionarios franceses quienes precisarán justificar la desigualdad en otros términos: la mujer pasa a ser mental y biológicamente inferior; y por lo tanto, imperfecta. Cada sexo tiene sus propiedades

⁴⁶ Scott, Joan W., *Sexularism*, Florencia, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture-European University Institute, 2009, disponible en: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1.

⁴⁷ Costa, Jurandir Freire, "O sexo segundo Laqueur", *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 de marzo de 2001.

y cualidades no solamente específicas, sino naturales; de otro modo, serán anormales y desviantes.⁴⁸

Segundo, porque la raza fue también colocada en el ámbito privado, dentro de categorías coloniales. No es por otro motivo que los africanos eran retratados en sus excesos (tanto las nalgas como los órganos sexuales), como forma simultánea de animalizar sus cuerpos y de vincularlos con la barbarie y la naturaleza; nunca con la cultura y la civilización, pero, al mismo tiempo, como hiper sexualizados cuando justamente existían muchos tabús sexuales.

Es también en ese contexto que debe ser leída la afirmación de Frantz Fanon: “El negro no es hombre”.⁴⁹ Por un lado, muestra que la articulación contemporánea del humano está tan plenamente racializada que ningún hombre negro puede ser cualificado como humano.⁵⁰ Por otro, se trata de una crítica de la masculinidad que sugiere que ésta y el privilegio racial refuerzan la noción de lo humano.⁵¹ La imagen, muy difundida, de la pareja ideal brasileña —hombre blanco y mujer mulata— es una forma más de asociar masculinidad con la raza blanca y la construcción de la nación como productos de relaciones heterosexuales.⁵²

También es interesante observar la ausencia de la discusión en Brasil sobre la nana negra. Esta temática propone una distinción entre maternidad de hecho y de derecho, y que ya aparece en las religiones afrobrasileñas con los mitos de *Iemanjá* y *Oxum*. La auténtica vocación materna de *Oxum*, proveedora y caritativa, que es la verdadera madre, la que cría, que se ocupa, que vela por la necesidad de los otros; y la maternidad puramente formal, burocrática, institucional, de *Iemanjá*, que cuestiona los temas de raza y género. Rita Segato resalta también que las tradiciones afrobrasileñas constituyen un importante nicho de preservación y creatividad cultural, porque se inscriben en un código africano monumental que contiene la experiencia y las estrategias étnicas acumuladas de los afrobrasileños como parte de una nación, y que registra su persecución y propio lugar en el escenario nacional, hablando, desde un lenguaje metafórico propio, no sólo de religión,

⁴⁸ Véase sobre heterosexualidad compulsoria Rich, Adrienne, “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”, trad. de Carlos Guilherme do Valle, *Bagoas*, vol. 4, núm. 5, 2010, pp. 17-44, disponible en: http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf.

⁴⁹ Fanon, Frantz, *Peles negras, máscaras brancas*, Salvador, EDUFBA, 2008, p. 26.

⁵⁰ Butler, Judith, *Deshacer el género*, Madrid, Paidós, 2010, p. 29.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Véase Miskolci, Richard, “A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”, *Sociologias*, Porto Alegre, año 11, núm. 21, enero-junio de 2009. Consultado el 21 de mayo de 2018, disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>.

sino también acerca de las relaciones entre los negros y el Estado blanco por medio de un repertorio bastante estable de imágenes.⁵³

También la penalización de la sodomía en la legislación india, recientemente rechazada por el Tribunal Superior de Delhi, era una ley con especificidad cultural, surgida en la Inglaterra victoriana y trasladada a las colonias a través del mecanismo del imperio. Buscaba reforzar la visión de que los indios y los súbditos coloniales eran sexualmente pervertidos e incivilizados, y por lo tanto no merecedores de la libertad.⁵⁴ Algo similar pasó en la Inquisición en Brasil, todavía remanente en el Código Penal Militar. Vale decir que “la sexualización de la raza es la otra cara de la racialización del sexo”.⁵⁵

Hay que tener en cuenta, además, que la raza no es una realidad biológica ni una categoría sociológica, sino una lectura históricamente informada de una multiplicidad de signos, en parte biológicos, en parte derivados del arraigo de los sujetos en paisajes atravesados por una historia. Por lo tanto, es necesario aceptar la variabilidad de la lectura racial, el carácter variable de los trazos que constituyen la raza a medida que mudamos de contexto. Así considerada, si bien es cierto que la raza tiene un momento inicial en la colonia, también es menester señalar que cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve un canon invisible, incluso innombrable.⁵⁶ Por otro lado, muchas feministas chicanas trabajan con la necesidad de presentar imágenes del ser humano más allá de las divisiones mente-cuerpo, secular-religioso y moderno-no moderno para mostrar que las críticas del imperialismo están dominadas por discursos masculinos. Por esos motivos, a juicio de Joan Scott, no es claro que el secularismo sea una explicación histórica suficiente para las alegadas más abiertas y flexibles respecto de las relaciones entre los sexos.

Rita Segato señala, una vez más, que, al contrario de la religión cristiana que trabaja con la idea de culpa, los cultos afrobrasileños liberan las categorías de etnia, de parentesco, de personalidad, de género y de sexualidad de las determinaciones vinculadas con la ideología dominante de la sociedad brasileña:⁵⁷

⁵³ Segato, Rita Laura, “La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación”, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 117 y 118.

⁵⁴ Kapur, Ratna, “Uma correção de visão”, *Estado de Direito*, núm. 29, 2011, pp. 4 y 5.

⁵⁵ Puar, Jasbir, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham-Londres, Duke University, 2007.

⁵⁶ Segato, Rita Laura, “Los cauces profundos...”, *cit.*, pp. 231 y 232.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 169 y 170.

- 1) La práctica de atribuir santos-hombre y santos-mujer, indistintamente, a hombres y mujeres como tipo de personalidad;
- 2) El tratamiento dado por los mitos a los papeles femeninos y masculinos de los orixás que son parte del panteón, con la presencia, incluso, de divinidad andrógina;
- 3) La visión crítica de los miembros sobre los derechos resultantes de la maternidad de sangre o biogenética;
- 4) El carácter andrógino, indiferenciado, del papel social (no ritual) de los sacerdotes, padres y madres de santos, equivalente e intercambiable de las funciones de miembros masculinos y femeninos de la comunidad;
- 5) La habitual bisexualidad de los miembros o, por lo menos, su apertura y tolerancia a la posibilidad de conductas bisexuales, que resulta en el carácter fluido del género del objeto preferencial;
- 6) La relevancia dada a las formas de parentesco ficticio, ya sea en la práctica generalizada de dar y adoptar niños, como en la absoluta preeminencia atribuida después de la iniciación a la familia del santo;
- 7) La preeminencia de la familia ficticia, de culto, sobre el parentesco originario, desarrolla una concepción no racista y no esencialista de lo étnico, ya que los blancos y los negros tienen igual acceso a los bienes y saberes de la tradición africana, y
- 8) Estos conceptos elaboran una historia de separación que comienza con la venta de hijos despojados de sus madres durante la esclavitud y tiene continuidad en las migraciones internas, como desmembramiento familiar y reagrupamiento en redes solidarias sustitutivas.⁵⁸

Lo anterior pone en tela de juicio la concepción del secularismo como separación de las iglesias y el Estado, al no incluir las religiones afrobrasileñas. También cuestiona cómo la intolerancia religiosa de los evangélicos respecto de estas religiones tiene una connotación neocolonial. Al respecto, Maldonado-Torres habla de la necesidad de una descolonización epistémica que procure alternativas a formas de vida y producción capitalistas, y de una pluralización de modos de pensamiento, siendo las culturas y las religiones repositorios de conocimientos y fuentes de teoría (el islam es, por ejemplo, una epistemología cultural). Asimismo, es necesario reconocer y

⁵⁸ *Ibidem*, p. 170.

captar recursos epistémicos de filosofías no europeas⁵⁹ que sean críticas y que ofrezcan alternativas a la modernidad: la crítica debe ser pluritópica y diversal, no monotópica y universal.⁶⁰ Desde ahí, las observaciones que presentan las religiones afrobrasileñas o indígenas como atrasadas deben verse como racismo epistémico.

V. REPENSAR EL SECULARISMO POLÍTICO

Las genealogías de Sayyid y Maldonado-Torres permiten verificar cómo las formas y las fronteras entre lo sagrado y lo profano fueron duplicadas como moderno y no moderno, occidental y no occidental, y cómo la ecuación de la tensión se va transformando (lo que era sagrado pasa a ser profano y viceversa) bajo la manutención de premisas imperiales y coloniales.

Para ambos, el problema no es tanto que el secularismo sea una invención europea, sino que mantiene una hegemonía epistémica occidental, alejando otras. El secularismo es, en realidad, el otro de lo religioso. Es por ello que Talal Asad afirma que el secularismo intenta frenar los excesos inhumanos de lo que identifica como religión, pero permite otras crueldades que pueden ser justificadas por un cálculo secular de utilidad social y un sueño secular de felicidad (la trata de esclavos, el sistema carcelario de los EE. UU., el tratamiento de los solicitantes de asilo en Europa, etcétera). No hay porque afirmar que la secularización nunca ocurrió totalmente en occidente, pues existen respuestas diferentes históricamente cargadas para la amenaza de la religión a la libertad política y al progreso. Al contrario, se trata de un proceso, y no de un estado final completo, tal proceso puede tomar diferentes formas de acuerdo como occidente se ve a sí mismo.⁶¹

La definición operacional de Saba Mahmood parece ser la más acertada: la solución política ofrecida por la doctrina del secularismo no reside tanto en la separación entre el Estado y la religión, ni tampoco en garantizar la libertad de religión, sino en la forma de subjetividad que una cultura secular autoriza las prácticas que rescata como verdaderas, y la particular relación a la historia que receta.⁶² Asimismo, el problema central no es tanto la neutralización del espacio político respecto a la religión, sino la producción de una

⁵⁹ Maldonado-Torres, Nelson, *op. cit.*, pp. 379 y 380.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 381.

⁶¹ Asad, Talal, *op. cit.*, pp. 210, 211 y 217.

⁶² Mahmood, Saba, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation", *Public Culture*, Durham, vol. 18, núm. 2, 2006, p. 328.

forma particular del sujeto religioso, compatible con la racionalidad y el ejercicio de las reglas políticas liberales;⁶³ esto es, su aspecto normativo.

Las observaciones acríicas que según la religión deben ser un tema privado en las sociedades modernas olvidan que la ideología secular no es indiferente a la conducta que las personas tienen social y públicamente. Las normas seculares dictan cuándo y cómo la afiliación religiosa debe expresarse en la vida pública. Solamente desde esta perspectiva es posible comprender la ansiedad que provoca el velo en Francia, Turquía, Holanda, Egipto e Inglaterra.⁶⁴

Las relaciones entre público y privado, y asimismo entre secular y profano, se tornan por lo tanto extremadamente complejas. Como resaltan Saba Mahmood y Charles Hirschkind,⁶⁵ las sociedades liberales toleran solamente algunas expresiones de fe personal —y otras no— y deciden las que deben ser relegadas a la esfera de lo personal. Por ejemplo, en la Tercera República francesa, la adopción de la educación secular obligatoria para niños entre seis y trece años de edad, en 1882, para la formación de futuros ciudadanos capaces de participar en una opinión pública responsable, ocurre simultáneamente con el proceso de extensión colonial —Túnez en 1881 y Marruecos en 1907—. El Decreto Crémieux (1870), amparado por el régimen de *laïcité* (1905), reconocía a los judíos de las colonias como ciudadanos mientras que a los musulmanes no.⁶⁶ En Brasil, la educación de los indígenas como de los africanos, pasó también por procesos coloniales de formación de ciudadanos, con referencia a la nación blanca o blanqueada, como si fuera europea.

Por tales motivos Judith Butler, irónicamente, afirma que si admitimos que la religión pertenece a la esfera privada tenemos que preguntarnos qué religión fue relegada a la esfera privada y de ser el caso, cuál circula por la esfera pública sin ser cuestionada. Se distingue, de esta manera, entre religiones —en plural— legítimas e ilegítimas, ordenando la distinción entre público y privado. La vida pública, en este sentido, sería la reafirmación de una tradición religiosa predominante como la secular, de tal forma que algunas religiones no sólo están dentro de la esfera pública, sino que contribuyen a fijar los criterios que delimitan lo público y lo privado.⁶⁷

⁶³ *Ibidem*, p. 344.

⁶⁴ Mahmood, Saba, “Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror”, en Scott, Joan W., *Women’s Studies on the Edge*, Durham-Londres, Duke University, 2008, p. 170.

⁶⁵ Mahmood, Saba y Hirschkind, Charles, “Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency”, *Anthropological Quarterly*, Whashington D.C., vol. 75, núm. 2, 2002, p. 351.

⁶⁶ Asad, Talal, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁷ Butler, Judith, *op. cit.*, pp. 69 y 70.

En sus nuevos aportes, Saba Mahmood ha señalado que mediante el derecho a la libertad religiosa el Estado introduce argumentos y reclamos sobre lo que es esencial en el ámbito de la creencia religiosa o no (por ejemplo, el velo como parte del islam o simplemente como símbolo cultural), lo que a su vez constituye una violación a su reivindicación de neutralidad en esa materia.⁶⁸ Para la autora, más que una corrupción del derecho a la libertad religiosa, se trata de una antinomia interna a la arquitectura conceptual del derecho mismo. Así las cosas, el derecho a la libertad religiosa no es simplemente un instrumento legal que protege la santidad de la creencia religiosa, sino también una técnica de gobernanza moderna que asegura el derecho soberano del Estado de regular todos los ámbitos de la vida social, entre ellos, la religión. Por lo mismo, el secularismo no significa simplemente el principio de neutralidad estatal con relación a la religión, sino la prerrogativa soberana del Estado de regular la vida religiosa mediante una variedad de prácticas disciplinarias que son tanto políticas como éticas.⁶⁹

De esta manera, el concepto legal de orden público acaba por privilegiar las creencias, valores y prácticas de la tradición religiosa mayoritaria. Desde este punto de vista, la intolerancia religiosa no puede ser entendida simplemente como un producto de valores sociales, religiosos y culturales, sino que opera en el moderno poder secular generando nuevas formas de prejuicios religiosos y realzando otros antiguos.⁷⁰ Al respecto, Saba Mahmood resalta que, en la decisión del *caso Lautsi vs. Italy* de 2011, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos afirmó que en la realidad social presente, el crucifijo no debería ser visto solamente como un símbolo de desarrollo histórico y social, o como un signo de identidad del pueblo, sino como el símbolo de un sistema de valores como libertad, igualdad, dignidad humana y tolerancia religiosa, de acuerdo con la naturaleza secular del Estado. De esta forma, el cristianismo no solamente torna posible el secularismo, sino también es la única religión capaz de trascender su propia historicidad, presentándose como un modelo universal de gobernanza secular. El secularismo como principio debe ser visto menos como una separación de religión en relación a la política (como muchas veces se asume) y mucho más como una regulación de la religión mediante el Estado y las instituciones cívicas que constantemente mezclan religión y política.

⁶⁸ Mahmood, Saba y Hirschkind, Charles, *op. cit.*

⁶⁹ Mahmood, Saba, "Can Secularism Be Other-Wise?", en Warner, M. *et al.*, *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, pp. 282-299.

⁷⁰ Mahmood, Saba y Danchin, Peter G., "Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom", *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, núm. 1, 2014, p. 130.

Desde la mirada propuesta en Brasil resultaría distinto pensar sobre la presencia del crucifijo o no en los tribunales o en las escuelas si se tuvieran en cuenta las religiones afrobrasileñas, donde el *orixá* de la justicia es *Xangô*. ¿Sería violatorio al principio de laicidad la copresencia de los dos símbolos en un mismo espacio? ¿Sería posible pensar en una laicidad que resultara en multiplicidades de manifestaciones religiosas en el espacio público? ¿Sería una concepción no colonial de las representaciones religiosas, a partir de América Latina, sin la preeminencia de la religión cristiana, en sus múltiples connotaciones?

Quizá podría pensarse en una concepción colonial de América Latina para el tema de secularismo y religión, pero desde estas distintas miradas, es posible retener como principales los siguientes puntos:

- 1) El proceso de secularización implicó el desprecio por los conocimientos de las mujeres y de las religiones, al tiempo que procuró borrar marcas de un racismo epistémico.
- 2) No hay vinculación automática e inmediata entre secularismo y derechos de las mujeres, ni tampoco entre secularismo y derechos humanos.
- 3) El privilegio de la razón secular subordinó el lenguaje religioso;
- 4) El espacio público fue construido como el ámbito de la racionalidad, de la civilización y de la normalidad (incluso sexual), mientras que el espacio doméstico fue visto como incivilizado/bárbaro, irracional/religioso y anormal.
- 5) La decisión sobre lo que es público y privado, y por lo tanto, religioso y profano es, fundamentalmente, una decisión pública, a partir de determinadas normatividades que establecen lo que es aceptable, rechazable o tolerable.
- 6) Si por un lado la comprensión del mundo excede mucho la comprensión occidental del mundo, por el otro, la propia modernidad occidental tiene una comprensión limitada de sí misma y de sus premisas, como sostiene Boaventura Santos.
- 7) Las religiones afrobrasileñas e indígenas cuestionan las genealogías del secularismo, tradicionalmente vistas desde Europa como separación entre iglesias y Estado.
- 8) Las concepciones sobre sexualidad, raza y parentesco de las religiones afrobrasileñas, cuestionan las concepciones hegemónicas de

la religión cristiana y demuestran cómo el tema del secularismo, en América Latina, invisibiliza otras concepciones.

- 9) Las religiones afrobrasileñas cuestionan la centralidad de símbolos cristianos, ofreciendo quizá la posibilidad de repensar concepciones de laicidad y presencia de símbolos plurales en espacios públicos.
- 10) Las religiones afrobrasileñas, por sus temas de sexualidad, religión y género están arrinconadas por parte de las tradiciones evangélicas del cristianismo y, quizá, la ofensiva sea una versión moderna de colonialismo.
- 11) Lo que muchas veces se trata como intolerancia religiosa debería ser visto como un evidente racismo epistémico.

Colonialidad, sexismo y racismo forman parte de la otra cara del proceso de secularismo. No se debe olvidar que no hay modernidad sin colonialidad, como destaca Mignolo, aun cuando existen libros sobre colonialismo y otros sobre modernidad consideradas como entidades separadas y que no están relacionadas ni tampoco tiene contacto, incluso cuando se afirma que la modernidad es una cuestión interna occidental, y la colonialidad algo que ocurre fuera de Europa. La enseñanza de historia afro y afrobrasileña quizá podría contener las actuales concepciones hegemónicas.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal, “Redeeming the «Human» through Human Rights”, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University, 2003.
- ASAD, Talal, “Reflections on Secularism and the Public Sphere”, *Items and Issues*, Nueva York, vol. 5, núm. 3, 2005.
- BALDI, César Augusto, *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, Río de Janeiro, Renovar, 2004.
- BURKE, Edmund, “Conclusion: Islamic History as World History: Marshall G. S. Hodgson and the Venture of Islam”, en HODGSON, Marshall (coord.), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Madrid, Paidós, 2010.
- COSTA, Jurandir Freire, “O sexo segundo Laqueur”, *Folha de São Paulo*, 25 de marzo de 2001.

- FANON, Frantz, *Peles negras, máscaras brancas*, Salvador, EDUFBA, 2008.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson, “Alimentação socializante”, *Das Questões*, São Paulo, núm. 2, febrero-mayo de 2015.
- GIUMBELLI, Emerson, “The Problem of Secularism and Religious Regulation: Anthropological Perspectives”, *Advances in Research: Religion and Society*, Nueva York, vol. 4, núm. 1, 2013.
- HABERMAS, Jürgen *et al.*, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- KAPUR, Ratna, “Desafiando al sujeto liberal: Ley y justicia de género en el Asia meridional”, en MUKHOPADHYAY, Maitrayee y SINGGH, Navharan (eds.), *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo*, trad. de Cecilia Ávila, Ottawa, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2007. Disponible en: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/fcheros/0000/0356/Justicia_de_g%C3%A9nero.pdf.
- KAPUR, Ratna, “Uma correção de visão”, *Estado de Direito*, núm. 29, 2011.
- MACHADO, Jónatas, *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva*, Coimbra, Coimbra Editora, 1996.
- MAHMOOD, Saba y DANCHIN, Peter G., “Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, núm. 1, 2014.
- MAHMOOD, Saba, “Can Secularism Be Other-Wise?”, en WARNER, M.; VAN ANTWERPEN, J. y CALHOUN, C., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- MAHMOOD, Saba, “Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror”, en SCOTT, Joan W., *Women’s Studies on the Edge*, Durham-Londres, Duke University, 2008.
- MAHMOOD, Saba, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation”, *Public Culture*, Durham, vol. 18, núm. 2, 2006.
- MAHMOOD, Saba, y HIRSCHKIND, Charles, “Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency”, *Anthropological Quarterly*, vol. 75, núm. 2, Whashington D.C., 2002.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, “Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: from Secular Postcoloniality to Post secular Transmodernity”, en MORAÑA, Mabel *et al.*, (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University, 2008.
- MANI, Lata, “Tradiciones en discordia: el debate sobre la Sati en India colonial”, *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/mani.rtf>.

- MIGNOLO, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signo, 2001.
- MISKOLCI, Richard, “A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”, *Sociologias*, Porto Alegre, año 11, núm. 21, enero-junio de 2009. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>.
- MORAÑA, Mabel *et al.* (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University, 2008.
- NANDY, Ashis, “A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa”, en BALDI, César Augusto, *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, Río de Janeiro, Renovar, 2004.
- PUAR, Jasbir, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham-Londres, Duke University, 2007.
- QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World System Research*, Riverside, vol. VI, núm. 2, 2000. Disponible en: <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/viewFile/228/240>.
- QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en BONILLA, Heraclio (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, FLACSO, 1992.
- QUIJANO, Aníbal, “Raza, «etnia» y «nación», en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en FORGUES, Roland, y MARIÁTEGUI, José Carlos, *La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1993.
- RICH, Adrienne, “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”, trad. de Carlos Guilherme do Valle, *Bagoas*, vol. 4, núm. 5, 2010. Disponible en: http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf.
- RISÉRIO, Antônio, *A cidade no Brasil*, São Paulo, Editora 34, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, “Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais”, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, vol. 15, núm. 64, enero-febrero de 2007.
- SAYYID, S., “Contemporary politics of secularism”, en BRAHM, Geoffrey y TARIQ, Modood (eds.), *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- SCHMITT, Carl, *Teología política*, Belo Horizonte, Del Rey, 2006.
- SCOTT, Joan W., *Sexularism*, Florencia, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture-European University Institute, 2009. Disponible en: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1.

- SEGATO, Rita Laura, “Ciudadanía: ¿por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño”, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- SEGATO, Rita Laura, “La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación”, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- SEGATO, Rita Laura, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- SHAIKH, Nermeen, “Talal Asad. Entrevista”, en SHAIKH, Nermeen, *The Present as History. Critical Perspectives on Global Power*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- WEINGARTNER NETO, Jayme, *Liberdade religiosa na Constituição. Fundamentalismo, pluralismo crenças, cultos*, Porto Alegre, Do Advogado, 2007.

CAPÍTULO SEXTO

LAICIDAD Y MATRIMONIO

Fernando ARLETTAZ*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Del matrimonio religioso al matrimonio civil*. III. *Del matrimonio indisoluble al divorcio*. IV. *Del matrimonio heterosexual al matrimonio homosexual*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

La historia del matrimonio en los últimos cinco siglos, al menos en Europa y América, es la de su progresiva secularización.¹ A lo largo de este tiempo, las formas jurídicas familiares se han alejado progresivamente del molde cristiano-católico que las había encuadrado, adoptando caracteres distintos de los del régimen del derecho canónico.²

A partir del siglo IV, con la transformación del cristianismo en la religión oficial del imperio romano, apareció el matrimonio justiniano, como resultado de la cristianización del matrimonio romano. Desde el siglo X, el matrimonio canónico fue el único vigente en la Europa cristiana, sometido a la legislación y jurisdicción de la Iglesia católica, con alguna intervención complementaria de la autoridad civil. A partir de ese momento, el matrimonio canónico estuvo ya doctrinariamente delineado en sus aspectos fun-

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) en la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

¹ Véase Arlettaz, Fernando, *Matrimonio homosexual y secularización*, México, UNAM, 2015; Arlettaz, Fernando, “Religión, secularización y matrimonio entre personas del mismo sexo” (ponencia), *II Semana Internacional de la Cultura Laica*, México, UNAM, 2015.

² Para la evolución histórica del matrimonio remitimos a algunas obras generales sobre la historia del matrimonio: Goody, Jack, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 2009; Ehmer, Josef, “El matrimonio”, en Kertzer, David y Barbagli, Mario, *La vida familiar en el siglo XX*, Barcelona, Paidós, 2004, t. 3, pp. 411-462; Bologne, Jean-Claude, *Histoire du mariage en occident*, París, Lattès, 1995; Beneyto Pérez, Juan, *Una historia del matrimonio*, Madrid, Eudema, 1993; Gaudemet, J., *Le mariage en Occident*, París, Les éditions du Cerf, 1987.

damentales, aunque terminó de fijarse definitivamente alrededor del siglo XIII. En muchos lugares, sin embargo, el matrimonio canónico se combinaba con la subsistencia de diversas costumbres de origen germánico.³

Una primera característica de la matriz canónica del matrimonio es su regulación de fuente religiosa. La Iglesia católica reivindicó durante siglos la potestad normativa y jurisdiccional sobre el matrimonio, e impuso una forma religiosa a la celebración del matrimonio. Una segunda característica es su naturaleza consensual-institucional. El matrimonio está basado en el consentimiento de los contrayentes: es el consentimiento de presente el que hace al matrimonio. Para el derecho canónico sólo interesa el consentimiento inicial, que además es irrevocable. Ahora bien, el consentimiento matrimonial sólo tiene eficacia como acto generador de la relación matrimonial, no funciona para regular el contenido de tal relación. Al aceptar, consensualmente, la entrada en el matrimonio, se acepta la entrada en el régimen de una institución cuyos contornos están regulados por la ley, y no por la voluntad de los contrayentes. En tercer lugar, el matrimonio canónico es monogámico, heterosexual (porque está orientado a la procreación, según se reconoce desde la doctrina jurídica medieval) e indisoluble (sólo puede ser disuelto por la muerte de uno de los cónyuges, salvo las excepciones puntuales relativas al matrimonio no consumado y al denominado “privilegio de la fe”).

Éstos son, pues, los rasgos esenciales de la matriz canónica del matrimonio, que irán mutando en el proceso de secularización. Para simplificar nuestra exposición, mostraremos la secularización del matrimonio en América Latina a partir de tres ejes fundamentales. Nos alejamos así ligeramente de la categorización hecha en los trabajos citados al principio,⁴ con la finalidad de facilitar la organización y la lectura de este texto. Los tres ejes serán: la aparición del matrimonio civil, que afecta la forma religiosa del matrimonio así como su sumisión a la normativa y jurisdicción canónicas; la introducción del divorcio, que afecta la indisolubilidad del vínculo matrimonial; y la apertura del matrimonio a las parejas homosexuales, que afecta el carácter heterosexual del matrimonio.

Algunas precisiones metodológicas resultan necesarias. En primer lugar, debemos aclarar que nuestra intención es señalar los rasgos generales de la

³ Las fuentes fundamentales de regulación del matrimonio canónico que recogen y ordenan las fuentes dispersas anteriores, son, por parte de la Iglesia católica, la *Sesión XXIV del Concilio de Trento: doctrina sobre el sacramento del matrimonio, cánones del sacramento del matrimonio y decreto Tametsi sobre la reforma del matrimonio* de 1563; el *Código de Derecho Canónico* de 1917; la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la iglesia en el mundo actual* de 1965; y el *Código de Derecho Canónico* de 1983.

⁴ Arlettaz, Fernando, *Matrimonio homosexual...*, cit.; Arlettaz, Fernando, “Religión, secularización...”, cit.

evolución del matrimonio en América Latina desde la perspectiva de la secularización y la laicidad. No haremos un abordaje completo de la historia del matrimonio en Latinoamérica, ni de la historia de la secularización o de la laicidad en esta región, tareas ambas que reclamarían un espacio mucho mayor del aquí disponible. Nos interesa señalar ciertas regularidades en los diferentes procesos nacionales que justifican, a nuestro juicio, que sea posible tratar de modo unitario la relación entre matrimonio, secularización y laicidad.

En segundo lugar, debemos insistir en el hecho de que el ámbito geográfico al que se aplica nuestro estudio es muy amplio. Esto nos obliga a seleccionar los casos nacionales que se mencionan para ejemplificar los procesos que estudiamos. Un grupo de países de la región que resultan significativos por su peso demográfico (como Brasil o México) o por las características que asume la relación entre Estado y religión (como Cuba o Uruguay) será estudiado con mayor detenimiento. Respecto de los otros países de la región se harán menciones puntuales para completar el espectro de casos.

Nuestro punto de partida será la consideración del régimen matrimonial en tiempos de la colonia española y portuguesa en América Latina. Durante la colonia, el régimen matrimonial estuvo bajo la tutela de la Iglesia católica; es decir, estuvo sometido fundamentalmente al régimen legal del Concilio de Trento. La legislación civil (como la Nueva Recopilación de Castilla y la Pragmática Real sobre Matrimonios de 1776 en las colonias españolas; o las Ordenações Filipinas en el Brasil portugués) actuaba de modo complementario a la legislación canónica. Estaba fuera de toda duda que la celebración y la regulación del matrimonio, así como la jurisdicción sobre los conflictos que se pudieran dar, era materia eclesiástica.

Sin embargo, no se debe caer en el error de creer que la estructura jurídica da cuenta de la totalidad de la vida familiar de este periodo. Algunos estudios históricos señalan el hecho de que en las ciudades del virreinato de Nueva Granada el matrimonio católico estaba extendido entre los blancos de la élite y los mestizos acomodados; pero entre los mestizos pobres, los mulatos, los negros y los indígenas, predominaban las uniones de hecho.⁵ La norma jurídica y la social no necesariamente coincidían. El matrimonio era el medio indispensable para generar hijos legítimos, asegurando así la correcta transmisión de los bienes según las reglas sucesorias. Entre las clases populares, por el contrario, no había preocupaciones sucesorias, por lo que la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos perdía buena parte de su importancia práctica (a pesar del estigma moral que seguía pesando sobre los hijos ilegítimos).

⁵ Rodríguez, Pablo, “La familia en Colombia”, en Rodríguez, Pablo (coord.), *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2004, p. 254.

El régimen matrimonial católico que constituye nuestro punto de partida se irá transformando del modo que indicamos al comienzo de esta introducción. A continuación, dedicaremos un apartado a cada una de las tres etapas de esta transformación (matrimonio civil, divorcio y matrimonio homosexual).

II. DEL MATRIMONIO RELIGIOSO AL MATRIMONIO CIVIL

Los Estados independientes latinoamericanos mantuvieron en un primer momento, y ante la ausencia de una nueva legislación al respecto, el régimen matrimonial heredado de la metrópoli. Lo anterior era el reflejo de sistemas legales en los que no tenía cabida la libertad religiosa y en los que el Estado se definía a sí mismo como católico. La ecuación cerraba perfectamente: el Estado era católico, la existencia de no católicos era jurídicamente imposible (o, en todo caso, mirada con fuerte desfavor) y la Iglesia católica conservaba el monopolio matrimonial sobre el pueblo. Así sucedió en los prime-

⁶ Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana (Constitución de Apaztzingán de 1814), artículo 1o. (la religión católica es la única que se debe profesar en el Estado). Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, artículo 3o. (la religión católica es la de la nación mexicana, y se prohíbe el ejercicio de cualquier otra). Bases y Leyes Constitucionales de la República Mexicana (Siete Leyes de 1836), primera ley, artículo 3.1 (profesar la religión de su patria es obligación del mexicano). Bases de organización política de la República Mexicana de 1843, artículo 6o. (la nación protege la religión católica, con exclusión de cualquier otra). El Acta Constitutiva y de Reformas de 1847 restableció la Constitución de 1824.

⁷ La proclama que acompaña a la Constitución Política de 1821 (Constitución de Cúcuta), establece que “lo que vuestros representantes han tenido siempre a la vista... es que las mismas leyes fuesen enteramente conformes con las máximas y los dogmas de la Religión Católica Apostólica y Romana, que todos profesamos y nos gloriamos de profesar: ella ha sido la religión de nuestros padres, y es y será la Religión del Estado”. Constitución Política de 1830, artículo 6o. (la religión católica es la de la República). Constitución del Estado de Nueva Granada de 1832, artículo 15 (es deber del gobierno proteger el ejercicio de la religión católica). Constitución de la República de Nueva Granada de 1843, artículos 15 (el gobierno protege el ejercicio de la religión católica) y 16 (la religión católica es sostenida por la República).

⁸ Constitución Federal para los Estados de Venezuela de 1811, artículo 1o. (la religión católica es la del Estado, es exclusiva y no se permite el culto público o privado de ninguna otra). La Constitución Política del Estado de Venezuela de 1819 (Constitución de Angostura) no contiene mención expresa a la cuestión religiosa. A fines de 1819 el Congreso de Angostura sanciona la Ley Fundamental de la República de Colombia, pasando el territorio de la actual Venezuela a formar parte de la Gran Colombia. La siguiente Constitución será entonces la de Cúcuta de 1821 (ver nota anterior). Venezuela se separa a partir de la Constitución del Estado de Venezuela en 1830, que, si bien no contiene mención particular de la cuestión religiosa en el articulado, llama en su preámbulo a los venezolanos a estrechar los vínculos con la religión católica. La siguiente es la Constitución de Venezuela de 1857 (Constitución

ros ensayos constitucionales en México,⁶ Colombia,⁷ Venezuela,⁸ Ecuador,⁹ Brasil,¹⁰ Perú,¹¹ Argentina,¹² Chile¹³ y Uruguay.¹⁴ Sin embargo, que el Estado fuera católico no significaba una sumisión de las nacientes repúblicas a las autoridades eclesiásticas. Al contrario, las repúblicas latinoamericanas heredaron la tradición regalista del régimen colonial, y pretendieron sujetar a la Iglesia al poder del Estado como antiguamente había estado sujeta al poder de la Corona, por medio del Patronato. El ejercicio del Patronato sería el prin-

de Monagas), artículo 4o. (el Estado protege la religión católica). La Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1858 no contiene mención expresa a la cuestión religiosa.

⁹ Las Constituciones ecuatorianas establecen la religión católica como religión de Estado, con exclusión de cualquier otra. Constitución del Estado del Ecuador de 1830, artículo 8o. Constitución de la República del Ecuador de 1835, artículo 13. Constitución Política de la República del Ecuador de 1843, artículo 6o. Constitución de la República del Ecuador de 1845, artículo 13. Constitución Política de la República del Ecuador de 1851, artículo 11. Constitución de la República del Ecuador de 1852, artículo 13. Constitución de la República de 1861, artículo 12. Constitución de 1869, artículo 9o. Constitución de la República del Ecuador de 1878, artículo 20. Constitución Política de 1884, artículo 13.

¹⁰ Constituição Política do Imperio do Brazil de 1824, artículo 5o. (la religión católica es la religión del Imperio, pero se permite el culto privado de las demás).

¹¹ Constitución Política de la República Peruana de 1823, artículos 8o. (la religión de la República es la católica) y 9o. (es obligación del Estado protegerla y de los habitantes respetarla). Constitución Política de 1826, artículo 6o. (la religión del Perú es la católica). Constitución Política de la República Peruana de 1828, artículo 3o. (la religión de la nación es la católica y no se permite el ejercicio de ninguna otra). Constitución Política de la República Peruana de 1834, artículo 2o. (la religión de la nación es la católica y no se permite el ejercicio de ninguna otra). En 1836 el mariscal Andrés de Santa Cruz estableció la Confederación Peruano-Boliviana, que comprendía los Estados de Nor-Perú, Sud-Perú y Bolivia. La Ley Fundamental de la Confederación Perú-Boliviana de 1837 estableció la religión católica como religión de la Confederación, artículo 5o. Tras la disolución de la Confederación, la Constitución de la República Peruana de 1839 (Constitución de Huancayo) mantuvo la religión católica como religión de la nación, sin permitir ninguna otra (artículo 3o.). Tras la revolución liberal de 1855, la Constitución de la República Peruana de 1856, tildada de liberal, mantuvo la católica como religión de la nación y única cuyo ejercicio público era permitido (artículo 4o.). Lo mismo en la Constitución Política del Perú de 1860, artículo 4o. y en la (en muchos aspectos liberal) Constitución Política de 1867 (artículo 4o.) que solo estuvo vigente unos pocos meses, dado que luego se restableció la Constitución de 1860. El Estatuto Provisorio de 1879 mantuvo la confesionalidad católica en su artículo 3o.

¹² Estatuto Provisional de 1815, capítulo II, artículos 1o. (la religión católica es la del Estado) y 2o. (todo hombre debe respetar su culto público). Constitución de las Provincias Unidas de Sudamérica de 1819, artículos 1o. (la religión católica es la del Estado y todos le deben respeto, sin perjuicio de las opiniones privadas) y 2o. (la infracción del artículo anterior es considerada infracción de las leyes fundamentales). Constitución de la Nación Argentina de 1826, artículo 3o. (la religión católica es la del Estado y todos le deben respeto, sin perjuicio de las opiniones privadas).

¹³ Reglamento Constitucional Provisorio de 1812, artículo 1o. (la religión católica es la de Chile). Los Reglamentos de 1811 y de 1814 no contienen mención. Constitución proviso-

principal motivo de disputa entre los Estados latinoamericanos reivindicativos y una Iglesia que argumentaba que el Patronato había sido una concesión graciosa a la Corona española y que, por ello, no era un atributo inherente a la soberanía de los nuevos Estados.¹⁵

Excepción notoria a este esquema fue Cuba ya que desde el siglo XIX el pensamiento político cubano había dominado por tendencias liberales, laicas y anticlericales, aunque no necesariamente antirreligiosas.¹⁶ Quizá en razón de que su independencia se produjo más tardíamente (1898), el Estado cubano se separó de la Iglesia prácticamente desde su nacimiento. Ya las Constituciones de la época de las guerras de independencia (denominadas Constituciones de la República en Armas) reconocían la libertad de religión y separaban la Iglesia del Estado.¹⁷

El régimen matrimonial en América Latina era, pues, el canónico. Sin embargo, al igual que había sucedido durante la colonia, el matrimonio servía para reglar las relaciones familiares y patrimoniales de las clases acomodadas. En los sectores populares, por el contrario, predominaba la unión libre.¹⁸ Los Estados recién independizados fueron adoptando sus respectivas legislaciones civiles a lo largo del siglo XIX. Paralelamente, el matrimonio civil se fue abriendo paso, ya sea bajo la fórmula del matrimonio civil exclusivo, del matrimonio civil subsidiario o del matrimonio civil facultativo (aunque esta última fórmula fue menos usual en la región).¹⁹

ria para el Estado de Chile de 1818, título II, capítulo único (la religión católica es exclusiva en Chile y no se permite ninguna otra). Constitución Política del Estado de Chile de 1822, artículo 10 (la religión del Estado es la católica, con salvedad de las opiniones privadas). Constitución Política del Estado de Chile de 1823, artículo 10 (la religión del Estado es la católica, con exclusión de cualquier otra). Constitución Política de la República de Chile de 1828, artículo 3o. (la religión católica es la de la nación, con exclusión de cualquier otra). Constitución Política de la República de Chile de 1833, artículo 5o. (la religión de la república es la católica, con exclusión de cualquier otra).

¹⁴ Constitución de la República de 1830, artículo 5o. (la religión del Estado es la católica, aunque el artículo 134 deja a salvo las acciones privadas).

¹⁵ Véase Blancarte, Roberto, “América Latina: entre pluriconfesionalidad y laicidad”, *Civitas*, núm. 11(2), 2011, pp. 182-192; Lucena Salmoral, Manuel (coord.), *Historia de Iberoamérica*, t. III, Madrid, Cátedra, 2008, p. 164.

¹⁶ Ramírez Calzadilla, Jorge, “Laïcité, liberté de religion, État laïque”, *Archives des sciences sociales des religions*, núm. 146, 2009, pp. 164-165.

¹⁷ Artículo 28 de la Constitución de Guáimaro de 1869 sobre libertad religiosa. Artículo 6o. de la Constitución de La Yaya de 1897 sobre libertad religiosa. La Constitución de Baraguá de 1878 y la Constitución de Jimaguayú de 1895 no mencionan la cuestión religiosa.

¹⁸ Dueñas, Guiomar, “Matrimonio y familia en la legislación liberal del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 29, Bogotá, 2002, p. 178.

¹⁹ En este punto, la doctrina jurídica distingue regulación y jurisdicción sobre el matrimonio, por un lado, y forma del matrimonio, por otro. En un régimen religioso exclusivo, la

El régimen del matrimonio civil y las querellas que se dieron a su alrededor estuvieron emparentados con las discusiones sobre la apertura religiosa. La posición de la Iglesia fue uno de los puntos que ahondó las diferencias entre liberales y conservadores,²⁰ aunque la discusión sobre la separación total de la Iglesia y el Estado será posterior (con algunas salvedades). La necesidad de recibir inmigración extranjera hacía evidente ya en esta época que era necesaria cierta libertad para los cultos disidentes. Así, libertad religiosa y matrimonio civil estuvieron no sólo íntimamente ligados entre sí, sino también vinculados a los debates sobre la inmigración.

La introducción del matrimonio civil era, de alguna manera, una consecuencia lógica de la libertad religiosa. En el pasado, la potestad legislativa y jurisdiccional de la Iglesia sobre el matrimonio pretendía extenderse sin distinción de personas, lo que era coherente con la concepción de una unidad político-religiosa católica: si todos los miembros de la comunidad cívica son y deben ser católicos, la Iglesia tiene potestad sobre todos los matrimonios. Contrariamente, en el contexto de una comunidad en la que conviven diferentes credos, y en la que es posible no adherirse a ningún credo en particular, resulta necesario contar con una figura secular que permita encuadrar las relaciones familiares fuera de la autoridad eclesiástica.

El matrimonio civil que se discutía en América Latina no era una invención latinoamericana. Era una invención europea y, más particularmente, protestante. De hecho, el problema de determinar si la regulación del matrimonio debía ser estatal o canónica se planteó, en un primer momento, a nivel doctrinal desde el Concilio de Trento. La formulación de la teoría de la separación entre contrato matrimonial y sacramento matrimonial dio los instrumentos teóricos al poder civil para regular la figura del matrimonio civil y, eventualmente, monopolizar dicha regulación.²¹

celebración del matrimonio está en manos de una o más confesiones religiosas, que además tienen competencia normativa y jurisdiccional sobre éste. En un régimen civil exclusivo, por el contrario, la celebración corresponde a funcionarios estatales, y la competencia normativa y jurisdiccional está en manos del Estado. Los regímenes mixtos pueden tener características diferentes según que el recurso al matrimonio civil sea subsidiario (sólo para quienes no pertenecen a ninguna confesión con competencia para celebrar el matrimonio, ya que quienes pertenecen a estas confesiones están obligados a casarse por el respectivo rito religioso) o facultativo (para todo aquél que quiera optar por el matrimonio religioso); y según que las confesiones religiosas sean competentes sólo para celebrar el matrimonio (dejando la potestad normativa y jurisdiccional en manos del Estado) o sean competentes para celebrar el matrimonio, regularlo y juzgar los eventuales conflictos a él relativos.

²⁰ Salmoral Lucena, Manuel, *op. cit.*, p. 257.

²¹ Ibán Pérez, Iván Carlos, "Sistemas matrimoniales", *Ius canonicum*, núm. 17(34), Navarra, 1977.

Para los protestantes, el matrimonio no es un sacramento, por eso su regulación y jurisdicción corresponden a las autoridades civiles. Aunque con matices entre sí, desde el siglo XVI las tradiciones luterana, calvinista y anglicana admitieron la competencia estatal para regular y juzgar en esta materia, aunque la forma de la celebración matrimonial siguiera siendo religiosa.²² El matrimonio bajo forma civil (y, obviamente, también bajo la competencia normativa y jurisdiccional de las autoridades civiles) apareció por primera vez en Holanda a fines del siglo XVI para permitir a los disidentes calvinistas celebrar su matrimonio ante el magistrado estatal. Sin embargo, el matrimonio bajo forma civil era todavía, a fines del siglo XVIII, marginal: sólo estaba presente en los Países Bajos y en Francia, para los protestantes solamente, desde 1787.

En los países católicos, en cambio, la forma de celebración, así como la regulación y jurisdicción sobre el matrimonio, siguieron siendo canónicas hasta fines del siglo XVIII o principios del XIX. El rol de Francia fue central: la Constitución de 1791 y el Código Civil napoleónico sometieron el matrimonio a la forma civil de celebración, así como a la regulación y jurisdicción civiles. Aunque la evolución fue gradual, el matrimonio civil en algunas de sus variantes ya se había impuesto de modo más o menos general a fines del siglo XIX, tanto en el mundo católico como en el protestante.

El ritmo de implantación del matrimonio civil en los países latinoamericanos fue, obviamente, el de los países católicos. Entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX tuvieron lugar en los diferentes países latinoamericanos procesos de secularización del Estado. En la medida en que estos procesos fueron, en buena parte, obra de élites liberales que promovían una transformación consciente de las instituciones en el sentido de un régimen laico, puede hablarse también de procesos de laicización.

La Iglesia detentaba importantes resortes de poder como la educación, los cementerios, los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones. Por eso no es de extrañarse que los procesos de secularización de la regulación de las relaciones de familia fueran concomitantes de otras transformaciones de la misma envergadura, en este caso, la secularización de los cementerios, del registro civil y de la educación. La secularización significó, en primer lugar, la estatalización de esas instituciones; sin embargo, la intrínseca debilidad de los recién nacidos Estados latinoamericanos frente

²² De alguna manera la evolución secularizadora se había manifestado también respecto de la forma del matrimonio, en la medida en que la bendición matrimonial era pronunciada por un ministro religioso que pertenecía a una iglesia que asumía el carácter de iglesia nacional. En efecto, este ministro religioso era, de algún modo, también un representante del Estado.

a una Iglesia plurisecular y con una maquinaria bien aceiteada hizo que la secularización no sólo estuviera marcada por idas y vueltas recurrentes, sino también que las soluciones adoptadas debieran ser validadas en muchos casos por acuerdos con las jerarquías eclesiásticas.

La fuerte impregnación social de la Iglesia católica explica también que, en muchos lugares, la celebración civil del matrimonio haya tenido dificultades para imponerse. Por ejemplo, respecto del caso colombiano se ha señalado que incluso luego de la aprobación del matrimonio civil se siguieron celebrando matrimonios canónicos, de modo que aquél no pasó de ser un intento fallido de secularización de la vida cotidiana.²³ Debe recordarse, como ya se dijo más arriba, que la celebración del matrimonio (religioso o civil) era una práctica propia de las clases altas.

La introducción del matrimonio civil en América Latina fue obra de élites políticas liberales comprometidas con la modernización de los Estados recientemente constituidos. Dos momentos pueden distinguirse: un fugaz intento de secularizar el matrimonio alrededor de los años treinta del siglo XIX y una oleada reformista anticlerical entre mediados del mismo siglo y principios del XX. Sin embargo, el matrimonio civil tardó en imponerse de modo definitivo, y muchos de los países que lo instauraron tempranamente desistieron luego de su apuesta.

El primer momento transformador correspondió a tempranos y breves triunfos liberales. En México, en 1833, el vicepresidente Gómez Farías intentó poner en práctica un programa liberal que incluía el matrimonio civil, sin conseguirlo. La caída de Gómez Farías demostró la dificultad de pasar del antiguo régimen a uno de Estado liberal.²⁴ El primer país latinoamericano en implantar el matrimonio civil fue Guatemala, que lo hizo en 1830; sin embargo, la duración de este régimen fue muy breve. Entre 1829 y 1839 se aprobaron en El Salvador reformas que incluyeron el matrimonio civil y el divorcio, en conjunto con la libertad religiosa, aunque fueron dejadas sin efecto en 1839.^o

El segundo momento reformista se dio entre mediados del siglo XIX y principios del XX. Es ésta la época del predominio del laicismo combativo y anticlerical, que tiene su apogeo entre 1880 y 1930. Ciertos ideales de libertad se unían a la necesidad de promover la circulación de la riqueza

²³ Aristizábal, Magnolia, “La efímera existencia del matrimonio civil en el siglo XIX”, *Madre y esposa: silencio y virtud. Ideal de formación de las mujeres en la provincia de Bogotá, 1848-1868* (tesis doctoral), UPN, 2007, p. 182, disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/mayo2012/matrimonio-civil-en-el-sigloXIX>.

²⁴ Hamnet, Brian, “El liberalismo en la Reforma mexicana 1855-1876”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Las Leyes de Reforma y el Estado laico. Importancia histórica y validez contemporánea*, México, El Colegio de México, 2013, p. 69.

(eliminando o limitando los bienes de manos muertas, es decir, eclesiásticos), a la convicción de que el poder político no podía compartirse, y a un anticlericalismo militante de inspiración positivista.²⁵

Cabe aquí citar el caso de Colombia. Los liberales (muchos de ellos de inspiración benthamiana) accedieron al poder en 1851, en un contexto de fuerte enfrentamiento con los sectores conservadores. Durante la presidencia de José María Obando, la ley del 20 de junio de 1853 no sólo introdujo el matrimonio civil exclusivo en la legislación colombiana, sino que incluso reconoció el divorcio (del que hablamos en el apartado siguiente). La ley fue sancionada inmediatamente después de la Constitución de 1853, la cual reconocía la libertad de cultos, y de la ley de separación entre la Iglesia y el Estado.²⁶ Más tarde vendrían otras medidas laicas, como las desamortizaciones en las que se dejaría sentir la influencia de la experiencia mexicana.²⁷ Pero la experiencia del matrimonio civil exclusivo duró poco tiempo ya que la ley del 8 de abril de 1856 estableció la dualidad matrimonial, de manera que el matrimonio podría celebrarse, a opción de los contrayentes, ante un juez o por el rito religioso respectivo, aunque este último debía registrarse ante notario una vez celebrado. También se hizo desaparecer la figura del divorcio vincular. Con la conformación del Estado federal, en 1863, cada estado soberano dictó su propio régimen de matrimonio, variando entre el sistema religioso y el puramente civil según la relación de fuerzas en cada caso entre liberales y clericales.²⁸ El Código Civil unificado de 1873, inspirado en el de Andrés Bello para Chile y aprobado por la Ley 57 del 15 del abril de 1887, mantuvo la regulación del matrimonio civil. Sin embargo, esa regulación se volvió puramente marginal. El concordato de ese mismo año, corolario natural de la Constitución conservadora de 1886,²⁹ estable-

²⁵ Blancarte, Roberto, *op. cit.*, p. 199.

²⁶ Constitución de la República de Nueva Granada de 1853, artículo 5.5 (libertad religiosa). Ley de separación entre la Iglesia y el Estado (ley del 15 de junio de 1853). La Constitución de la Confederación Granadina de 1858 mantuvo la libertad religiosa (artículo 56.10).

²⁷ Cortés Guerrero, José David, "Lectura comparada de una época de reformas liberales. México y Colombia a mediados del siglo XIX", en Blancarte, Roberto (coord.), *Las Leyes de Reforma y el Estado laico. Importancia histórica y validez contemporánea*, México, El Colegio de México, 2013, p. 191.

²⁸ El artículo 15.16 de la Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia de 1863 mantuvo la libertad religiosa.

²⁹ La Constitución Política de la República de Colombia de 1886, había mantenido la libertad religiosa (artículo 39), aunque con el límite de la moral cristiana (artículo 40) y dando al catolicismo el carácter de religión de la nación, aunque no oficial (artículo 38). El Acto Legislativo número 1 Reformatorio de la Constitución de 1936 modificó ligeramente estos preceptos, aclarando que el Estado garantiza la libertad de conciencia (artículo 13).

ció que para los católicos el único matrimonio válido era el canónico y que las causas matrimoniales eran de competencia exclusiva de las autoridades eclesiásticas.³⁰

Esta situación perduraría hasta bien entrado el siglo XX. En efecto, no fue sino hasta el Concordato de 1973 que se restableció para los católicos el derecho a elegir entre el matrimonio civil y el canónico. La Constitución de 1991 dispuso que el matrimonio se rige por la ley civil (artículo 42.10), aunque también obligó a que los matrimonios religiosos tengan reconocidos efectos civiles (artículo 42.11).³¹ La Ley 25/92 modificó el Código Civil para dar efectos civiles a los matrimonios celebrados por las organizaciones religiosas que hayan firmado un tratado internacional o un convenio interno con el Estado colombiano en los que se prevea esta posibilidad.³²

Al igual que Colombia, México también introdujo el matrimonio civil a mediados del siglo XIX. La primera regulación fue la Ley del Registro Civil, de acuerdo con la cual el matrimonio religioso debía ser registrado una vez celebrado ante el párroco (ley del 27 de enero de 1857). El matrimonio civil exclusivo fue consagrado por la ley del 3 de julio de 1859, una de las Leyes de Reforma. Significativamente, otra de las Leyes de Reforma fue la de libertad religiosa y separación entre las iglesias y el Estado.³³ Sin embargo, bajo el segundo imperio, la ley del 1 de noviembre de 1865, sobre el Registro del Estado Civil, estableció que los católicos debían celebrar matrimonio canónico previa celebración del contrato de matrimonio ante el funcionario civil.³⁴ Restaurada la república, el decreto del presidente Benito Juárez del 5 de diciembre de 1867 restableció la vigencia del régimen de 1859. El contenido de las Leyes de Reforma fue introducido a la Cons-

³⁰ Un acuerdo posterior entre la Santa Sede y Colombia, incorporado al derecho interno por la denominada Ley Concha (Ley 54 de 1924) vino a aclarar que no estaba sometido a la regla canónica el matrimonio entre dos católicos que se hubieran separado formalmente de la Iglesia.

³¹ La Constitución Política de Colombia de 1991 mantiene el reconocimiento de la libertad religiosa en su artículo 19.

³² Medina Pabón, Juan Enrique, *Derecho civil. Derecho de familia*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2008, obra completa.

³³ La Constitución Política de la República Mexicana de 1857 nada había dicho sobre el particular. Pero la Ley sobre Libertad de Cultos del 4 de diciembre de 1860 introdujo la libertad religiosa y la separación entre el Estado y las iglesias. La misma ley estableció que la autoridad civil no intervendría en la celebración religiosa del matrimonio, dejando a salvo que el matrimonio, en cuanto a contrato, estaría sometido al régimen civil previamente establecido.

³⁴ El Estatuto Provisional del Imperio Mexicano de 1865 no contenía mención expresa a la cuestión religiosa, aunque el emperador debía ser católico, según el artículo 1o.

titución en 1873, durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, de modo que se dejó constitucionalmente establecido que el matrimonio es un contrato civil sometido al poder del Estado (del mismo modo que se dio jerarquía constitucional a la libertad religiosa y a la separación entre el Estado y las iglesias).³⁵ La Ley Orgánica de Adiciones y Reformas del 14 de diciembre de 1874 (una especie de ley reglamentaria de la reforma constitucional) sentó las bases generales del matrimonio civil que deberían ser respetadas por las entidades federadas al dictar las respectivas legislaciones civiles.³⁶ Entre otras cosas, la ley reglamentaria disponía que el matrimonio era indisoluble en vida de los esposos.

En Venezuela, el matrimonio civil fue adoptado por el Decreto-Ley del 1 de enero de 1872 expedido por el presidente Antonio Guzmán Blanco. La Constitución de 1864 había reconocido, aunque con limitaciones, la libertad religiosa; la completa libertad religiosa sería establecida en 1881.³⁷ El régimen establecido fue el del matrimonio civil exclusivo, que debía, además, preceder al matrimonio religioso. La ley se expidió conjuntamente con la de la organización de los registros civiles.

Los países del cono sur entrarían en la fase del matrimonio civil por la misma época. En la década de 1860 se inició en Uruguay una etapa de transformaciones estructurales que duró cuatro décadas y que se conoce como la Modernización.³⁸ El Código Civil de 1868 mantuvo el matrimonio religioso como matrimonio con efectos legales para los católicos, así como para las uniones entre católicos y cristianos no católicos, pero instituyó un matrimonio civil para las demás uniones (no cristianos, o cristianos no católicos con no católicos). Sería algunos años más tarde que el régimen de matrimonio civil exclusivo reemplazaría al del matrimonio civil subsidiario. En 1861 la Iglesia católica perdió su jurisdicción sobre los cementerios, y

³⁵ Adiciones y reformas del 25 de septiembre de 1873 a la Constitución Política de la República Mexicana de 1857.

³⁶ Cada estado federado había de establecer su propio régimen civil. El Distrito Federal lo hizo en 1870 al promulgar su primer Código Civil. El Código Civil de 1884 poco alteró el régimen de 1870 en materia de matrimonio.

³⁷ Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1864, artículo 14.13 (libertad religiosa, aunque el culto público fuera de los templos sólo es posible para la Iglesia católica). Idéntica norma en la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1874, artículo 14.13. Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1881, artículo 14.13 (libertad religiosa). Idéntica disposición en la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1891, artículo 14.13; y en la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1893, artículo 14.13.

³⁸ Sansón Corbo, Tomás, "La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno", *Hispania Sacra*, Madrid, núm. LXIII, 2011, p. 287.

en 1879 el Estado decidió llevar los registros del estado civil, aunque admitió que el casamiento religioso precediera a la inscripción civil. En 1885, durante la presidencia de Máximo Santos, se instituyó el matrimonio civil exclusivo, que además debía celebrarse antes de cualquier ceremonia religiosa (Ley 1791).

Por la misma época fue reconocido el matrimonio civil en Chile. El Código Civil chileno de 1855, redactado por Andrés Bello, reconocía como matrimonio entre católicos el celebrado por el rito canónico. En el caso de los no católicos, debían manifestar su consentimiento matrimonial también ante el párroco católico (en una especie de función civil atribuida al sacerdote católico). La regulación del matrimonio era la canónica, con las particularidades agregadas por la ley civil. Esta solución se producía en medio de ensayos constitucionales de corte confesionalista, que en muchos casos excluían el culto de cualquier religión diferente de la católica. Tal era el caso de la Constitución de 1833, cuya aplicación generó profundos conflictos que eclosionaron durante el gobierno de Pérez Mascayano. Se halló entonces un compromiso entre liberales y conservadores que consistió en dictar la ley del 27 de julio de 1865, norma interpretativa que dictaba que la confesionalidad no impedía el ejercicio de otras religiones en recintos particulares y la fundación de escuelas privadas.³⁹ Las leyes laicas (sobre cementerios, registro civil y matrimonio) serían dictadas durante el gobierno de Domingo Santa María, entre 1883 y 1884. No deja de ser significativo que el mismo año en que se aprobó el matrimonio civil (ley del 10 de enero de 1884) se enmendó la Constitución para suprimir la confesionalidad católica (aunque con mantenimiento de la subvención del culto católico) y consagrar la libertad de conciencia.⁴⁰ En 2004, mediante la ley 19947, se aprobó un nuevo régimen matrimonial (que incluyó por primera vez el divorcio). En él se prevé el reconocimiento de efectos jurídicos al matrimonio celebrado por las organizaciones religiosas que tengan personalidad de derecho público, aunque sometido al régimen jurídico civil.

En Argentina, el Código Civil adoptado por el gobierno federal en 1869 (y con vigencia en todo el país) remitió al régimen religioso para la regula-

³⁹ Tórtora Aravena, Hugo, “Bases constitucionales de la libertad de conciencia y culto en Chile”, *Revista de Derechos Fundamentales*, Chile, núm. 7, 2012, pp. 106-140.

⁴⁰ Reforma constitucional de 1884 (ley del 3 de noviembre) a los artículos 5o. y 12.2 de la Constitución Política de la República de Chile de 1833. Las Constituciones del siglo XX mantuvieron el reconocimiento de la libertad de conciencia: el artículo 10.2 de la Constitución Política de la República de Chile de 1925 (Constitución de Alessandri) y el artículo 19.6 de la Constitución Política de la República de Chile de 1980 establecen esta libertad.

ción del matrimonio: los matrimonios entre católicos estaban sometidos al derecho canónico, los matrimonios entre no católicos a los ritos de sus respectivas iglesias y los matrimonios entre católicos y cristianos no católicos a la celebración por ambos cultos previa autorización de la Iglesia católica. La Constitución de 1853 había garantizado la libertad de cultos.⁴¹ Esta situación perduró hasta la aprobación de la ley de matrimonio civil (Ley 2393) en 1888, en un contexto de enfrentamientos entre liberales laicos y católicos.⁴² A partir de entonces, el único matrimonio con efectos legales sería el celebrado ante el funcionario civil y regido por la ley del Estado.

En Brasil el primer paso en la secularización del matrimonio fue la aprobación de la ley que permitió el casamiento de los no católicos (ley del 11 de septiembre de 1861 y decreto del 17 de abril de 1863). Fue con la proclamación de la república, a fines del siglo XIX, que se estableció el matrimonio civil exclusivo en el propio texto constitucional (artículo 72.4) y en la legislación de aplicación (Decreto-Ley 181 del 24 de enero de 1890 y Decreto 521 del 26 de junio de 1890). El cambio se daba en un nuevo contexto constitucional que resguardaba la libertad religiosa y establecía la laicidad del Estado.⁴³ La reacción eclesiástica fue dura y dio lugar a los enfrentamientos conocidos como Guerra de Canudos.⁴⁴ El Código Civil de 1916 mantuvo la regulación civil del matrimonio. La breve Constitución varguista de 1934, en cambio, dispuso que junto al matrimonio civil se reconocieran efectos jurídicos al matrimonio religioso celebrado por cualquier confesión, siempre que se respetaran determinadas reglas de la ley civil y que el matrimonio fuera inscrito ante la autoridad civil (artículo 146); el matrimonio era, además, constitucionalmente indisoluble (artículo 124).⁴⁵ La Constitución fue suspendida en 1935. Luego del golpe de Estado de Vargas, la Constitución de 1937, de clara inspiración fascista, se limitó a decir que la familia, sobre

⁴¹ La Constitución de la Confederación Argentina de 1853 y luego la Constitución de la Nación Argentina de 1860 habían reconocido la libertad de cultos en su artículo 14, sin perjuicio del estatuto especial del catolicismo que señalaba el artículo 2o.

⁴² Pugliese, María Rosa, *Derecho, Estado y religión. La historia del matrimonio civil en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2011, obra completa.

⁴³ Artículos 72.3 y 11.2 de la Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891 sobre libertad religiosa y laicidad, respectivamente.

⁴⁴ Calderale, Alfredo, *Diritto privato e codificazione in Brasile*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 2005, p.105.

⁴⁵ Los artículos 113.5 y 17.II de la Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934 mantuvieron la garantía de la libertad religiosa y de la laicidad del Estado, respectivamente.

la base del casamiento indisoluble, debe ser protegida por el Estado (artículo 124).⁴⁶

La Constitución de 1946 estuvo ligada a la presidencia de Eurico Gaspar Dutra, cercano a la Iglesia católica. En ella se reiteró que la familia, sobre la base del matrimonio indisoluble, debería ser protegida por el Estado; y se reincorporó la mención expresa del efecto civil del matrimonio religioso, siempre que fuera inscrito en el Registro Civil aunque no cumpliera todos los requisitos de la ley civil (artículo 163).⁴⁷ La Ley 1110 del 23 de mayo de 1950 reguló el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio religioso. La Constitución autoritaria de 1967, adoptada en la transición del régimen de Castelo Branco al de Costa e Silva, mantuvo el régimen matrimonial de la Constitución de 1946 y la indisolubilidad del matrimonio (artículo 167; artículo 175 tras la reforma de 1969).⁴⁸ La Constitución democrática de 1988 estableció que la familia es la base de la sociedad, pero no incluyó la mención presente en las Constituciones anteriores según la cual, esa familia es la fundada en el matrimonio (artículo 226.1). Se dispuso que el matrimonio religioso tiene efectos civiles, en los términos que establezca la ley (artículo 226.2). El Código Civil de 2002 reguló el matrimonio civil.

Otros países latinoamericanos legislaron sobre el matrimonio civil ya en el siglo XX. En Ecuador, el Código Civil de Andrés Bello, adoptado en 1889, mantuvo el matrimonio bajo la legislación y jurisdicción eclesiástica. El matrimonio civil fue establecido por la Ley de Matrimonio Civil de 1902 que introdujo el divorcio por adulterio de la mujer. Pocos años antes, la Constitución de 1897 había establecido la libertad religiosa, aunque manteniendo la confesionalidad del Estado.⁴⁹

En Perú, el matrimonio civil fue más tardíamente legislado, quizá porque este país guardó durante más tiempo que otros países latinoamericanos la dependencia del colonialismo religioso católico.⁵⁰ El Código Civil de San-

⁴⁶ A pesar del carácter fascista de la Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1937, sus artículos 32.b y 122.4 mantenían la laicidad y la libertad religiosa, respectivamente.

⁴⁷ Los artículos 31.II y 141.7 de la Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1946 mantuvieron la laicidad del Estado y la libertad religiosa, respectivamente.

⁴⁸ También la libertad religiosa (artículo 150.5; artículo 153.5 tras la reforma de 1969) y la laicidad del Estado (artículo 9.II en ambos textos) en la Constituição da República Federativa do Brasil de 1967.

⁴⁹ Constitución Política de la República del Ecuador de 1897, artículo 13 (libertad religiosa) y artículo 12 (la religión católica es la religión de la República, con exclusión de cualquier culto contrario a la moral).

⁵⁰ Huaco Palomino, Marco Antonio, “Le Pérou: de l’État catholique à l’État laïque ou pluriconfessionnel?”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, París, núm. 146, 2009, pp. 99-118.

ta Cruz (1836) remitió a las reglas del Concilio de Trento en lo relativo a la celebración del matrimonio. El Código Civil de 1852 (que estuvo vigente hasta 1936) siguió la misma solución. Durante la presidencia de Piérola se aprobó la ley del 23 de diciembre de 1897, que permitió el matrimonio civil de los no católicos, a pesar de la prohibición constitucional entonces vigente en relación con el culto público no católico. La norma vino de la mano de otra relativa a la creación de cementerios seculares. Una enmienda constitucional de 1915 reconoció tácitamente la libertad religiosa, reconocimiento reafirmado en la Constitución de 1920.⁵¹

En 1918 se aprobó el proyecto de matrimonio civil que incluía también el divorcio, pero la norma fue vetada por el presidente Augusto Leguía; sin embargo, el sentimiento anticlerical dominaba no sólo en el Partido Aprista, heredero del liberalismo del siglo XIX, sino también entre los partidarios de Sánchez Cerro.⁵² Luego del derrocamiento de Leguía, durante la presidencia de Sánchez Cerro, se aprobó el Decreto-Ley 6889 (octubre de 1930, ratificado por la Ley 7893 del 22 de mayo de 1934), reglamentado por el Decreto-Ley 7282 (22 de agosto de 1931) que introdujo el matrimonio civil exclusivo y el divorcio.⁵³ El Código Civil de 1936 mantuvo el matrimonio civil exclusivo y el divorcio. Lo mismo hizo el de 1984.

Pese a la tradición separacionista de la que hablamos más arriba, Cuba se encuentra también entre los países latinoamericanos que aceptaron más tardíamente el matrimonio civil. Antes y después de la independencia de la isla estuvo en vigor el Código Civil español. Durante la intervención americana (1898-1902) se desarrolló una fuerte implantación protestante. Las Constituciones republicanas y revolucionarias de la época se mantuvieron en la tradición de libertad religiosa y separación.⁵⁴ En consonancia, la ley del 29 de julio de 1918, modificatoria del Código Civil, reconoció como único matrimonio con validez legal, el civil. El régimen de matrimonio civil exclusivo fue constitucionalizado por los textos prerevolucionarios. La

⁵¹ La reforma del 11 de noviembre de 1915 a la Constitución de 1860 suprimió la frase que en el artículo 4o. prohibía el ejercicio de una religión diferente de la católica. En la Constitución de la República del Perú de 1920, aunque el artículo 5o. mantuvo la confesionalidad católica del Estado, el artículo 23 admitió la libertad de creencias.

⁵² Klaiber, Jeffrey, *El reconocimiento de la libertad religiosa en el derecho peruano: liberales, evangélicos y católicos*, 2010, disponible en: <http://www.angelfire.com/pe/jorgebravo/libertadreligiosa.htm>.

⁵³ Aunque el Estado protege la religión católica, las demás religiones tienen libertad de ejercicio (artículo 232), de acuerdo con la Constitución Política del Perú de 1933.

⁵⁴ Constitución de la República de Cuba de 1901, artículo 26 (libertad religiosa y separación). Constitución de la República de Cuba de 1940, artículo 35 (libertad religiosa y separación). Ley Constitucional para la República de Cuba de 1952, artículo 35 (libertad religiosa y separación).

Constitución de 1940 estableció que sólo sería válido el matrimonio autorizado por funcionarios que tuvieran capacidad legal para celebrarlo y reconoció el divorcio (artículo 43). Las mismas disposiciones fueron reproducidas en la Ley Constitucional para la República de Cuba (1952, artículo 43).

Ya en la etapa revolucionaria, la Ley Fundamental de 1959 transcribió literalmente las disposiciones de las Constituciones de 1940 y 1952 sobre libertad religiosa, separación del Estado de las iglesias, matrimonio y divorcio (artículo 43).⁵⁵ La Constitución de 1976 dejó la regulación del matrimonio en manos de los legisladores. El Código de Familia de 1975 había regulado autónomamente la cuestión familiar, manteniendo el régimen civil exclusivo del matrimonio. Así, Cuba seguía la orientación de los países socialistas que tenían codificado el derecho de familia en un cuerpo independiente.⁵⁶

De este rápido repaso histórico pueden extraerse algunas conclusiones generales sobre el matrimonio civil en América Latina. El reemplazo del matrimonio religioso por el matrimonio civil es el primer momento de la secularización del matrimonio en América Latina. Ahora bien, el cambio fundamental en esta etapa se refiere a la competencia normativa y jurisdiccional sobre el matrimonio y a la forma de éste, no a su contenido. La autoridad estatal se arroga la competencia sobre una institución que había estado tradicionalmente en manos eclesiásticas, pero el contenido mismo de esa institución no se aparta demasiado de la tradición canónica.⁵⁷

En efecto, el matrimonio civil sigue siendo la base del derecho de familia, aunque se trate ahora de una vía secular de constitución de la familia que reemplaza o complementa, según los casos, a la vía religiosa. El matrimonio civil mantiene también el carácter monogámico, heterosexual e indisoluble (esto último con la excepción de los casos en los que simultáneamente se aprobó el matrimonio civil y el divorcio). Y aunque tiene una estructura de tipo contractual o cuasicontractual, no está privado de todo contenido moral. El matrimonio sigue teniendo una fuerza moral y, ahora también, cívica, que hace que de ninguna manera pueda equipararse la unión matrimonial a la simple unión de hecho.

⁵⁵ El artículo 35 de la Ley Fundamental de 1959 mantuvo la libertad religiosa y la separación de las iglesias del Estado en los mismos términos que las Constituciones de 1940 y 1952. No se notaba todavía la influencia del socialismo ateo (el artículo 35, por ejemplo, sigue estableciendo la “moral cristiana” como límite de la libertad religiosa).

⁵⁶ Pérez Gallardo, Leonardo B., “Tras las huellas del legislador del Código Civil de los cubanos”, en varios autores, *Estudios de derecho civil cubano*, Madrid, Consejo General del Notariado, 2002, p. 252.

⁵⁷ Véase, para el caso de México, aunque de modo extensible a otros países latinoamericanos, Adame Goddard, Jorge, *El matrimonio civil en México*, México, UNAM, 2004, p. 31.

Finalmente, hay que tener también en cuenta que la secularización del derecho de familia por la introducción del matrimonio civil no es en absoluto un proceso lineal. Y esto no sólo porque los primeros ensayos de matrimonio civil en el siglo XIX hayan tenido reveses. También el reconocimiento de efectos jurídicos a los matrimonios religiosos que se ha producido en Colombia y Chile recientemente, y se ha mantenido en Brasil, da cuenta de este hecho.

III. DEL MATRIMONIO INDISOLUBLE AL DIVORCIO

Como dijimos al comienzo, el segundo momento de la tensión entre religión, Estado y régimen matrimonial en América Latina se produjo en torno a las discusiones sobre el divorcio. El divorcio puede ser leído como un momento propio de la secularización del matrimonio ya que afecta el carácter indisoluble que tiene en la matriz canónica. En derecho canónico, y salvo las particulares excepciones constituidas por los denominados “privilegio petrino” (disolución del matrimonio no consumado por decisión del Papa) y “privilegio paulino” o “privilegio de la fe” (disolución del matrimonio del no cristiano que se convierte y contrae nuevas nupcias), el matrimonio sólo se disuelve por la muerte de uno de los esposos.⁵⁸

Por otro lado, en la medida en que la introducción del divorcio, en una determinada legislación, sea parte de un proyecto político que busca conscientemente la ampliación de los espacios de libertad en el ámbito del derecho de familia por oposición a formas de vida religiosas, éste estará unido al concepto de laicidad. En consecuencia, no todo programa político que defienda la introducción del divorcio en un ordenamiento jurídico será necesariamente laico. Existen variados puntos de vista a favor y en contra de la disolubilidad del vínculo matrimonial en vida de los esposos. Las discusiones en torno del divorcio oponen habitualmente a los partidarios de la estabilidad de las familias y los partidarios de la libertad individual, en una tensión que es en definitiva entre un modelo de sociedad tradicional y un modelo de sociedad fundada en principios liberales. Sin embargo, ni los partidarios de

⁵⁸ Al utilizar la expresión “divorcio” nos estamos refiriendo al instituto que implica el cese de la unión matrimonial con ruptura del vínculo y que, por lo tanto, habilita a los exesposos a contraer nuevas nupcias. El derecho de familia conoce otro instituto parecido, el de la “separación personal” o “separación de cuerpos”, que supone el fin de la convivencia marital sin ruptura del vínculo. Algunas legislaciones utilizan para este segundo instituto la expresión “divorcio no vincular”. Para evitar confusiones, se formularán las aclaraciones que en cada caso sean pertinentes.

la estabilidad familiar se sitúan necesariamente en una perspectiva religiosa (aunque frecuentemente lo hagan), ni los partidarios de un régimen matrimonial liberal luchan siempre contra la colonización de la esfera pública por doctrinas religiosas (aunque sus posiciones puedan tener, de hecho, ese resultado). En otras palabras: aunque la modificación del régimen matrimonial por la introducción del divorcio vaya objetivamente en el sentido de la secularización de ese régimen, esa modificación no siempre forma parte de un proyecto político laico.

La cuestión del divorcio se presentó en América Latina más tardíamente que en Europa. El divorcio ya se había asomado en la reforma protestante, aunque en modo no unánime en las distintas corrientes. La tendencia general era admitirlo, al menos, en caso de adulterio. El régimen jurídico de la Revolución Francesa reconoció también el divorcio (la Revolución estableció el divorcio en 1792; éste fue luego suprimido y restablecido en 1884). En las distintas legislaciones civiles que lo incorporaron a partir de entonces, el alejamiento del patrón de indisolubilidad fue mayor o menor, según el tipo de divorcio reconocido: divorcio por justa causa, divorcio por razones meramente objetivas (no convivencia durante un determinado lapso), divorcio consensual o incluso unilateral sin justa causa (lo que tradicionalmente se ha conocido como repudio). Hasta mediados del siglo XIX, la vigencia del divorcio estaba limitada a una zona reducida de Europa. A fines del siglo XIX y principios del XX se extendió en Europa occidental, y en Europa oriental después de la Primera Guerra Mundial. En los países europeos católicos su reconocimiento fue, en general, muy posterior (en el último tercio del siglo XX en Italia, Portugal, España e Irlanda).

En América existe una diferencia notable entre las antiguas colonias inglesas del norte y Haití, por un lado, y América Latina, por otro. Los primeros territorios heredaron, al momento de la independencia, un régimen legal que incluía ya el divorcio, al menos en alguna de sus formas.⁵⁹ En América Latina, en cambio, el divorcio es el resultado de una construcción propia de los países independientes.

El divorcio se afianzó en las legislaciones latinoamericanas entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. Hubo algunas experiencias previas a principios de siglo XIX, sobre todo en países centroamericanos, pero habían tenido un carácter breve. El primer país latinoamericano en reconocer el divorcio fue Guatemala, en 1830; sin embargo, este régimen fue derogado ocho años más tarde y no fue restablecido sino hasta 1894. Colombia

⁵⁹ Galíndez, Jesús de, "El divorcio en el derecho comparado de América", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 6, 1949, pp. 10 y 11.

reconoció fugazmente el divorcio entre 1853 y 1856 (más abajo estudiamos el caso colombiano con más detalle). Panamá admitió el divorcio entre 1860 y 1886, mientras todavía formaba parte de Colombia, y luego a partir de 1911.

Dejando de lado esas tempranas experiencias, y sin ánimo de construir categorías estanco, podría hablarse de dos oleadas diferentes en el reconocimiento del divorcio en América Latina. La primera corresponde a aquellos países que incluyeron el divorcio en sus legislaciones entre fines del siglo XIX y comienzos del XX; la segunda, a aquellos que lo hicieron hacia finales del XX.

El Salvador adoptó el divorcio entre 1880 y 1881, y nuevamente en 1894, aunque reformas posteriores transformaron el divorcio en simple separación no vincular. Costa Rica incluyó el divorcio en su legislación en 1886. La República Dominicana lo reconoció en 1897, aunque una reforma en 1937 excluyó durante varios años la posibilidad de un nuevo matrimonio y el acuerdo con la Santa Sede de 1954 impidió que los matrimonios católicos pudieran divorciarse. Honduras admitió el divorcio en 1898, aunque una reforma en 1906 lo transformó en simple separación no vincular; el divorcio vincular fue restablecido recién en 1984.

Entre los primeros países en introducir el divorcio de modo estable en su legislación se encuentra Ecuador. Como hemos dicho en el apartado anterior, la Ley de Matrimonio Civil de 1902 lo introdujo por adulterio de la mujer. Sucesivas reformas modificaron sus causales, admitiéndolo incluso por mutuo consentimiento. Estas reformas se dieron en un contexto constitucional que no sólo garantizaba la libertad de conciencia, sino que también eliminaba la confesionalidad del Estado que había estado presente en Constituciones anteriores. Más aún, la Constitución de 1945 reconoció el divorcio por justa causa y por mutuo consentimiento (artículo 142), aunque esta disposición desapareció en Constituciones posteriores.⁶⁰

⁶⁰ Constitución Política de la República del Ecuador de 1906, artículo 26.3 (libertad de conciencia). Constitución de la República del Ecuador de 1929, artículo 151.13 (libertad de conciencia). Constitución Política de la República del Ecuador de 1945, artículo 141.11 (libertad de conciencia y exclusión de toda religión oficial). Constitución Política de la República del Ecuador de 1946, artículo 168 (libertad de conciencia). Constitución de 1967, artículo 28 (libertad religiosa y de culto). Constitución Política de 1979, artículo 19.5 (libertad de conciencia y de religión) y artículo 25 (se protege a las uniones estables y monogámicas heterosexuales). Constitución Política de la República del Ecuador de 1998, artículos 23.11 (libertad de conciencia y de religión) y 38 (se protege a las uniones estables y monogámicas heterosexuales). Constitución Política del Ecuador de 2008, artículos 66.8 (libertad de religión y de creencias) y 67.38 (se protege a las uniones estables y monogámicas heterosexuales).

En Venezuela, el divorcio fue legislado por el Código Civil de 1904, durante la presidencia de Cipriano Castro. Los sucesivos códigos civiles (1916, 1922, 1942 y 1982) mantuvieron el régimen de disolución por divorcio. Las Constituciones de esta época recogieron la libertad religiosa en su articulado y le agregaron un tinte laicista, colocándola bajo la suprema inspección del presidente de la república. La Constitución de 1999 separó expresamente las iglesias del Estado.⁶¹

Un caso paradigmático en el contexto latinoamericano es el de Uruguay, por la profundidad y significación de su proyecto laico. En 1907 se aprobó la primera Ley de Divorcio, que reconocía el divorcio por justa causa (ley del 26 de octubre de 1907). En 1913 se incorporó la posibilidad de éste por la sola voluntad de la mujer sin expresión de causa, su introducción venía de la mano del anticlericalismo de la presidencia de Batlle y Ordóñez quien, entre otras medidas, dispuso también la supresión de las imágenes religiosas de los hospitales públicos en 1906 y la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas en 1909. Poco tiempo después, la Constitución de 1918 decretó la separación absoluta entre el Estado y la Iglesia.⁶² La reforma de 1978 equiparó al hombre y la mujer en relación con las causas de divorcio (la ley de 1907 era más indulgente con el hombre en caso de adulterio), aun-

⁶¹ Constitución de 1901, artículo 17.3 (libertad religiosa). Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1904, artículo 17.13 (libertad religiosa bajo la suprema inspección del presidente de la República). Constitución de 1909, artículo 23.13 (libertad religiosa sin perjuicio del derecho de patronato y bajo la suprema inspección del Ejecutivo Federal). Estatuto Constitucional Provisorio de 1914, artículo 16.13 (libertad religiosa bajo la suprema inspección del presidente de la República). Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1922, artículo 22.13 (libertad religiosa bajo la suprema inspección del Ejecutivo Federal). Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1925, artículo 32.14 (libertad religiosa sin perjuicio del derecho de patronato y bajo la suprema inspección del Ejecutivo Federal). Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1928, artículo 32.14 (libertad religiosa sin perjuicio del derecho de patronato y bajo la suprema inspección del Ejecutivo Federal). Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1931, artículo 32.14 (libertad religiosa sin perjuicio del derecho de patronato y bajo la suprema inspección del Ejecutivo Federal). Constitución de los Estados Unidos de Venezuela de 1936, artículo 32.16 (libertad religiosa sin perjuicio del derecho de patronato y bajo la suprema inspección del Ejecutivo Federal). Constitución de 1947, artículo 38 (libertad de conciencia y de cultos sometida a la suprema inspección del Ejecutivo Nacional). Constitución de 1953, artículo 35.6 (libertad religiosa bajo la suprema inspección del Poder Ejecutivo Nacional). Constitución de la República de Venezuela de 1961, artículo 65 (libertad religiosa bajo la suprema inspección del Ejecutivo Nacional). Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, artículo 59 (libertad religiosa y de cultos e independencia de las Iglesias).

⁶² El artículo 5o. de la Constitución de la República de 1918 estableció la libertad religiosa y la separación. Esta disposición se mantendrá en el mismo artículo 5o. de las Constituciones de 1934, 1942, 1952, 1967 y 1997.

que mantuvo su posibilidad por la sola voluntad de la mujer (pero no por la sola voluntad del hombre).⁶³

Igualmente significativo es el caso de México. La revolución constitucionalista, encabezada por Carranza, introdujo el divorcio mediante dos decretos. El del 29 de diciembre de 1914 modificaba la ley reglamentaria de la reforma de 1857 en el sentido de admitir la disolución del vínculo, tanto por causa justificada como por mutuo consentimiento. Un segundo decreto, del 29 de enero de 1915, introdujo el divorcio en el Código Civil del Distrito Federal. La Constitución de 1917, de un laicismo fuerte y anticlerical,⁶⁴ sólo señaló que el matrimonio es un contrato civil, pero la derogación de la Constitución de 1857 (y por consiguiente de su ley reglamentaria) hizo que se perdiera el régimen federal mínimo del matrimonio. Cada estado podría regularlo como quisiera. La Ley de Relaciones Familiares del 14 de abril–11 de mayo de 1917 mantuvo el divorcio por justa causa y por mutuo consentimiento. El Código Civil del Distrito Federal de 1928 mantuvo el divorcio y amplió sus causales; además, eliminó la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos, y reconoció algunos efectos legales al concubinato. La reforma de 1953 al Código no afectó este régimen.

Perú incorporó el divorcio a su legislación junto con el propio matrimonio civil. El ya mencionado Decreto-Ley 6889 (octubre de 1930, ratificado por la Ley 7893 del 22 de mayo de 1934), reglamentado por el Decreto-Ley 7282 (22 de agosto de 1931), reguló ambas instituciones. Una reforma posterior, introducida por la Ley 7894, incorporó el requisito de que el matrimonio debía durar por lo menos tres años para poder ser disuelto. Paradójicamente, buena parte de la opinión era contraria a la inclusión del divorcio. Si éste fue sancionado fue a causa de una especie de reacción contra el derrocado régimen de Leguía, quien, de modo muy significativo, había consagrado el Perú al Sagrado Corazón de Jesús.⁶⁵ Sin embargo, los

⁶³ Sansón Corbo, Tomas, *op. cit.*, y Sarli, Elena, *Consideraciones sobre la evolución del derecho de familia uruguayo*, Montevideo, Trilce, 2007, obra completa.

⁶⁴ Esta Constitución reconoció la libertad religiosa en el artículo 24 y en el 3o. dispuso que la enseñanza fuera laica; pero al mismo tiempo restringió fuertemente la capacidad civil de las asociaciones religiosas y las sujetó a un fuerte control de la autoridad pública en los artículos 27 y 130. La reforma constitucional de 1992 eliminó la referencia a que el matrimonio es un contrato civil, y dejó sólo la mención de que los actos del Estado civil caen bajo la autoridad administrativa. Una reforma en 2012 explicitó, en el artículo 40 de la Constitución, que México es una república laica (esta cualidad, aunque implícita, no estaba expresada en el texto constitucional hasta ese momento).

⁶⁵ Quiroga León, Aníbal, “Matrimonio y divorcio en el Perú: una aproximación histórica”, en De Trazegnies Granda, Fernando *et al.* (comps.), *La familia en el derecho peruano*, Lima,

sucesores de Leguía (Luis Sánchez Cerro, Oscar Benavides, Manuel Prado) siguieron manteniendo una posición católica y regalista en sus relaciones con la Iglesia.⁶⁶ El Código Civil de 1936 mantuvo el matrimonio civil exclusivo y el divorcio. Lo mismo hizo el de 1984.⁶⁷

En Cuba, como lo señalamos más arriba, las Constituciones de 1940 y 1952 incluyeron el divorcio, al disponer que el matrimonio puede disolverse por acuerdo de los cónyuges o a petición de uno de ellos por las causas establecidas en la ley. Durante el periodo revolucionario se produjeron importantes enfrentamientos entre el nuevo régimen y las Iglesias cristianas. Aunque la ley fundamental de 1959 transcribió literalmente las disposiciones de las Constituciones de 1940 y 1952 sobre libertad religiosa y separación del Estado de las iglesias, la Constitución socialista de 1976 manifestó ya los principios del socialismo ateo.⁶⁸ La ley fundamental reprodujo también las disposiciones de las Constituciones de 1940 y 1952 sobre divorcio (artículo 43). La Constitución de 1976, en cambio, se limitó a establecer que la disolución del matrimonio es regulada por la ley (artículo 36), lo que había hecho el Código de Familia de 1975.

Un elemento común en las transformaciones legales que introdujo el divorcio en los países latinoamericanos es que eran, de algún modo, reformas desde lo alto.⁶⁹ Se trataba de transformaciones promovidas por una élite en el poder que desarrollaban un proyecto laicizador explícito y consciente,

Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990, p. 87.

⁶⁶ Palomino, Huaco, *op. cit.*, p. 104, y Ramos Núñez, Carlos, *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX y XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 359 y 360.

⁶⁷ De acuerdo con el artículo 232 de la Constitución Política del Perú de 1933, aunque el Estado protege la religión católica, las demás religiones tienen libertad de ejercicio. El artículo 2.3 de la Constitución para la República del Perú de 1979 mantuvo la libertad religiosa y, por primera vez, suprimió la confesionalidad católica, aunque reconoció el elemento católico y mandó prestar colaboración a esta iglesia, pudiendo hacerlo también con las demás confesiones, según su artículo 86. Idénticas disposiciones se hallan en la Constitución Política del Perú de 1993 en los artículos 2.3 y 50, respectivamente.

⁶⁸ El artículo 54 de la Constitución de la República de Cuba de 1976 establecía que el Estado garantiza la libertad de conciencia. La reforma de 1992 agregó que también garantiza la libertad de religión (artículo 55 en la nueva numeración). El artículo 80. (según la redacción de 1992) dispone que el Estado garantiza la libertad religiosa y que las instituciones religiosas están separadas del Estado. El artículo 54.3, suprimido por la reforma de 1992, establecía que era punible oponer las propias creencias religiosas a la Revolución. El artículo 41.1, que se refería a la prohibición de discriminación, no prohibía la discriminación religiosa. Esta prohibición se hizo explícita en la reforma de 1992 (incluida en los actuales artículos 42 y 43).

⁶⁹ Cabella, Wanda, “La evolución del divorcio en Uruguay (1950–1995)”, *Notas de Población*, Santiago, núm. XXVI, 1998, p. 9.

frente a la oposición más o menos fuerte de la Iglesia católica.⁷⁰ Como dijimos más arriba, entre 1880 y 1930 se dio el auge del laicismo combativo y anticlerical.

En los países latinoamericanos que introdujeron más tarde el divorcio en sus legislaciones, en cambio, éste no formó parte de un proyecto laico tan explícito. Se trató más bien de la adecuación de la legislación a una realidad interna e internacional que exigía esa transformación, pero sin que hubiera una lucha manifiesta por la laicidad del Estado (aunque existiera, por supuesto, oposición de sectores religiosos a las transformaciones matrimoniales y el discurso laico no estuviera totalmente ausente de algunos discursos).

Argentina está entre los Estados que incorporaron tardíamente el divorcio. Tanto el Código Civil original como la Ley de Matrimonio Civil 2393 utilizaban la expresión divorcio para lo que en realidad era una mera separación personal por una justa causa que no disolvía el vínculo matrimonial. El verdadero divorcio (es decir, el divorcio que disuelve el vínculo) fue fugazmente introducido en la legislación en 1954, mediante la Ley 14394. La reforma se dio en el contexto de la última fase del gobierno de Juan D. Perón, que había entrado en un fuerte enfrentamiento con la Iglesia católica; sin embargo, el derrocamiento de Perón provocó su derogación. Hubo que esperar hasta 1987, con la Ley 23515, para que el divorcio vincular fuera reintroducido en la legislación argentina. Además del divorcio por justa causa, la ley autorizó el divorcio por mutuo consentimiento y el divorcio por separación de hecho por un determinado tiempo. El nuevo Código Civil que entró en vigor en 2015 amplió y simplificó su régimen ya que eliminó la dualidad divorcio vincular/separación personal, e introdujo un único tipo de divorcio (sin expresión de causa y solicitado unilateralmente o de común acuerdo). La nueva regulación vino a hallar un nuevo equilibrio entre la autonomía de la voluntad y la solidaridad de las relaciones familiares, en un contexto social en el que las relaciones familiares se han transformado notablemente.⁷¹

Brasil también está entre los países que introdujeron tardíamente el divorcio. El Código Civil de 1916 admitió la institución denominada desquite, que implicaba la separación sin ruptura del vínculo matrimonial. Las Constituciones brasileñas de 1934, 1937, 1946 y 1967 establecieron que el matrimonio era indisoluble (ver apartado anterior) y no fue sino con la Emen-

⁷⁰ Conde, Rodrigo, “La resistencia de la Iglesia católica frente a la introducción del divorcio en Venezuela en 1904”, *Anales de la Universidad Metropolitana*, España, núm. 5(1), 2005, pp. 119-141.

⁷¹ Pellegrini, María Victoria, “Del divorcio causado al divorcio sin expresión de causa”, *Revista de Derecho Privado y Comunitario*, Santa Fe, núm. II (6), 2013, pp. 223-240.

da Constitucional número 9, de 1977 que se admitió la disolubilidad del vínculo marital. Esta reforma estableció que el matrimonio sólo puede ser disuelto en los casos establecidos en la ley si hubo previa separación judicial por más de tres años, o separación de hecho por más de cinco con anterioridad a la propia enmienda (artículo 175). La Lei do Divórcio, aprobada en 1977, permitió el divorcio sólo por una vez (Ley 6515 del 26 de diciembre de 1977). Estas cautelas eran debidas, en buena medida, a la tenaz oposición de la Iglesia católica al nuevo régimen de disolución matrimonial.⁷² La Constitución democrática de 1988 dispuso que el divorcio era posible, en caso de matrimonio civil, una vez transcurrido un año de la separación judicial, o dos años de la separación de hecho (artículo 226).⁷³ En consonancia, la Ley 7841 del 17 de octubre de 1989 modificó la ley de divorcio, eliminando la prohibición de divorcios sucesivos. Finalmente, una reforma en 2010 modificó el artículo 226 de la Constitución para dejar sentado, sin más, que el matrimonio civil puede ser disuelto por divorcio (artículo 226.6 según la Emenda Constitucional 66).

Colombia reconoció el divorcio en 1853 (Ley 20 de 1853), pero fue derogado en 1856 (Ley 8 de 1856). En 1873 se estableció para algunas regiones, y en 1887 para todo el país, un régimen de divorcio que no admitía nuevo matrimonio (y que era, por tanto, un régimen de simple separación personal). En 1976 se dictó una ley más amplia que permite nuevas nupcias, aunque dejó fuera del ámbito del divorcio a los matrimonios celebrados canónicamente (Ley 1 de 1976). Esta solución era coherente con el Concordato de 1973 según el cual, las causas relativas a la nulidad y la disolución del vínculo caen bajo jurisdicción canónica. La Ley 25 del 17 de diciembre de 1992, además de reconocer la validez de los matrimonios celebrados por confesiones religiosas distintas de la católica, extendió la posibilidad del divorcio a todos los matrimonios religiosos. Esta extensión venía exigida por el propio texto de la Constitución de 1991 que dispone que los efectos civiles de todo matrimonio cesan por divorcio con arreglo a la ley civil (artículo 42). Una reforma en 2005 incluyó la posibilidad de la disolución en notarías.

Paraguay estableció el divorcio vincular en 1991 (Ley 45/1991; la ley de 1898 sólo permitía la separación no vincular).

Chile fue el último de los países de la región en incorporar el divorcio vincular. La Ley de Matrimonio Civil de 1884 había reconocido, bajo el nombre de divorcio, la posibilidad de la separación personal no vincular,

⁷² Calderale, Alfredo, *op. cit.*, p. 203.

⁷³ El artículo 5.VI de la Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 reconoce la libertad religiosa y el artículo 19.I la separación del Estado y las iglesias.

con carácter temporal o perpetuo. Sin embargo, una pirueta jurídica permitía obtener de hecho los resultados del divorcio: desde 1923 se impuso una interpretación según la cual, la incompetencia territorial del funcionario del Registro Civil que había celebrado el matrimonio causaba la nulidad de éste. Bastaba con conseguir algunos testigos que declararan que al menos uno de los contrayentes no vivía donde había dicho para obtener la nulidad del matrimonio. Era necesario el acuerdo de ambos cónyuges y disponer de una capacidad económica suficiente para hacer frente al coste de la demanda de nulidad. Se trataba, en definitiva, de una mentira institucionalizada⁷⁴ que hacía posible en los hechos el divorcio. En 2004 se estableció un nuevo régimen para el matrimonio civil que ya lo incluía (Ley 19947).

IV. DEL MATRIMONIO HETEROSEXUAL AL MATRIMONIO HOMOSEXUAL

La última etapa en la secularización del matrimonio es la constituida por la apertura del vínculo matrimonial a las parejas del mismo sexo. Por diferentes vías, cinco países de América Latina han reconocido la posibilidad del matrimonio entre personas del mismo sexo: Argentina, Brasil, México, Uruguay y Colombia. En el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo resulta de interés la compleja interacción entre instancias judiciales y legislativas. En efecto, la ampliación de la figura matrimonial ha tenido un carácter altamente conflictivo, dando lugar a planteamientos ante los tribunales. Dos patrones pueden apreciarse en este sentido: en algunos casos, las decisiones judiciales declararon la invalidez del esquema matrimonial puramente heterosexual previsto en la legislación existente, forzando de este modo al legislador a intervenir; en otros casos, las decisiones judiciales fueron posteriores a los cambios legislativos, y se dieron en razón de los cuestionamientos que ciertos grupos formularon a esos cambios.⁷⁵

En algunos países se han aprobado regímenes legales para las parejas de hecho, ya sea para parejas heterosexuales únicamente o para las heterosexuales y homosexuales. Aunque podría pensarse que estas transformacio-

⁷⁴ Cox, Loreto, “Divorcio en Chile. Un análisis preliminar tras la nueva ley de matrimonio Civil”, *Estudios públicos*, núm. 123, Chile, 2011, pp. 95-187.

⁷⁵ Véase Arlettaz, Fernando, “Voie démocratique et voie contre-majoritaire: réflexions autour des deux cheminements juridiques du mariage homosexuel”, *Annuaire Droit et Religions*, Marseille, núm. 8, 2016; Arlettaz, Fernando, “Secularización, laicidad y matrimonio entre personas del mismo sexo en América Latina”, *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, España, núm. 14(1), 2014, pp. 55-90.

nes legislativas van también en el sentido de la secularización de las relaciones de familia, en la medida en que implican el pasaje de un régimen formal e institucional a uno informal (o menos formal) y consensual, no trataremos de ellas aquí. Su estudio detallado requeriría de un espacio que excede del ahora disponible.

El primer país de América Latina en incorporar el matrimonio entre personas del mismo sexo a su legislación civil fue Argentina. Algunas provincias y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires habían aprobado estatutos legales para las parejas de hecho que abarcaban tanto a parejas heterosexuales como homosexuales. Buenos Aires fue la primera entidad gubernamental de América Latina en reconocer, en 2002, algún grado de protección a las parejas del mismo sexo mediante un régimen de pareja registrada, aplicable tanto a las parejas heterosexuales como a las homosexuales, que la ley denominó “unión civil” (Ley 1004 y Decreto Reglamentario 556/2003). En 2009 un juez de primera instancia decidió que la imposibilidad para dos personas del mismo sexo de contraer matrimonio entre sí resultaba contraria a disposiciones constitucionales. El argumento central de la sentencia fue el principio de igualdad en combinación con la protección constitucional de la intimidad. Finalmente, en 2010 se promulgó la ley que permitió que las parejas homosexuales accedieran al matrimonio (Ley 26618 sobre Matrimonio Civil del 21 de julio de 2010) con la posibilidad de adoptar conjuntamente.⁷⁶

En México, el Distrito Federal aprobó en 2006 una ley que regula las sociedades de convivencia a las que pueden acceder tanto las parejas homosexuales como las heterosexuales (Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal, del 9 de noviembre de 2006). Una reforma posterior introdujo la posibilidad del matrimonio entre personas del mismo sexo (decreto por el que se reforman diversas disposiciones del Código Civil para el Distrito Federal y del Código de Procedimientos Civiles para el Distrito Federal del 28 de diciembre de 2009). Del mismo modo, luego de esta reforma, el concubinato puede establecerse entre personas del mismo o de diferente sexo. Cónyuges y concubinos que demuestren al menos dos años de casados o de convivencia, pueden adoptar conjuntamente. La reforma suscitó vivas

⁷⁶ Véase Arlettaz, Fernando, “Matrimonio homosexual, oposición religiosa y objeción de conciencia en Argentina. A cinco años de la ley de matrimonio igualitario”, *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, Chile, núm. 1, 2015, pp. 28-62; Krasnow, Adriana, “El nuevo modelo de matrimonio civil en el derecho argentino”, *Revista de Derecho Privado*, Bogotá, núm. 22, 2012, pp. 5-39; Hiller, Renata, “En las faldas de O’Donnell: discutiendo los alcances del «matrimonio igualitario» en Argentina”, *Sociedade e Cultura*, Goiânia, núm. 15(2), 2012, pp. 359-368.

reacciones de oposición de parte de sectores conservadores; sin embargo, la nueva redacción fue declarada conforme a la Constitución por la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Una situación particular se dio en el estado de Quintana Roo. El Código Civil de esa entidad no establece expresamente la exigencia de la diversidad de sexos para la celebración del matrimonio. Ante este silencio legal, algunas alcaldías celebraron matrimonios entre personas del mismo sexo. Otras, en cambio, se han opuesto a estas celebraciones por considerar que la exigencia de diversidad de sexos está implícita en la norma civil. En Colima también algunas alcaldías accedieron a celebrar matrimonios homosexuales, incluso en ausencia de una norma expresa. En 2015 el estado de Nayarit aprobó una ley sobre matrimonio homosexual.

Sin dudas, el paso más importante se dio cuando la Suprema Corte de Justicia de la Nación declaró inconstitucional la legislación civil de Oaxaca, que establece que el matrimonio es una unión heterosexual cuya finalidad es la procreación de la especie. Según la Corte, la ley impugnada constituye una medida legislativa discriminatoria, ya que hace una distinción con base en la preferencia sexual de las personas que se traduce en la exclusión arbitraria de las parejas homosexuales del acceso a la institución matrimonial (Suprema Corte de Justicia de la Nación: Amparo en revisión 581/2012 de 5 de diciembre de 2012).⁷⁷

Uruguay aprobó en 2007 una ley sobre la unión concubinar que incluyó a las parejas de personas del mismo sexo (Ley 18246 de Unión Concubinar del 27 diciembre de 2007). En 2013 se aprobó el matrimonio entre personas del mismo sexo (Ley 19075 de Matrimonio Igualitario del 3 de mayo de 2013).

En 2011, el Supremo Tribunal Federal de Brasil sostuvo que, de acuerdo con la Constitución, la norma del Código Civil relativa a las uniones de convivencia entre personas no casadas debería interpretarse de modo que permita el acceso tanto de las parejas heterosexuales como de las homosexuales al instituto de la unión estable, sin distinción (Supremo Tribunal

⁷⁷ Véase López Sánchez, Rogelio y Zepeda García, Luis Fernando, “El matrimonio homosexual en México hacia un paulatino reconocimiento en las entidades federativas”, *Argumenta-Uenf, Jacarezinho*, Jacarezinho, núm. 18, 2013, pp. 63-75; Bustillos, Julio, “Derechos humanos y protección constitucional. Breve estudio sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en México y en perspectiva comparada”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, núm. 132, 2011, pp. 1017-1045; y Rodríguez Martínez, Elí, “Los matrimonios homosexuales en el Distrito Federal. Algunas consideraciones en torno a la reforma a los códigos civil y de procedimientos civiles”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, núm. 128, 2010, pp. 943-955.

Federal: ADPF 132/RJ-Río de Janeiro. “Arguição de descumprimento de preceito fundamental de 5 de mayo de 2011”; Supremo Tribunal Federal: ADI 4277/DF-Distrito Federal. “Ação direta de inconstitucionalidade de 5 de mayo de 2011”). Un tiempo después de la sentencia del Supremo Tribunal Federal, el Superior Tribunal de Justicia declaró que abrir el matrimonio a las parejas homosexuales resulta una exigencia constitucional (Superior Tribunal de Justiça: Recurso Especial 1.183.378-RS [2010/0036663-8] de 25 de octubre de 2011). Las sentencias de las dos grandes instancias jurisdiccionales mencionadas son la continuidad de una trayectoria jurisprudencial que se inició a finales de los años ochenta y que implicó un progresivo reconocimiento de derechos a las parejas homosexuales.⁷⁸

En Colombia la Corte Constitucional decidió en 2011 que las parejas homosexuales tenían derecho a formar una familia, y que el legislador debía establecer algún cauce legal para esas uniones (extendiendo a ellas el régimen del matrimonio o estableciendo uno específico). Para ello dio un plazo, que el legislador no cumplió. Se tornó entonces aplicable la disposición de la sentencia según la cual las parejas homosexuales podrían, en tal caso, acudir directamente a un juez o notario para formalizar sus uniones bajo una forma contractual (Sentencia C-577/11 del 13 de abril de 2011). Cinco años más tarde, la Corte Constitucional dictó una sentencia que extendió el régimen del matrimonio a las parejas del mismo sexo. Según la Corte, ante la falta de acción del legislador para implementar la sentencia de 2011, corresponde aplicar a las uniones homosexuales el régimen jurídico del matrimonio (Sentencia SU 214/16 del 28 de abril de 2016; se ha consultado el comunicado de la Corte, ya que el texto íntegro de la sentencia no estuvo disponible al momento de escribir estas líneas).

El limitado número de países que de momento han incorporado a sus legislaciones el matrimonio homosexual impide sacar conclusiones generales, pero parece apropiado decir que América Latina está participando en esta tendencia con los países de Europa occidental y América del norte. Sin embargo, a pesar de que la cuestión de la laicidad no está totalmente ausente en los discursos de algunos de los actores implicados, no parece que estemos propiamente frente a un combate laico como el que caracterizó a los debates sobre el matrimonio civil o a los debates sobre el divorcio en una primera etapa.

⁷⁸ Pozzetti, Valmir Cesar y Silva, Urbanete de Angiolis, “A Resolução n. 175 do CNJ e os requisitos para a celebração do casamento”, *Scientia Iuris*, Londrina, núm. 17(2), 2013, pp. 107-130; Crespo Brauner, María Claudia y Da Silveira, Ana Carolina, “Tutela jurídica homoparental ao Brasil: avanços na concretização dos direitos de liberdade, igualdade e dignidade humana”, *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, núm. 10(20), 2011, pp. 255-272.

Esto no impide concluir que la introducción del matrimonio homosexual forma parte, objetivamente, del proceso de secularización del matrimonio. Pero más que de una lucha por la laicidad del Estado, el reconocimiento del matrimonio entre parejas del mismo sexo forma parte de un proceso de ampliación de derechos de las minorías, en un contexto de mayor conciencia sobre la necesidad de proteger los derechos humanos.

El contexto constitucional reciente de algunos países latinoamericanos es coincidente con esta idea. En algunos lugares se produce una apertura constitucional hacia el reconocimiento de la diversidad social que va en consonancia con las transformaciones matrimoniales. Por ejemplo, la Constitución de Ecuador de 2008 prohibió la discriminación por razón de la identidad de género (artículo 11.2) y en México una reforma constitucional en 2011 prohibió la discriminación por las preferencias sexuales (artículo 1o.).

Sin embargo, la tendencia no es unívoca. La misma Constitución ecuatoriana de 2008 declaró expresamente que el matrimonio es la unión entre un hombre y una mujer; y aunque otorgó protección a las parejas de hecho sin distinción del sexo de sus integrantes, determinó que la adopción sólo es posible para las parejas heterosexuales (artículos 67 y 68). La misma mención sobre la heterosexualidad del matrimonio está presente en algunas constituciones más antiguas, como las de Colombia, de 1991 (artículo 42); la de Venezuela, de 1999 (artículo 77); y la de Paraguay, de 1992 (artículo 51).

El tiempo dirá si la tendencia al reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo se afianza en América Latina y, en su caso, cuál es el ritmo de este afianzamiento. Igualmente, habrá que ver si la evolución constitucional acompaña estas transformaciones legales.

V. CONCLUSIONES

Con ritmos y esquemas propios, la evolución de la regulación jurídica del matrimonio ha seguido, en América Latina, una tendencia secularizadora que se ha dado también en Europa y en la América anglosajona. La secularización del matrimonio, tal como la hemos resumido en este trabajo, ha pasado por tres grandes momentos sucesivos: el del matrimonio civil, el del divorcio y el del matrimonio homosexual. La introducción del matrimonio civil supuso que la regulación y la jurisdicción sobre el matrimonio pasaran de manos de la Iglesia a las del Estado. Paralelamente, apareció una nueva forma de celebración de tipo civil. El alejamiento de la estructura canónica fue mayor o menor, según las particularidades de la legislación (matrimonio civil exclusivo, subsidiario o facultativo; matrimonio religioso concurrente sólo en cuanto

a la forma o, en cuanto a la forma, la regulación y la jurisdicción). El divorcio supuso la secularización por eliminación del carácter de indisolubilidad del vínculo, propio de la regulación canónica. El matrimonio homosexual, finalmente, significó la supresión del requisito de la heterosexualidad.

Aunque todas estas transformaciones han supuesto una objetiva secularización del matrimonio, no todas ellas han formado parte de un proyecto político explícitamente laico. La laicidad del Estado fue una preocupación manifiesta de determinadas élites liberales del siglo XIX. La introducción del matrimonio civil (que se produjo en esa época) y algunas de las primeras reformas divorcistas (las de aquellos países que suprimieron la indisolubilidad del vínculo en esa época, pero no todas las reformas divorcistas) ponen de manifiesto el carácter de lucha laica por la reforma matrimonial.

La introducción del matrimonio civil en la legislación está íntimamente ligada al reconocimiento constitucional de la libertad religiosa. Una población religiosamente diversa requiere de una figura de protección familiar de carácter secular. Pero libertad religiosa no quiere decir necesariamente separación de las iglesias y del Estado. Aunque algunos países latinoamericanos establecieron la separación entre las iglesias y el Estado de forma conjunta con la libertad religiosa y el matrimonio civil, en otros países esta separación se dio un poco más tarde, a veces de modo concomitante a la primera oleada de legislación divorcista.

La segunda oleada de legislación divorcista (que data, como dijimos, de la segunda mitad del siglo XX), en cambio, no tiene un tinte explícitamente laico. Aunque la laicidad no está totalmente ausente de los debates, su aparición es menos fuerte que en la etapa anterior. Lo mismo sucede con el matrimonio homosexual: los argumentos fundamentales que se esgrimen a su favor tienen que ver con la igualdad y la no discriminación de las personas por su orientación sexual, así como con la protección igualitaria de la familia.

El contexto constitucional es ahora el de un creciente reconocimiento de la pluralidad en varios sentidos (pluralidad de culturas, de opciones vitales, etcétera). Sin embargo, el reconocimiento pleno de la igualdad en el campo de la orientación sexual es todavía más limitado. El número de países latinoamericanos que han adoptado el matrimonio homosexual, o que han introducido cláusulas constitucionales expresas de prohibición de la discriminación por razón de identidad sexual o de género, es limitado.

Por otro lado, el reconocimiento de la pluralidad cultural puede, de forma paradójica, llevar a una cierta reversión del proceso de secularización matrimonial. No es otra cosa lo que sucede cuando se reconoce un efecto civil a un matrimonio religioso, como ha sucedido recientemente en Colom-

bia (que pasó de una dualidad civil/canónica a una pluralidad que incluyó además el matrimonio celebrado por otros grupos religiosos), en Chile (donde se reemplazó el matrimonio civil exclusivo por un régimen mixto) o en Brasil (donde la Constitución de 1988 mantuvo el régimen mixto que provenía de mediados del siglo XX). Estos cambios parecen dar razón a quienes intuyen que la disyuntiva actual para los países de América Latina se da entre un régimen de laicidad y uno de pluriconfesionalidad.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ADAME GODDARD, Jorge, *El matrimonio civil en México*, México, UNAM, 2004.
- ARISTIZÁBAL, Magnolia, “La efímera existencia del matrimonio civil en el siglo XIX”, Red Cultural del Banco de la República de Colombia, 2007. Disponible en: <http://www.banrepultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-269/la-efimera-existencia-del-matrimonio-civil-en-el-siglo-xix>.
- ARLETTAZ, Fernando, “Matrimonio homosexual, oposición religiosa y objeción de conciencia en Argentina. A cinco años de la ley de matrimonio igualitario”, *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión*, Chile, núm. 1, 2015.
- ARLETTAZ, Fernando, “Religión, secularización y matrimonio entre personas del mismo sexo” (ponencia), *II Semana Internacional de la Cultura Laica*, México, UNAM, 2016.
- ARLETTAZ, Fernando, “Secularización, laicidad y matrimonio entre personas del mismo sexo en América Latina”, *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, España, vol. 14, núm. 1, 2014.
- ARLETTAZ, Fernando, “Voie démocratique et voie contre-majoritaire: réflexions autour des deux cheminements juridiques du mariage homosexuel”, *Annuaire Droit et Religions*, núm. 8, 2016.
- ARLETTAZ, Fernando, *Matrimonio homosexual y secularización*, México, UNAM, 2015.
- BENEYTO PÉREZ, Juan, *Una historia del matrimonio*, Madrid, Eudema, 1993.
- BLANCARTE, Roberto, “América Latina: entre pluriconfesionalidad y laicidad”, *Civitas*, Río Grande del Sur, vol. 11, núm. 2, 2011.
- BOLOGNE, Jean-Claude, *Histoire du mariage en Occident*, París, Hachette, 2005.
- BUSTILLOS, Julio, “Derechos humanos y protección constitucional. Breve estudio sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en México y en perspectiva comparada”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, núm. 132, 2011.

- CABELLA, Wanda, “La evolución del divorcio en Uruguay (1950–1995)”, *Notas de Población*, Santiago, núm. XXVI, 1998.
- CALDERALE, Alfredo, *Diritto privato e codificazione in Brasile*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 2005.
- CONDE, Rodrigo, “La resistencia de la Iglesia católica frente a la introducción del divorcio en Venezuela en 1904”, *Anales de la Universidad Metropolitana*, España, vol. 5, núm 1, 2005.
- CORTÉS GUERRERO, José David, “Lectura comparada de una época de reformas liberales. México y Colombia a mediados del siglo XIX”, en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Las Leyes de Reforma y el Estado laico. Importancia histórica y validez contemporánea*, México, El Colegio de México, 2013.
- COX, Loreto, “Divorcio en Chile. Un análisis preliminar tras la nueva Ley de Matrimonio Civil”, *Centro de Estudios públicos*, Chile, núm. 123, 2011.
- CRESPO BRAUNER, María Claudia y DA SILVEIRA, Ana Carolina, “Tutela jurídica homoparental ao Brasil: avanços na concretização dos direitos de liberdade, igualdade e dignidade humana”, *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do sul, vol. 10, núm. 20, 2011.
- DUEÑAS, Guiomar, “Matrimonio y familia en la legislación liberal del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, núm. 29, 2002.
- EHMER, Josef, “El matrimonio”, en KERTZER, David y BARBAGLI, Mario, *La vida familiar en el siglo XX*, Barcelona, Paidós, 2004, t. 3.
- ESPINOSA, Adolfo, “El matrimonio homosexual en México”, *Revista Jurídica de la Región de Murcia*, Murcia, núm. 44, 2010.
- GALÍNDEZ, Jesús de, “El divorcio en el derecho comparado de América”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, núm. 6, 1949.
- GAUDEMET, Jean, *Le mariage en Occident*, París, Cerf, 1987.
- GOODY, Jack, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009.
- HAMNET, Brian, “El liberalismo en la Reforma mexicana 1855-1876”, en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Las Leyes de Reforma y el Estado laico. Importancia histórica y validez contemporánea*, México, El Colegio de México, 2013.
- HILLER, Renata, “En las faldas de O’Donnell: discutiendo los alcances del «matrimonio igualitario» en Argentina”, *Sociedade e Cultura*, Goiânia, vol. 15, núm. 2, 2012.

- HUACO PALOMINO, Marco Antonio, “Le Pérou: de l’État catholique à l’État laïque ou pluriconfessionnel?”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, París, núm. 146, 2009.
- IBÁN PÉREZ, Iván Carlos, “Sistemas matrimoniales”, *Ius Canonicum*, Navarra, vol. 17, núm. 34, 1977.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE DIREITO DE FAMÍLIA, “A trajetória do divórcio no Brasil: A consolidação do Estado Democrático de Direito”, *Jusbrasil*, 2011. Disponible en: <http://ibdfam.jusbrasil.com.br/noticias/2273698/a-trajetoria-do-divorcio-no-brasil-a-consolidacao-do-estado-democratico-de-direito>.
- JONES, Daniel y VAGGIONE, Juan Marco, “Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina”, *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, Río Grande del Sur, vol. 12, núm. 3, 2012.
- KLAIBER, Jeffrey, “El reconocimiento de la libertad religiosa en el derecho peruano: liberales, evangélicos y católicos”, Perú, 2010. Disponible en: <http://www.angelfire.com/pe/jorgebravo/libertadreligiosa.htm>.
- KRASNOW, Adriana, “El nuevo modelo de matrimonio civil en el derecho argentino”, *Revista de Derecho Privado*, Bogotá, núm. 22, 2012.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, Rogelio y ZEPEDA GARCÍA, Luis Fernando, “El matrimonio homosexual en México hacia un paulatino reconocimiento en las entidades federativas”, *Argumenta Journal Law*, Jacarezinho, núm. 18, 2013.
- LUCENA SALMORAL, Manuel (coord.), *Historia de Iberoamérica*, Madrid, Cátedra, 2008, t. III.
- MEDINA PABÓN, Juan Enrique, *Derecho civil. Derecho de familia*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2008.
- PELLEGRINI, María Victoria, “Del divorcio causado al divorcio sin expresión de causa”, *Revista de Derecho Privado y Comunitario*, Santa Fe, vol. II, núm. 6, 2013.
- PÉREZ GALLARDO, Leonardo B., “Tras las huellas del legislador del Código Civil de los cubanos”, en VARIOS AUTORES, *Estudios de derecho civil cubano*, Madrid, Consejo General del Notariado, 2002.
- POZZETTI, Valmir Cesar y SILVA, Urbanete de Angiolis, “A Resolução n. 175 do CNJ e os requisitos para a celebração do casamento”, *Scientia Iuris*, Londrina, vol. 17, núm. 2, 2013.
- PUGLIESE, María Rosa, *Derecho, Estado y religión. La historia del matrimonio civil en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2011.

- QUIROGA LEÓN, Aníbal, “Matrimonio y divorcio en el Perú: una aproximación histórica”, en TRAZEGNIES GRANDA, Fernando de *et al.* (eds.), *La familia en el derecho peruano*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.
- RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge, “Laïcité, liberté de religion, État laïque”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, París, núm. 146, 2009.
- RAMOS NÚÑEZ, Carlos, *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX y XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, Elí, “Los matrimonios homosexuales en el Distrito Federal. Algunas consideraciones en torno a la reforma a los códigos civil y de procedimientos civiles”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, núm. 128, 2010.
- RODRÍGUEZ, Pablo, “La familia en Colombia”, *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2004.
- RONFANI, Paola, “El derecho familiar en Europa”, en KERTZER, David y BARBAGLI, Mario (comps.), *La vida familiar en el siglo XX*, Barcelona, Paidós, 2004, t. 3.
- SALINAS ARANEDA, Carlos, “El derecho eclesiástico del Estado de Chile al tiempo del bicentenario: logros y dificultades”, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, núm. XXXIII, 2009.
- SALINAS ARANEDA, Carlos, *El matrimonio religioso ante el derecho chileno*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 2009.
- SANSÓN CORBO, Tomás, “La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno”, *Hispania Sacra*, Madrid, núm. LXIII, 2011.
- SARLI, Elena, *Consideraciones sobre la evolución del derecho de familia uruguayo*, Montevideo, Trilce, 2007.
- TÓRTORA ARAVENA, Hugo, “Bases constitucionales de la libertad de conciencia y culto en Chile”, *Revista de Derechos Fundamentales*, Chile, núm. 7, 2012.

CAPÍTULO SÉPTIMO

BIOÉTICA Y LAICIDAD

María de Jesús MEDINA ARELLANO*

SUMARIO: I. *Introducción: ¿para qué la bioética?* II. *Normas y principios de una bioética laica.* III. *Algunos casos para ilustrar la laicidad de la bioética.* IV. *Reflexiones finales.* V. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN: ¿PARA QUÉ LA BIOÉTICA?

Partiré desde la racionalidad (entendida, como la constante revisión de las razones o verdad que pueden revocarse) para comprender a la bioética como una disciplina que tiene como génesis la laicidad, respetuosa de toda creencia religiosa.¹ La reflexión bioética encuentra, con ayuda de diversas disciplinas, acuerdos racionales entre personas de diversas filiaciones religiosas, ateas o agnósticas (mediante un intenso diálogo y la búsqueda de una construcción permanente).² Un aspecto importante de dicha reflexión es asumir la pluralidad ética y moral existente en diversos contextos sociales y culturales; en

* Investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, de Conacyt. Obtuvo la medalla “Alfonso Caso” en 2008.

¹ Para tener un estudio introductorio a los diversos tópicos básicos en la discusión global de la bioética, véase Campbell, Alastair V., *Bioethics. The Basics*, Reino Unido, Routledge, 2013. En cuanto a las reflexiones que se han llevado a cabo en América Latina, resulta relevante ver Luna, Florencia y Salles, Arleen, *Bioética: Nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2008.

² Visiones más radicales, en cuanto al alejamiento de cualquier tipo de creencia religiosa y no científica para discutir los problemas y dilemas morales que surgen del avance científico y tecnológico aplicado a las ciencias de la vida, pueden ser revisadas en Coggon, John *et al.*, *From Reason to Practice in Bioethics. An Anthology Dedicated to the Works of John Harris*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

este sentido, ésta también busca factores mínimos comunes entre diversas culturas.³ ¿Cómo lograr convergencia respecto de las distintas creencias asumidas ante el surgimiento de dilemas éticos representados por el avance de la ciencia y la tecnología aplicada a áreas como la medicina, la investigación biomédica, la agricultura y, en general, las biotecnologías aplicadas a las ciencias de la vida?

La bioética como interacción entre diversas áreas científicas (por ejemplo, la biología, las ingenierías y las humanidades) implica un diálogo plural, interdisciplinario e intercultural, y debería adoptar una postura epistémica y una metodología transdisciplinaria desde un enfoque biocéntrico.⁴ Lo anterior implica que lo ideal sería partir de la idea de que todo ser vivo en el planeta posee un interés moral,⁵ incluyendo los ecosistemas y entornos en los que el ser humano se desempeña como un ente biológico, al igual que las demás especies que lo integran.⁶ Partiendo del reconocimiento de la diversidad biológica, también es importante reconocer la pluralidad de creencias religiosas y posturas bioéticas dentro de una sociedad heterogénea, como la nuestra.

En México, el reconocimiento y respeto a la diversidad de creencias religiosas en ocasiones se ve vulnerado, dando mayor peso a la justificación religiosa respecto de la creación de la vida por encima de la comprensión de las distintas teorías de la evolución. La reciente Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad,⁷ da cuenta de que el 73% de los mexicanos encuestados afirman que la vida “fue creada por un ser supremo que se llama Dios”,⁸ dando cuenta de que los problemas relacionados a la reflexión

³ Véase Kuhse, Helga y Singer, Peter, *A Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell, 1998.

⁴ Un libro que, en dos capítulos, hace una serie de reflexiones sobre una posición ideológica de la bioética y su relación con el medio ambiente, y cómo los seres humanos acaban con los recursos renovables y no renovables es el de Sagols, Lizbeth, *La ética ante la crisis ecológica*, México, Fontamara, 2014, pp. 97-124.

⁵ Véase Covarrubias Dueñas, José de Jesús, *Los derechos planetarios*, México, Porrúa, 2011.

⁶ Los seres humanos hemos demostrado que somos capaces de extinguir otras especies, una lectura profusa al respecto la encontramos en Linares Salgado, Jorge E., “Desafíos actuales y futuros de la bioética”, en Tapia, Ricardo y Vázquez, Rodolfo (comps.), *Logros y retos de la bioética*, México, Fontamara, 2014, colección Derecho, Salud y Bioética, núm. 8, pp. 237-239.

⁷ Véase Salazar Ugarte, Pedro *et al.*, *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*, México, UNAM, 2015, colección Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales.

⁸ Un interesante análisis sobre las implicaciones de ésta encuesta para los grandes temas de la bioética; por ejemplo, el aborto, el suicido asistido y la eutanasia, véase Linares Salgado, Jorge, “Los mexicanos y la laicidad: implicaciones bioéticas”, *Animal Político*, 25 de

bioética, como son el de la salud, los derechos sexuales y reproductivos, que conllevan el reconocimiento a la diversidad biológica y a distintas teorías que dan cuenta de la evolución, además del respeto a diversos principios de la bioética, como la autonomía, están distantes de ser abordados desde perspectivas más seculares.

Frente a este reto aún latente de la secularización de la sociedad, existen otros desafíos a los que nos enfrentamos como especie, que a lo largo de varias décadas no se han cuestionado lo suficiente: desfragmentar lo que se entiende por lo natural y lo artificial, entre lo humano y lo animal, cuál es el estatus de los embriones sobrantes o congelados, resultantes de las tecnologías de reproducción asistida; órganos para donación, células troncales, organismos transgénicos (vegetales o animales), edición de genes, biología sintética, animales en experimentación, animales domésticos o de trabajo, microorganismos modificados en laboratorio; ¿son entes artificiales o bioartefactuales?⁹ Los seres humanos deberíamos cuestionarnos y autoexaminarnos, más allá de la concepción metafísica que se tiene de “persona”, nuestro papel planetario como especie. Es así que la ingeniería agrícola y el proyecto de la secuenciación del código genético provocan profusos cambios en la sociedad y en la industria de este siglo, y, en muchas ocasiones, hacen desigual el acceso al conocimiento y al bienestar de las personas.¹⁰

En consecuencia, la bioética, aspiracionalmente, es autónoma, puesto que busca la inclusión de la diversidad de pensamiento en ámbitos políticos, religiosos y económicos. La realidad de la bioética se conoce a través de la reflexión sobre las consecuencias de las decisiones. Además, es interdisciplinaria, al comprender aspectos filosóficos, científicos, sociales, antropológicos, psicológicos, técnicos, legales, del cuidado de la salud y de la investigación en salud. Es regulatoria o procedimental al apoyar a los protocolos, procedimientos o cuerpos colegiados. No se reduce a la deontología médica clásica.

De igual manera, la reflexión bioética puede actualizar la discusión de derechos ya que guardan un estrecho vínculo, como el derecho humano de

noviembre de 2015, disponible en: <http://www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2015/11/25/los-mexicanos-y-la-laicidad-implicaciones-bioeticas/>.

⁹ Linares Salgado, Jorge E., “Desafíos actuales...”, *cit.*, p. 241. *Cfr.* González, Juliana, “Valores éticos de la ciencia”, en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México, Fontamara, 2012, colección Derecho, Salud y Bioética, núm. 2, pp. 23-35.

¹⁰ Véase Díaz Müller, Luis T., *Derecho de la ciencia y la tecnología del desarrollo*, México, Porrúa, 1995, pp. 37-41. *Cfr.* Díaz Müller, Luis T., *El síndrome de cenicienta. Globalización de la ciencia: bioética y derechos humanos*, México, Porrúa, 2007.

protección a la salud. El aspecto bioético permite ir más allá de la formación dogmática y procesal que suele acompañar la visión de los derechos fundamentales desde hace varias décadas.

II. NORMAS Y PRINCIPIOS DE UNA BIOÉTICA LAICA¹¹

Es importante en este apartado resaltar la importancia de la normativa internacional vigente en materia de derechos humanos¹² ya que cobra especial vigencia en nuestro marco constitucional, puesto que las normas ahí contenidas forman ejes transversales con prospectiva convencional para su protección.¹³ A continuación se enlistan —en orden cronológico y sólo de manera enunciativa— los instrumentos jurídicos de carácter internacional en los que se hace patente la evolución y desarrollo de la bioética, además del contenido laico de la misma, al reconocerse dentro de aquéllos (la evolución y desarrollo bioético) la pluralidad de visiones éticas en un contexto universal de protección a los derechos humanos:¹⁴

- Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948).
- Código de Núremberg (1947).
- Declaración de Helsinki (OMS, 1964).
- Informe Belmont (EUA, 1979).
- Declaración de Manila (1980).

¹¹ Koepsell, David R. y Ruiz de Chávez, Manuel H., *Ética de la investigación. Integridad científica*, México, Conbioética, 2015. Una excelente obra de la que desprendimos algunos puntos para la elaboración de este capítulo y que hace hincapié en la justificación ética y de bien común de toda investigación científica.

¹² Una obra que nos emancipa de la visión universalista que tenemos de los derechos humanos: Santos, Boaventura de Sousa, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, trad. de Carlos Martín Ramírez, México, Trotta, 2014, pp. 25-28 y 109-111. De la lectura de las páginas enunciadas desprendemos que antes de encasillar a los derechos humanos dentro de un complejo sistema legal y jurídico, se debe excavar su razón de ser. Pueden desglosarse varios aspectos de la llamada globalización en Urquidí Bingham, Víctor Luis, *La globalización y las opciones nacionales. Memoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

¹³ Véase Salazar Ugarte, Pedro *et al.*, *La reforma constitucional sobre derechos humanos. Una guía conceptual*, México, Instituto Belisario Domínguez del Senado de la República, LXII Legislatura, 2014; Tealdi, Juan Carlos, *Bioética de los derechos humanos. Investigaciones biomédicas y dignidad humana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008.

¹⁴ Para una exploración más amplia del contenido de los instrumentos jurídicos normativos relativos a la interacción transdisciplinar entre la bioética y los derechos humanos, véase Plomer, Aurora, *The Law and Ethics of Medical Research. International Bioethics and Human Rights*, Londres, Cavendish, 2005.

- Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano con Respeto a las Aplicaciones de la Biología y la Medicina (Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina o “Convención de Asturias de Bioética”, Consejo de Europa, 1997).
- Declaración Universal sobre el Genoma y los Derechos Humanos (UNESCO, 1997).
- Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos (UNESCO, 2003).
- Declaración Internacional sobre Bioética y Derechos Humanos (UNESCO, 2005).

Derivado de estos instrumentos, podríamos afirmar que se ha desarrollado la lectura de los principios que enmarcan la reflexión bioética. El Informe Belmont enuncia cuatro principios básicos a observar en la investigación biomédica: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia; estos principios han sido ampliamente desarrollados por Tom Beauchamp y James Childress dando lugar a la corriente principalista en la bioética.¹⁵

El porqué de la ciencia y su ética se debe a que la ciencia debe ser universal, no exclusiva de una cultura o tiempo determinado, con el común denominador de la contribución del esfuerzo común de varias personas. Los científicos deben estar dispuestos en todo momento a dejar de lado una preconcepción o teoría asumida ante las nuevas evidencias, jamás deben tener intereses particulares en los resultados de una investigación y siempre deben perseguir la verdad. La ciencia debe ser un bien común en el ámbito universal.

El principio de justicia implicaría recibir un trato como la persona se lo merece de acuerdo a sus capacidades. No se trata de dar igualdad entre las personas. Si se cae en la falacia de dar igualdad a todo ser humano, simplemente se desnaturalizaría la base etiológica de todos los sistemas de derechos humanos conocidos como el universal y los regionales.¹⁶

La aplicación local de los instrumentos internacionales en materia de bioética y derechos humanos ha sido depositada mayormente en los comités de ética de investigación y en los comités hospitalarios de bioética. Estos nacieron para el cuidado y regulación de la actividad científica ante las faltas

¹⁵ Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, 6a. ed., Nueva York, Oxford University Press, 2009.

¹⁶ Un ensayo en materia de antropología jurídica está en Hermida del Llano, Cristina, “Filosofía del derecho y derechos humanos”, en Arriola Cantero, Juan Federico y Rojas Amandi, Víctor (coords.), *La filosofía del derecho hoy*, México, Porrúa, 2010, pp. 107-124.

de ética, guiados por los principios enunciados en el Código de Núremberg y la Declaración de Helsinki, con la finalidad de que la sociedad mantenga la confianza en la ciencia. Siguen siendo una referencia de la práctica científica independientemente de su área de enfoque.

En los estudios preclínicos, la revisión es más somera, pero si se lleva a la clínica, debe ser una revisión más minuciosa, ya que intervienen, en muchas ocasiones, organismos gubernamentales, empresas privadas o entes sociales. Si cada etapa se verifica, se pueden prevenir errores éticos y daños a la reputación de los científicos. Las verificaciones de las actividades científicas deben hacerse por un tercero al azar, en quien no intervenga algún interés, sin descuidar la calidad de las investigaciones que se hagan.

Publicado en 1947, el Código de Núremberg contiene las siguientes recomendaciones: el consentimiento voluntario del sujeto humano, el carácter útil del experimento para la sociedad, el adecuado conocimiento del problema que se estudia, la prevención de sufrimientos físicos, mentales y daños innecesarios; entre otros principios o referentes que se deben tomar en cuenta en toda actividad de investigación científica.

La Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial establece algunos principios éticos para las investigaciones biomédicas en seres humanos, esto a manera de propuesta de principios éticos que sirvan para orientar a los médicos y a otras personas que realicen investigación médica en seres humanos, así como con material humano. Estos principios son: la práctica médica debe estar orientada a la salud del ser humano, en la investigación con seres humanos, su salud y vida deben ser preeminentes; al investigar se debe prestar atención a los factores que pueden perjudicar al medio ambiente y cuidar del bienestar de los animales en los experimentos; la práctica médica es conciliable con la experimentación en la medida en que se mejoren los tratamientos médicos; entre otros.¹⁷

El Informe Belmont establece también principios y guías éticos para la protección de los sujetos humanos de investigación como son: la existencia de límites entre práctica e investigación, el respeto por las personas, beneficencia (bienestar de los sujetos), la justicia, las aplicaciones, el consentimiento informado (informar adecuadamente), la valoración de riesgos y beneficios (que sea mayor el beneficio), y la selección de sujetos (nunca abusar de su estado físico, mental o emocional).

¹⁷ Este interesante tópico, que, correlacionado con diversas áreas jurídicas, puede encontrarse explicado desde la perspectiva del sistema jurídico mexicano en Arriaga Escobedo, Raúl Miguel y Arriaga Escobedo, Héctor Raúl, *Nociones de legislación en salud y enfermería*, México, Porrúa, 2014.

En uno de los ejes de la bioética, existe una lucha constante entre una cultura que busca el utilitarismo y el pragmatismo en cualquier menester humano, y la reflexión filosófica de cualquier actividad científica por la que pondera. He allí el porqué de la incursión de la enseñanza de la bioética en los estudios desde la formación profesional, pues aún existen deficiencias demostradas en los primeros pasos de su enseñanza. No obstante, en los últimos años hubo un incremento en los grados de maestría, en los que es común encontrar más actitudes que una adecuada difusión del conocimiento, sin dejar de lado la sólida formación y enfoque interdisciplinario.¹⁸

El sucesivo cambio de la bioética se encuentra en la tendencia de quitarle la incertidumbre que la caracteriza como actividad práctica, para darle los rasgos de una ciencia exacta o experimental. Una de las razones es que varios de los que le han aportado los elementos científicos son estudiosos e investigadores que provienen de las ciencias duras, mismas disciplinas que tienen la exigencia de la exactitud y comprobación empírica permanente de resultados.

Aun cuando se da el contexto anunciado, el razonamiento ético no puede conducirse a fórmulas cerradas, sino que deberá en todo momento buscar y encontrar la verdad a través del camino ordenado de la ciencia y el examen de validez de todos sus elementos filosóficos. De ahí que el bioderecho se sustente en la antropología jurídica y la búsqueda del bien del ser humano, sin descuidar todos los elementos vivos de este planeta.¹⁹

Es importante estar conscientes de no hacer evaluaciones de la ciencia y la tecnología en abstracto: se requieren, como objetos de estudio, sistemas concretos en función de los fines que se persiguen, los medios con los que cuentan y sus consecuencias en los sistemas naturales y sociales en los que impactarán.²⁰ La bioética y el bioderecho se traducen y se convierten en agentes reguladores de las nuevas situaciones que deben ser recogidas en normas jurídicas, que respeten los derechos y dignidad del ser humano. Dichas nor-

¹⁸ Véase López Guzmán, José, “La bioética personalista en los planes de estudio universitarios”, *Cuadernos de Bioética*, Navarra, núm. 80, 2013, disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2013/24/80/79.pdf>.

¹⁹ Chávez-Fernández Postigo, José, “El fundamento antropológico del bioderecho. Una reflexión biojurídica”, *Cuadernos de Bioética*, Navarra, núm. 86, enero de 2015, disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2015/26/86/13.pdf>.

²⁰ Olivé, León, “Epistemología en la ética y en las éticas aplicadas”, en Garrafa, Volnei et al. (coords.), *Estatuto Epistemológico de la Bioética*, núm. 1, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005, pp. 154 y 155. Cfr. Viesca Treviño, Carlos, “Bioética. Concepto y métodos”, en González Valenzuela, Juliana (coord.), *Perspectivas de bioética*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 53-89, un artículo que ofrece explicaciones sobre la metodología en la bioética.

mas jurídicas y los avances de la bioética deben ser asimilados y aplicados por los operadores del derecho.²¹

III. ALGUNOS CASOS PARA ILUSTRAR LA LAICIDAD DE LA BIOÉTICA

Presentamos un ejemplo de cómo se podría establecer el pensamiento laico dentro de un dilema de la bioética, éste es la derivación de líneas celulares provenientes de embriones humanos. En tal contexto, surgen las siguientes interrogantes: ¿cuál es el estatus moral y jurídico del embrión humano?,²² ¿es el embrión una persona?,²³ ¿atentamos contra la vida, debido a que la derivación de células troncales pluripotenciales implica la destrucción de embriones humanos?²⁴ Por supuesto, las respuestas a estas interrogantes son múltiples y se basan sobre distintas visiones ideológicas que van desde posturas permisibles hasta prohibitivas e intermedias.²⁵

Bioeticistas como Søren Holm afirman que el potencial de la investigación con células troncales embrionarias ha sido sobrevalorado,²⁶ puesto que otro tipo de líneas celulares ofrecen el mismo potencial terapéutico, por ejemplo, las células troncales somáticas,²⁷ conocidas comúnmente como cé-

²¹ Brena, Ingrid, “Bioética y derecho”, en Pérez Tamayo, Ruy *et al.* (coords.), *La construcción de la bioética. Textos de Bioética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, vol. I, pp. 199-206.

²² Una postura anclada en el liberalismo igualitario respecto al estatus moral y jurídico del embrión humano, en el sentido de liberalismo laico, ha sido argumentada por Rodolfo Vázquez, pionero en abordar ésta reflexión en nuestro país desde una perspectiva contrataria a las tesis personalistas, véase Vázquez, Rodolfo, *Del aborto a la clonación: principios de una bioética liberal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

²³ Véase Mendoza Cárdenas, Héctor A., “¿Embrión o persona humana? El caso de México”, *Revista de Bioética y Derecho*, Barcelona, vol. 11, 2007, pp. 3-10.

²⁴ Algunas de las respuestas que se han dado a estas interrogantes son en el sentido de que se debería diferenciar puntos del desarrollo embrionario para hablar de vida; es decir, capacidad de sentir y también de ser considerado como persona, véase Bortolotti, Lisa y Harris, John, “Stem Cell Research, Personhood and Sentience”, *Reproductive BioMedicine Online*, vol. 10, núm. 1, 2005, pp. 68-75.

²⁵ Véase Knoepffler, Nikolaus, “Stem Cell Research: An Ethical Evaluation of Policy Options”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Washington, D.C., vol. 14, núm. 1, 2004, pp. 55-74.

²⁶ Véase Holm, Søren, “The Ethical Case Against Stem Cell Research”, *Cambridge Quarterly Healthcare Ethics*, Berkerley, vol. 12, núm. 4, 2003.

²⁷ Las células troncales somáticas, son mayormente conocidas como adultas, puesto que se encuentran en escasa o menor cantidad en el cuerpo humano —por ejemplo, las de médula ósea—, además de que están comprometidas en la regeneración del tejido o células de donde

lulas madre adultas, y las células pluripotenciales inducidas (IPSC, por sus siglas en inglés, las cuales son células adultas que han sido reprogramadas a un estado de plasticidad como las de origen embrionario).²⁸

La comunidad científica está dividida respecto a esta última postura, puesto que para algunos la utilización alternativa de éste tipo de células (IPSC) podría lograr el avance de la ciencia de las células troncales, evitando así la innecesaria fabricación y destrucción de embriones moralmente significativos; en cambio, otros señalan que la investigación con células troncales embrionarias sigue siendo esencial.²⁹ Además, no sólo es importante prestar atención a los dilemas morales planteados por la derivación de líneas celulares éticamente controvertidas, cómo son el cigoto o el blastocisto, sino también debería llamar la atención los riesgos a los que se exponen las y los sujetos humanos reclutados para participar en ensayos clínicos con células

se extrajeron, tal es el caso de las obtenidas de la sangre de cordón umbilical (células troncales hematopoyéticas), las cuales son solamente capaces de regenerar células de la sangre. En la actualidad el uso clínico de las células troncales hematopoyéticas derivadas de la sangre de cordón umbilical ha sido exitoso para tratar enfermedades de la sangre, como la leucemia, véase Chávez-González, María A. *et al.*, “La leucemia mieloide crónica en el siglo XXI: biología y tratamiento”, *Revista de Investigación Clínica*, vol. 61, núm. 3, México, 2009, pp. 221-232. Para obtener una detallada explicación científica-biológica sobre la caracterización y funcionamiento de las células troncales somáticas o adultas, véase Mayani, Héctor, “Las células troncales somáticas: biología y relevancia clínica”, en Brena Sesma, Ingrid (coord.), *Células troncales. Aspectos científicos-filosóficos y jurídicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005, pp. 1-24.

²⁸ Científicos mexicanos, pioneros en la investigación genética, como el doctor Rubén Lisker, dedicaron gran parte de sus textos de divulgación científica a explicar y hacer asequible para la población el conocimiento relacionado a las diversas actividades en ciencia básica y las posibles aplicaciones clínicas de la ciencia de las células troncales. El doctor Lisker explicó que las células pluripotenciales inducidas son: “Las IPSC (del inglés: *induced pluripotent stem cells*) son células adultas reprogramadas genéticamente para funcionar como células troncales embrionarias (CTE) capaces de convertirse, en teoría cuando menos, en cualquier célula y tejido del organismo”, Lisker, Rubén, “Células troncales pluripotenciales inducidas”, *Revista de Investigación Clínica*, vol. 62, núm. 5, México, 2010, pp. 396 y 397. El científico japonés Shinya Yamanaka y su equipo de investigación en la Universidad de Kyoto, fueron los primeros en obtener células pluripotentes inducidas, véase Takahashi, Kazutoshi y Yamanaka, Shinya, “Induction of Pluripotent Stem Cells from Mouse Embryonic and Adult Fibroblast Cultures by Defined Factors”, *Cell*, vol. 126, núm. 4, Cambridge, 2006, pp. 663-676. En 2012, el Premio Nobel en fisiología (medicina) fue otorgado a los profesores Shinya Yamanaka y John Gurdon por sus trascendentes hallazgos científicos en el campo de la reprogramación celular, véase Colman, Alan, “Profile of John Gurdon and Shinya Yamanaka, 2012 Nobel Laureates in Medicine or Physiology”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 110, núm. 15, Washington, D.C., 2013, pp. 5740 y 5741.

²⁹ Véase Han, Lee *et al.*, “Induced Pluripotent Stem Cells in Regenerative Medicine: An Argument for Continued Research on Human Embryonic Stem Cells”, *Regenerative Medicine*, Londres, vol. 4, núm. 5, 2009, pp. 759-769.

troncales somáticas³⁰ y aquellas personas que son proveedores de tejidos o células para contribuir en la aplicación clínica de esta ciencia.³¹

De igual manera, existe una diversidad de objeciones éticas y morales respecto al empleo clínico de células troncales —ya sean adultas o embrionarias— puesto que no existen suficientes ensayos clínicos que prueben su total eficacia y seguridad, con excepción de las hematopoyéticas; sin embargo, la discusión a favor de la prohibición sigue centrada en el estatuto moral y jurídico del embrión humano.

En nuestro país, la situación de la protección jurídica del embrión humano no es del todo clara o contundente, aunque encontramos enunciados normativos en diversas reglamentaciones en materia de salud. Únicamente se señalan vagas definiciones de “embrión”, “feto” o “producto de la concepción”.³² Sin embargo, no existe un trato específico a las distintas aristas o posibilidades de la creación, uso y, en su caso, destrucción de embriones humanos para las diversas aplicaciones tecnológicas en materia de reproducción asistida.³³

Aunque exista esta laguna normativa en materia de investigación con embriones humanos, es importante resaltar que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ha emitido sentencias que abordan el tópico de la protección jurídica del embrión dentro de nuestro marco constitucional en dos ocasiones, 2002 y 2007.³⁴ En ambos eventos se trató de la resolución de acciones de inconstitucionalidad presentadas en contra de modificaciones al Código Penal del Distrito Federal con relación a las excluyentes de

³⁰ Véase Master, Zubin, *et al.*, “Benefits, Risks and Ethical Considerations in Translation of Stem Cell Research to Clinical Applications in Parkinson’s Disease”, *Journal of Medical Ethics*, Saint Helens, vol. 33, núm. 3, 2007, pp. 169-173.

³¹ La extracción de ovocitos (gametos femeninos u óvulos), constituye una preocupación desde la bioética feminista; se debe vigilar que no se explote, comercialice ni objetive el cuerpo de la mujer exclusivamente para fines de investigación, véase Cohen, Cynthia B., “Ethical Issues in Embryonic Stem Cell Research”, *The Journal of the American Medical Association*, Chicago, vol. 285, núm. 11, 2001, pp. 1439 y 1440.

³² Ley General de Salud, Reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Investigaciones para la Salud y Reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Control Sanitario de la Disposición de Órganos, Tejidos y Cadáveres de Seres Humanos, disponibles en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio>.

³³ Álvarez-Díaz, Jorge Alberto, “Historia contemporánea: las técnicas complejas de reproducción asistida”, *Ginecología Obstetricia México*, México, vol. 75, 2007, pp. 293-302.

³⁴ Véase Medina-Arellano, María de Jesús, “Commentary: The Need for Balancing the Reproductive Rights of Women and the Unborn in the Mexican Courtroom”, *Medical Law Review*, Oxford, vol. 8, núm. 3, 2010, pp. 427-433.

responsabilidad en casos de aborto.³⁵ Estas sentencias han sido relevantes para el ámbito de la investigación con células troncales embrionarias, puesto que detonaron movimientos conservadores a lo largo del país que buscaron prohibir estas actividades, a través de restricciones en la Ley General de Salud.³⁶ Los grupos políticos afines a estos movimientos generaron una reacción avasalladora al tratar de enmendar las Constituciones locales y la federal, con el fin de proteger la vida desde el momento de la concepción.³⁷

La Comisión Nacional de Bioética fue creada en 1992,³⁸ aunque hasta 2005 fue instaurada oficialmente mediante decreto presidencial. En la actualidad, es identificada por su acrónimo como Conbioética.³⁹ La influencia y presencia de la reflexión bioética en México ha sido notoria y con incidencia en América Latina⁴⁰ gracias a los trabajos de difusión y promoción de esta nueva y creciente reflexión transdisciplinar, la Organización Panamericana de la Salud y Educación (PAHEF) instituyó el Premio Internacional a la Excelencia en Bioética “Manuel Velasco Suárez”.⁴¹ La Conbioética es el órgano oficial desconcentrado de la Secretaría de Salud encargado de difundir y consolidar una cultura de la bioética y su reflexión.⁴² Recientemente, se le han otorgado facultades normativas a la Conbioética en relación

³⁵ Véase Capdevielle, Pauline, *La libertad de conciencia frente al Estado laico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, colección Cultura Laica, núm. 5, pp. 1-11.

³⁶ Tapia, Ricardo, “La religión y las leyes sobre salud”, *La Crónica de Hoy*, 22 de junio de 2011, disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2011/587145.html>.

³⁷ Tapia, Ricardo, “La ciencia, el Vaticano y las leyes”, *La Crónica de Hoy*, 14 de enero de 2009, disponible en: <http://www.bioeticas.org/bio.php?articulo128>.

³⁸ Luengas, Isabel *et al.*, “Comisión Nacional de Bioética: su entender, su quehacer”, *Revista Debate Bioético*, México, año 1, núm. 2, 2007.

³⁹ Véase Ruíz de Chávez, Manuel *et al.*, “La Comisión Nacional de Bioética: presencia nacional y proyección internacional”, *Cirujano General*, México, vol. 33, núm. 2, 2011.

⁴⁰ Véase Álvarez Díaz, Jorge Alberto, “¿Bioética latinoamericana o bioética en Latinoamérica?”, *Revista Latinoamericana de Bioética*, Bogotá, vol. 12, núm. 1, 2012, pp. 10-27.

⁴¹ Para una revisión de los extensos trabajos científicos y bioéticos del médico Velasco-Suárez, véase Ruff, Tilman, “Manuel Velasco Suárez”, *British Medical Journal*, Londres, vol. 324, núm. 7348, 2002, p. 1280; Jiménez Sánchez, G. *et al.*, “Un estudio del desarrollo de la bioética en México: medicina genómica como uno de sus mayores desafíos”, en Pessini, Léo *et al.* (eds.), *Ibero-American Bioethics: History and Perspectives*, trad. de Jennifer Bulcock, Adail Sobral y Maria Stela Gonçalves, Dordrecht-Heidelberg-Londres-Nueva York, Springer, 2010, pp. 159-173.

⁴² Para un análisis de la aparición y evolución de las reflexiones y estudios bioéticos en México y Latinoamérica, véase Wikler, Daniel, “Bioethics Commissions Abroad”, *HEC Forum*, Países Bajos, vol. 6, núm. 5, 1994, pp. 290-304; Figueroa, Patricio R. y Fuenzalida, Hernan, “Bioethics in Ibero-America and the Caribbean”, *Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, vol. 21, núm. 6, 1996, pp. 611-627; Hernández-Arriaga, Jorge *et al.*, “The Development of Bioethics in Mexico”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Cambridge, vol. 8, núm.

con el establecimiento, la vigilancia y la aprobación de comités hospitalarios de bioética y comités de ética de la investigación.⁴³ En términos generales, la función de la Comisión es la de identificar y promover prácticas éticas, laicas, racionales y universales en las ciencias biológicas, la investigación biomédica y las biotecnologías emergentes. A través de su labor de capacitación, la Conbioética ha trabajado en la inclusión de las distintas voces en los foros académicos de reflexión, como se pretendió desde su creación. Sin embargo, la incidencia en la creación de políticas públicas para garantizar la libertad de investigación científica, ética y responsable es aún tema pendiente para este órgano promotor de una bioética laica.⁴⁴

Es importante reconocer que la fundamentación y racionalización de algunas creencias, tanto religiosas como seculares, deberán estar apartadas de dogmas y prejuicios cuando se aplican a aspectos de la vida cotidiana, en particular, respecto del avance científico en beneficio de la humanidad. La existencia de grupos académicos con posicionamientos confesionales que apelan a la dignidad humana y la santidad de la vida de los embriones no se puede obviar;⁴⁵ sin embargo, se trata de discutir y reflexionar sobre la bioética laica dentro de la deliberación pública con la mayor racionalidad posible, alejados de los actos de fe —válidos— que pertenecen a la esfera personal y privada.

Por otra parte, en México, posturas como el liberalismo igualitario y de bioética laica⁴⁶ se han mostrado más activas en la promoción de diálogos

3, 1999, pp. 382-385; Kuthy Porter, José y Escosura, Gabriel de la, “Overview of Bioethics in Mexico”, *Bioethics: Issues and Perspectives*, Washington, D.C., vol. 527, 1990, pp. 168-174.

⁴³ El 14 de diciembre de 2011 se reformó el artículo 41 bis de la Ley General de Salud, dicha reforma le concedió las facultades de establecimiento, registro y seguimiento de los comités mencionados a la Conbioética en coordinación y colaboración con la Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris), se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de diciembre de 2011, pp. 68 y 69, disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lgs/LGS_ref54_14dic11.pdf.

⁴⁴ Los retos y temas pendientes que enfrentan diversas instituciones dentro de nuestro marco constitucional han sido sigilosamente abordados en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, colección Filosofía y Cultura Contemporánea, núm. 33, 2007.

⁴⁵ Estas posiciones confesionales dentro de los espacios universitarios en México las podemos encontrar en los programas curriculares de la licenciatura, maestría y doctorado de la Universidad Anáhuac, véase Hernández-Arriaga, Jorge, *op. cit.*, pp. 3-8; López Guzmán, José, *op. cit.*, pp. 79-90.

⁴⁶ Una lectura racional en la deliberación pública, igualitaria y laica en pro de la consolidación de los derechos humanos es abordada en Vázquez, Rodolfo, *Derechos humanos. Una lectura liberal igualitaria*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, ITAM-Instituto de Actualización en Derecho, 2015.

laicos y plurales con relación a la investigación con células troncales. Se ha exhortado a los legisladores en diversos foros y a través de diversos medios de comunicación a la responsabilidad, necesidad y prudencia en la adopción de una regulación en el área de la investigación con dichas células e incluso sobre cualquier forma de clonación.⁴⁷ De ahí el surgimiento de voces liberales dentro del Colegio de Bioética A.C., a través de grupos interdisciplinarios conformados por científicos, filósofos, abogados y médicos, quienes asumen perspectivas progresistas en torno a la investigación científica.⁴⁸ Para estos grupos, la imparcialidad del Estado, apartado de influencias ideológicas, sobre todo religiosas, ante los dilemas bioéticos que afectan la vida cotidiana de las personas y que son de interés público, es fundamental en la conformación y consolidación de un marco normativo laico para la investigación biomédica.⁴⁹

Actitudes liberales hacia la clonación humana e investigación en células troncales embrionarias provienen de la comunidad científica, incluyendo miembros del Consejo de Ciencias de la Presidencia, el Foro Consultivo de Ciencia y Tecnología (FCCyT),⁵⁰ el Programa Universitario de Bioética (PUB)⁵¹, el Seminario de Investigación de Ética y Bioética de la Universi-

⁴⁷ Véase Tapia, Ricardo, “Clonación humana y células troncales”, *La Crónica de Hoy*, 9 de abril de 2008, disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2008/356144.html>.

⁴⁸ Es el caso del Colegio de Bioética, A.C., cuyos miembros fundadores son renombrados científicos, premios nacionales de ciencias, quienes, desde la fundación del mismo, han llevado a cabo labores de capacitación, promoción y difusión de una cultura laica en los distintos espacios públicos del Estado, sobre todo en los poderes Legislativo y Judicial como asesores expertos. Podemos atrevernos a afirmar que éste colegio es la voz liberal en reflexión bioética ya que sus publicaciones adoptan este enfoque. Los ejemplos incluyen: Álvarez del Río, Asunción, *Eutanasia. Hacia una muerte digna*, México, Colegio de Bioética-Foro Consultivo Científico y Tecnológico, 2008; Kraus, Arnoldo, *Diccionario incompleto de bioética*, México, Taurus, 2007.

⁴⁹ Véase Vázquez, Rodolfo, “Laicidad, bioética y deliberación pública”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México-UNAM, 2014; y Blancarte, Roberto, “Laicidad y bioética”, en Soberón, Guillermo y Feinholz, Dafna (eds.), *Aspectos sociales de la bioética*, México, Comisión Nacional de Bioética, 2009, pp. 53-70.

⁵⁰ Véase Nicoleta Tigau, Camelia, “Track 2 Innovation Agents in North America: The View from Mexico”, *NorteAmérica*, México, vol. 3, núm. 2, 2008, pp. 43-66.

⁵¹ Dentro de estas voces también participa el Programa Universitario de Bioética (PUB) de la UNAM, que ha trabajado en estrecha colaboración con un grupo homólogo de bioética y bioderecho en la Universidad de Barcelona, mismo que ha informado de manera efectiva las políticas nacionales en aquel país sobre dilemas bioéticos, incluyendo las políticas en células madre en España. Al respecto véase Casado, María, “A vueltas sobre las relaciones entre la bioética y el derecho”, *Revista Bioética*, Brasilia, vol. 19, 2011, pp. 15-28; Casado, María “En torno a células madre, pre-embiones y pseudo-embiones: el impacto normativo de los Docu-

dad Nacional Autónoma de México,⁵² entre muchas otras.⁵³ Estas organizaciones académicas han emitido conjuntamente declaraciones públicas⁵⁴ llamando al diálogo y a las deliberaciones, a una profunda reflexión y a un examen cuidadoso acerca de las implicaciones científicas, éticas y sociales más amplias de la investigación en células troncales, instando a un debate bioético y laico sobre estas cuestiones,⁵⁵ antes de que pase cualquier reforma constitucional que pretenda prohibir este tipo de investigaciones.⁵⁶ Por otra parte, la prohibición legislativa de esta actividad constituiría un retroceso y rezago para la ciencia y, a su vez, atentaría contra la investigación en beneficio de la salud pública.⁵⁷

Vale la pena poner énfasis en que a través de la Constitución de 1917, el Estado mexicano se constituye como laico, garantizando así la libertad

mentos del Observatorio de Bioética y Derecho de la UB”, *Revista Bioética y Derecho*, Barcelona, vol. 19, 2010.

⁵² También han coordinado y editado libros especializados que abordan cuestiones de bioética desde el contexto local para la adopción de enfoques liberales en el debate; por ejemplo, véase González Valenzuela, Juliana (ed.), *Dilemas de bioética*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM-CNDH, 2007, vol. I; y González Valenzuela, Juliana (coord.), *Perspectivas sobre bioética*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM-CNDH, 2008, vol. II.

⁵³ Otras voces progresistas importantes que promueven la libertad reproductiva y científica en este contexto son la del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) y el grupo de Católicas por el Derecho a Decidir; ambas organizaciones civiles han desempeñado un papel crucial en el impulso de enfoques progresivos, hacia la promulgación de medidas efectivas para proteger los derechos reproductivos y la salud de las mujeres vulnerables, así como para fomentar los diálogos seculares en muchas otras cuestiones de bioética, tales como la protección de la vida embrionaria.

⁵⁴ Comunicación pública de la Academia Mexicana de Ciencias, entre otros organismos, emitida el 23 de enero de 2009, disponible en: <http://www.comunicacion.amc.edu.mx/comunicacion/docs/amc-rrg-230109-d-clonacion.pdf>.

⁵⁵ Ruíz Gutiérrez, Rosaura, “Los problemas éticos y el papel de la Academia Mexicana de Ciencias en las concepciones erróneas, abusos, prohibiciones y uso apropiado de células troncales” (ponencia), *Feria de Innovación e Invención de la Salud*, Facultad de Medicina de la UNAM, México, 23 marzo de 2010, disponible en: <http://www.amc.unam.mx/FeriInnovacionvencienSalud.pdf>.

⁵⁶ Véase Flores, Julián, “Lamentables las leyes antiaborto: A. Madrigal”, *La Jornada*, 18 de enero de 2010, disponible en: <http://ciencias.jornada.com.mx/noticias/lamentableslasleyesantiabortoamadrigal/?searchterm=c%C3%A9lulas%20madre>.

⁵⁷ Véase Academia Mexicana de Ciencias, “La AMC defiende la libertad para investigar con células troncales embrionarias”, *Ciencia*, México, vol. 2, núm. 87, 2009; Ruíz, Gutiérrez, Rosaura, *Ciencia* (editorial), vol. 60, núm. 2, 2009; Academia Mexicana de Ciencias, “Piden científicos impulsar investigaciones con células troncales embrionarias”, comunicado del 15 de junio de 2007.

de cultos.⁵⁸ Las reformas constitucionales de 2012 vinieron a refrendar el espíritu del legislador constituyente, al establecer explícitamente dentro del numeral 40 que la república es “representativa, democrática, laica y federal...”.⁵⁹ La separación Iglesia-Estado se articula a través de los principios históricos establecidos en el artículo 130, el cual faculta al legislador para la creación de una regulación específica con el fin de garantizar la libertad religiosa.⁶⁰ El análisis de los atributos laicos del Estado mexicano constituye un punto importante a considerar,⁶¹ pues se ha visto una introducción de las creencias religiosas en el ámbito político y legislativo que han obstaculizado cualquier intento de apoyar o regular la investigación con células troncales en el país.⁶² Siguiendo con la lectura de la Constitución, se establece el concepto de respeto a la dignidad humana, dejando su contenido abierto a la interpretación, y cabe la posibilidad de incluir distintas voces que le den sentido respetando la libertad y pluralidad de ideologías en la comunidad.⁶³

En sociedades plurales y democráticas, como la nuestra, las diversas perspectivas religiosas son deseables y tolerables; sin embargo, la tremenda

⁵⁸ Véase Galeana, Patricia, “Historia y laicismo en México”, *Este País*, México, núm. 228, 2010, pp. 14-16; Galeana, Patricia, “A 150 años de la creación del Estado laico en México”, *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, México, vol. 17, núm. 66, 2009, pp. 18-20; Valadés, Diego, “Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica”, en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, colección Cultura Laica, núm. 6, pp. 13-46.

⁵⁹ Véase Salazar Ugarte, Pedro, et al., *La república laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, colección Cultura Laica, núm. 1.

⁶⁰ Del artículo 130 de la Constitución emana la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992, por el que los atributos de laicos y laicas del Estado son ratificados y aprobados. Para una visión general sobre la política y la regulación de la libertad religiosa en México, véase Gil, A., “La política de la regulación de la religión en México: Las reformas constitucionales de 1992 en un contexto histórico”, *Revista de Iglesia y Estado*, México, vol. 41, núm. 4, 1999, pp. 761-794; Saldaña, Javier, (ed.), *Diez años de vigencia de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México 1992-2002*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.

⁶¹ Aunque un gran número de la población es católica, dejan a un lado su confianza en la Iglesia cuando se trata de los asuntos públicos, ya que de acuerdo con diversas encuestas levantadas, en la actualidad la población mexicana posee una firme creencia en la separación constitucional entre la Iglesia y el Estado. De hecho, en octubre de 2011, una encuesta nacional de Consulta Mitofsky encontró que el 49% de la población creía que el aborto es un derecho de la mujer y, por tanto, se debe permitir.

⁶² Tapia, Ricardo, “Úrgen apoyos a la investigación con células troncales en México”, *Agencia Iberoamericana para la Difusión de la Ciencia y la Tecnología*, México, 2 de marzo de 2009, disponible en: <http://www.dicyt.com/viewNews.php?newsId=12947>.

⁶³ Véase Häyry, Matti, “Another Look at Dignity”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Cambridge, vol. 13, núm. 1, 2004, pp. 7-14.

influencia de la Iglesia católica en la legislación en materia de biotecnología y otras áreas dilemáticas, plantea problemas,⁶⁴ ya que el catolicismo no es la única religión en México.⁶⁵ Al contrario, a lo largo de los años, se ha vuelto “un país en expansión en términos de religión”.⁶⁶ De hecho, nuestro país goza de una rica pluralidad de creencias religiosas.⁶⁷

Actualmente, la evidencia de las acciones legislativas en el área da cuenta de que las y los legisladores están dispuestos a escuchar opiniones católicas para luego reflejarlas en políticas y en la regulación de la investigación de las células troncales. El reto para la consolidación de la cultura laica, es hacer que estén preparados para prestar oídos a otras organizaciones religiosas y seculares, y garantizar que estas voces también sean incluidas en el

⁶⁴ Véase Blancarte, Roberto, “Religiones, bioética y Estado laico”, *Milenio*, 27 de abril de 2010, disponible en: <http://impreso.milenio.com/node/8757593>; y “¿Qué significa hoy la laicidad?”, *Este País*, México, núm. 228, abril de 2010, p. 33.

⁶⁵ En México, según datos del Censo de Población y Vivienda 2010, realizado por el INEGI, el 83.9% de la población es católica; sin embargo, la mayor parte de esta población se autocalifican como no practicantes. Los datos también mostraron que la población católica ha disminuido gradualmente en los últimos diez años, de 88% a 83.9%. Para algunos, este decremento está determinado por la creciente diversidad religiosa y el pluralismo cultural, sumado a la crisis estructural y la erosión de la confianza experimentada por la Iglesia católica como consecuencia de los escándalos de pedofilia con clérigos involucrados, por lo menos en México, donde han sido expuestos muy recientemente. Véase Barranco, Bernardo, “¿El censo revela una crisis católica?”, *La Jornada*, 13 de abril de 2011, disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/04/13/opinion/024a1pol>. De hecho, la mayoría de la población católica no practicante no siguen estrictamente los principios y directrices de la doctrina católica, pero se consideran católicos. Curiosamente, esta es una tendencia creciente en toda América Latina y ha sido señalada por Luna y Salles, quienes escriben sobre el debate de células troncales emergente en Argentina: Luna, Florencia, y Salles, Arleen, “On Moral Incoherence and Hidden Battles: Stem Cell Research in Argentina”, *Developing World Bioethics*, Oxford-Malden, vol. 10, núm. 3, 2010, disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.14718347.2009.00275.x>.

⁶⁶ Meza Zapata, Marcela, “Religious Diversity throughout Mexican History and Philosophy: An Introduction to Understand Mexico’s Contemporary Religious Context”, *SUSI Project: Religious Pluralism*, Santa Barbara, University of California, 2009, disponible en: <http://www.religion.ucsb.edu/projects/summerinstitute/Reference%20files/religion%20in%20home%20countries/Mexico-Marcela.pdf>. Sobre la evolución del papel de la Iglesia católica durante la democratización de México, véase Blancarte, Roberto, “The Changing Face of Religion in the Democratization of Mexico: The Case of Catholicism”, en Hagopian, Frances (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame-Indiana, University of Notre Dame Press, 2009, pp. 225-256.

⁶⁷ Para un recuento cuantitativo y cualitativo de la diversidad religiosa prehispánica y moderna existente en el país, véase Masferrer Kan, Elio R., *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, Libros de la Araucaria, 2011.

debate legislativo.⁶⁸ Sin embargo, las victorias conseguidas por la jerarquía católica suelen ser el resultado del deseo e interés de la clase política en la obtención de votos de los creyentes de dicha religión.⁶⁹ Se advierte que el mismo derecho constitucional, en su camino de análisis, se enfrenta a presiones de religiones que tienen organizaciones cada vez más complejas.⁷⁰

Otro ejemplo importante para la reflexión bioética desde una perspectiva laica y de derechos fundamentales, lo constituye la crisis mundial respecto a la provisión de agua. Por ejemplo, los factores que se deben tomar en cuenta para la correcta administración del vital líquido, son la distribución del mismo, el despilfarro, la contaminación de los mantos acuíferos y el crecimiento de la población de los países subdesarrollados. Lo más caótico es que la misma contaminación afecta al ciclo hidrológico, incluso seca los ríos en su desembocadura, como ha ocurrido con el Río Amarillo, en China, lo que provoca que se alteren otras actividades humanas, como el turismo o la pesca.

Es indispensable que las empresas transnacionales reconozcan que el agua es un elemento indisoluble de la dignidad humana, tal como se ha hecho para el caso del Canal de Suez. Por lo tanto, es importante considerar el agua desde el punto legal, ecosistémico y participativo para poder encontrar varias soluciones desde diferentes aristas.⁷¹ El acceso al agua es una preocupación moral, y debe reconocerse como un derecho humano observable.⁷²

⁶⁸ Esta pluralidad religiosa existente en el país también ha sido meticulosamente documentada en la literatura. Sobre la base de estudios empíricos llevados a cabo por las organizaciones académicas especializadas, véase Torre, René de la y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco-El Colegio de la Frontera Norte-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.

⁶⁹ Sobre esto hay que señalar que los intereses electorales están siempre presentes en las arenas políticas. Para un análisis más detallado de la forma en que el consenso político y soluciones pragmáticas regulan cuestiones moralmente controvertidas, por ejemplo, la investigación sobre la salud, la experimentación con animales y consumo de drogas, véase Wolff, Jonathan, *Ethics and Public Policy: A Philosophical Inquiry*, London, Routledge, 2011.

⁷⁰ Arbós Marín, Xavier *et al.*, “Laicidad: Historia. Filosofía. Orden constitucional”, en Arbós Marín, Xavier *et al.* (eds.), *La laicidad desde el derecho*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Marcial Pons, 2010, pp. 11-35.

⁷¹ *Cfr.* Mancisidor, Mikel, “Los paradigmas del agua”, en Uribe, N. (coord.), *El derecho humano al agua. Situación actual y retos de futuro*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 101-110; Carrillo Suárez, Agustín Eduardo, “El agua: Un bien público y escaso”, en Fernández Ruiz, Jorge y Santiago Sánchez, Javier (coords.), *Régimen jurídico del agua. Cultura y sistemas jurídicos comparados*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007, pp. 154-157.

⁷² Un artículo que nos dio claridad para darle el enfoque al derecho humano del acceso al agua, al campo del desarrollo local y la cooperación internacional, para no tratar esos

Todos los países del mundo deben positivizar en sus Constituciones el significado local de este derecho humano de acuerdo con la situación concreta en particular, lo que significa que se podría prever un mínimo del vital líquido al que toda persona tendría acceso. Al hacer esto, se orientarían todas las políticas públicas y, así, se seguiría con el compromiso de los objetivos de desarrollo para el milenio. Lo anterior sería verificado permanentemente por el gobierno, sin descuidar la expansión de las instalaciones que se usan para el agua.

IV. REFLEXIONES FINALES

Resulta oportuno adaptar algunas palabras de Niklas Luhmann en el entendimiento de que el derecho no es el centro de todo, sino un sistema, en momentos autorreferente y, en otros, heterorreferente; mismo que estará en contacto con los sistemas político, social y económico, y que tiene como aspecto fundamental para su observancia el ambiente o entorno.

Algunas veces estos sistemas van en sincronía pero en otras, desfasados. No debemos olvidar que no se pueden dar explicaciones simplistas de que algo da como consecuencia otro algo, más bien, pueden ser varios factores diferentes quienes traen diversas consecuencias y el mundo jurídico no es ajeno a eso.

En el caso de la bioética, se pretende redefinir lo que es la vida en el entorno planetario, de manera que el hombre deja de ser el centro de toda la creación orgánica; debe voltear a observar el medio en el que vive como los ecosistemas y las sociedades que ha construido a lo largo de la historia y que en varias ocasiones no ha medido el desgaste que ha hecho de los recursos naturales.

La misma concepción del hombre como ente de derechos y obligaciones, debe ser cuestionada según el caso de que se trate, como en los embriones, el aborto, el descubrimiento de nuevas drogas para el tratamiento de enfermedades, el derecho de acceso a los servicios de salud, los alimentos transgénicos, el desarrollo sustentable, entre otras situaciones.

Respecto a estos elementos, anteriormente, desde una perspectiva puramente legal, bastaba con ubicarlos en leyes y códigos para darles una solución institucional, jurídica o dogmática, pero, ¿qué pasa cuando se habla de principios y bases filosóficas del derecho que deben ser observadas para no

tópicos como aislados e incongruentes fue el de Ugaz, Cecilia, “Entre el poder y la pobreza: Agua para el desarrollo humano”, en Uribe, Natalia (coord.), *op. cit.* pp. 53-55.

destruir el propio sistema legal ni tener influencias en otras esferas como las científicas y tecnológicas que puedan dañar o causar serias consecuencias nefastas en la humanidad?

Es entonces cuando entra la bioética, que aporta las preguntas y la metodología científica, los elementos para atender las cuestiones mencionadas y analizar según cada caso que se presente.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ACADEMIA MEXICANA DE CIENCIAS, “La AMC defiende la libertad para investigar con células troncales embrionarias”, *Ciencia*, México, vol. 2, núm. 87, 2009.
- ÁLVAREZ DEL RÍO, Asunción, *Eutanasia. Hacia una muerte digna*, México, Colegio de Bioética-Foro Consultivo Científico y Tecnológico, 2008.
- ÁLVAREZ-DÍAZ, Jorge Alberto, “¿Bioética latinoamericana o bioética en Latinoamérica?”, *Revista Latinoamericana de Bioética*, Bogotá, vol. 12, núm. 1, 2012.
- ÁLVAREZ-DÍAZ, Jorge Alberto, “Historia contemporánea: las técnicas complejas de reproducción asistida”, *Ginecología Obstetricia México*, México, vol. 75, 2007.
- ARBÓS MARÍN, Xavier *et al.*, “Laicidad: Historia. Filosofía. Orden constitucional”, en ARBÓS MARÍN, Xavier *et al.* (eds.), *La laicidad desde el derecho*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Marcial Pons, 2010.
- ARRIAGA ESCOBEDO, Raúl Miguel y ARRIAGA ESCOBEDO, Héctor Raúl, *Nociones de legislación en salud y enfermería*, México, Porrúa, 2014.
- BARRANCO, Bernardo, “¿El censo revela una crisis católica?”, *La Jornada*, 13 de abril de 2011. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/04/13/opinion/024a1pol>.
- BEAUCHAMP, Tom L., y CHILDRESS, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, 6a. ed., Nueva York, Oxford University Press, 2009.
- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y bioética”, en SOBERÓN, Guillermo y FEINHOLZ, Dafna (eds.), *Aspectos sociales de la bioética*, México, Comisión Nacional de Bioética, 2009.
- BLANCARTE, Roberto, “Religiones, bioética y Estado laico”, *Milenio*, 27 de abril de 2010. Disponible en: <http://impreso.milenio.com/node/8757593>.
- BLANCARTE, Roberto, “The Changing Face of Religion in the Democratization of Mexico: The Case of Catholicism”, en HAGOPIAN, Frances (ed.),

- Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame-Indiana, University of Notre Dame Press, 2009.
- BORTOLOTTI, Lisa y HARRIS, John, “Stem Cell Research, Personhood and Sentience”, *Reproductive Biomedicine Online*, vol. 10, núm. 1, 2005.
- BRENA, Ingrid, “Bioética y Derecho”, en PÉREZ TAMAYO, Ruy; LISKER, Rubén y TAPIA, Ricardo (coords.), *La construcción de la bioética. Textos de bioética*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- CAMPBELL, Alastair V., *Bioethics. The basics*, Reino Unido, Routledge, 2013.
- CAPDEVIELLE, Pauline, *La libertad de conciencia frente al Estado laico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- CARRILLO SUÁREZ, Agustín Eduardo, “El Agua: un bien público y escaso”, en FERNÁNDEZ RUIZ, Jorge y SANTIAGO SÁNCHEZ, Javier (coords.), *Régimen jurídico del agua. Cultura y sistemas jurídicos comparados*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007.
- CASADO, María, “A vueltas sobre las relaciones entre la bioética y el derecho”, *Revista Bioética*, Brasilia, vol. 19, 2011.
- CASADO, María, “En torno a células madre, pre-embriones y pseudo-embriones: el impacto normativo de los documentos del Observatorio de Bioética y Derecho de la UB”, *Revista Bioética y Derecho*, núm. 19, 2010.
- CHÁVEZ-FERNÁNDEZ POSTIGO, José, “El fundamento antropológico del bioderecho. Una reflexión biojurídica”, *Cuadernos de Bioética*, Navarra, núm. 86, enero de 2015. Disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2015/26/86/13.pdf>.
- CHÁVEZ-GONZÁLEZ, María A.; AYALA-SÁNCHEZ, Manuel y MAYANI, Héctor, “La leucemia mieloide crónica en el siglo XXI: biología y tratamiento”, *Revista de Investigación Clínica*, vol. 61, núm. 3, México, 2009.
- CHÁVEZ-GONZÁLEZ, María Antonieta *et al.*, “Ethical Issues in Embryonic Stem Cell Research”, *The Journal of the American Medical Association*, Chicago, vol. 285, núm. 11, 2001.
- COGGON, John *et al.*, *From Reason to Practice in Bioethics. An Anthology Dedicated to the Works of John Harris*, Manchester, Manchester University Press, 2015.
- COLMAN, Alan, “Profile of John Gurdon and Shinya Yamanaka, 2012 Nobel Laureates in Medicine or Physiology”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, D.C., vol. 110, núm. 15, 2013.
- COVARRUBIAS DUEÑAS, José de Jesús, *Los derechos planetarios*, México, Porrúa, 2011.

- DÍAZ MÜLLER, Luis T., *Derecho de la ciencia y la tecnología del desarrollo*, México, Porrúa, 1995.
- FIGUEROA, Patricio R., y FUENZALIDA, Hernan, “Bioethics in Ibero-America and the Caribbean”, *Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, vol. 21, núm. 6, 1996.
- GALEANA, Patricia, “A 150 años de la creación del Estado laico en México”, *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, México, vol. 17, núm. 66, 2009.
- GALEANA, Patricia, “Historia y laicismo en México”, *Este País*, México, núm. 228, 2010.
- GIL, A., “La política de la regulación de la religión en México: Las reformas constitucionales de 1992 en un contexto histórico”, *Revista de Iglesia y Estado*, vol. 41, núm. 4, 1999.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (coord.), *Perspectivas sobre bioética*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM-CNDH, 2008, vol. II.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (ed.), *Dilemas de bioética*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM-CNDH, 2007, vol. I.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana, “Valores éticos de la ciencia”, en VÁZQUEZ, Rodolfo (coord.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, 2a. ed., México, Fontamara, 2012.
- HAN, Lee, *et al.*, “Induced Pluripotent Stem Cells in Regenerative Medicine: An Argument for Continued Research on Human Embryonic Stem Cells”, *Regenerative Medicine*, vol. 4, núm. 5, London, 2009.
- HÄYRY, Matti, “Another Look at Dignity”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Cambridge, vol. 13, núm. 1, 2004.
- HERMIDA DEL LLANO, Cristina, “Filosofía del derecho y derechos humanos”, en ARRIOLA CANTERO, Juan Federico y ROJAS AMANDI, Víctor (coords.), *La filosofía del derecho hoy*, México, Porrúa, 2010.
- HERNÁNDEZ-ARRIAGA, José *et al.*, “The Development of Bioethics in Mexico”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Cambridge, vol. 8, núm. 3, 1999.
- HOLM, Søren, “The Ethical Case Against Stem Cell Research”, *Cambridge Quarterly Healthcare Ethics*, Berkeley, vol. 12, núm. 4, 2003.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Gerardo *et al.*, “Un estudio del desarrollo de la bioética en México: medicina genómica como uno de sus mayores desafíos”, en PESSINI, Léo *et al.* (eds.), *Ibero-American Bioethics: History and Perspectives*, trad.

- de Jennifer Bulcock, Adail Sobral y Maria Stela Gonçalves, Dordrecht-Heidelberg-Londres-Nueva York, Springer, 2010.
- KNOEPFFLER, Nikolaus, “Stem Cell Research: An Ethical Evaluation of Policy Options”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 14, núm. 1, 2004.
- KOEPSSELL, David R. y RUIZ DE CHÁVEZ, Manuel H., *Ética de la investigación. Integridad científica*, México, Conbioética, 2015.
- KRAUS, Arnoldo, *Diccionario incompleto de bioética*, México, Taurus, 2007.
- KUHSE, Helga y SINGER, Peter, *A Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell, 1998.
- KUTHY PORTER, José, y ESCOSURA, Gabriel de la, “Overview of Bioethics in Mexico”, *Bioethics: Issues and Perspectives*, Washington, D.C., vol. 527, 1990.
- LINARES SALGADO, Jorge, “Desafíos actuales y futuros de la Bioética”, en TAPIA, Ricardo y VÁZQUEZ, Rodolfo (comps.), *Logros y retos de la bioética*, México, Fontamara, 2014.
- LINARES SALGADO, Jorge, “Los mexicanos y la laicidad: implicaciones bioéticas”, *Animal Político*, 25 de noviembre de 2015. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2015/11/25/los-mexicanos-y-la-laicidad-implicaciones-bioeticas/>.
- LISKER, Rubén, “Aspectos bioéticos del estudio y uso de células troncales”, en PELAYO, Rosana; SANTA-OLALLA, Jesús y VELASCO, Iván (eds.), *Células troncales y medicina regenerativa*, México, Programa Universitario de Investigación en Salud, UNAM, 2011.
- LISKER, Rubén, “Células troncales pluripotenciales inducidas”, *Revista de Investigación Clínica*, vol. 62, núm. 5, México, 2010.
- LÓPEZ GUZMÁN, José, “La bioética personalista en los planes de estudios universitarios”, *Cuadernos de Bioética*, Navarra, vol. 24, núm. 80, 2013. Disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2013/24/80/79.pdf>.
- LUENGAS, Isabel *et al.*, “Comisión Nacional de Bioética: su entender, su quehacer”, *Revista Debate Bioético*, México, año 1, núm. 2, 2007.
- LUNA, Florencia y SALLES, Arleen, “On Moral Incoherence and Hidden Battles: Stem Cell Research in Argentina”, *Developing World Bioethics*, Oxford-Malden, vol. 10, núm. 3, 2010. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1471-8847.2009.00275.x>.
- LUNA, Florencia y SALLES, Arleen, *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2008.

- MANCISIDOR DE LA FUENTE, Mikel, “Los paradigmas del agua”, en URIBE, Natalia y MANCISIDOR DE LA FUENTE, Mikel (coords.), *El derecho humano al agua. Situación actual y retos de futuro*, Barcelona, Icaria, 2008.
- MASFERRER KAN, Elio R., *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, Libros de la Araucaria, 2011.
- MASTER, Zubin *et al.*, “Benefits, Risks and Ethical Considerations in Translation of Stem Cell Research to Clinical Applications in Parkinson’s Disease”, *Journal of Medical Ethics*, Saint Helens, vol. 33, núm. 3, 2007.
- MAYANI, Héctor, “Las células troncales somáticas: biología y relevancia clínica”, en BRENA SESMA, Ingrid (coord.), *Células troncales. Aspectos científicos-filosóficos y jurídicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005.
- MEDINA ARELLANO, María de Jesús, “Turismo médico asociado a las intervenciones con células troncales en México”, en TAPIA, Ricardo y VÁZQUEZ Rodolfo (coords.), *Logros y retos de la bioética*, México, Fontamara, 2014.
- MEDINA-ARELLANO, María de Jesús, “Commentary: The Need for Balancing the Reproductive Rights of Women and the Unborn in the Mexican Courtroom”, *Medical Law Review*, Oxford, vol. 18, núm. 3, 2010.
- MENDOZA CÁRDENAS, Héctor A., “¿Embrión o persona humana? El caso de México”, *Revista de Bioética y Derecho*, vol. 11, Barcelona, 2007.
- MEZA ZAPATA, Marcela, “Religious Diversity throughout Mexican History and Philosophy: An Introduction to Understand Mexico’s Contemporary Religious Context”, *SUSI Project: Religious Pluralism*, Santa Barbara, University of California, 2009. Disponible en: <http://www.religion.ucsb.edu/projects/summerinstitute/Reference%20files/religion%20in%20home%20countries/Mexico-Marcela.pdf>.
- NICOLETA TIGAU, Camelia, “Track 2 Innovation Agents in North America: The View from Mexico”, *NorteAmérica*, México, vol. 3, núm. 2, 2008.
- OLIVÉ, León, “Epistemología en la ética y en las éticas aplicadas”, en GARRAFA, Volnei *et al.* (coords.), *Estatuto epistemológico de la bioética*, núm. 1, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005.
- PLOMER, Aurora, *The Law and Ethics of Medical Research. International Bioethics and Human Rights*, Londres, Cavendish, 2005.
- RUFF, Tilman, “Manuel Velasco-Suárez”, *British Medical Journal*, Londres, vol. 324, núm. 7348, 2002.

- RUIZ DE CHÁVEZ, Manuel *et al.*, “La Comisión Nacional de Bioética: presencia nacional y proyección internacional”, *Cirujano General*, México, vol. 33, núm. 2, 2011.
- RUIZ GUTIÉRREZ, Rosaura, “Los problemas éticos y el papel de la Academia Mexicana de Ciencias en las concepciones erróneas, abusos, prohibiciones y uso apropiado de células troncales” (ponencia), *Feria de Innovación e Invencción de la Salud*, Facultad de Medicina de la UNAM, México, 23 marzo de 2010. Disponible en: <http://www.amc.unam.mx/FeriInnovaciInvecienSalud.pdf>.
- SAGOLS, Lizbeth, *La ética ante la crisis ecológica*, núm. 214, México, Fontamara, 2014.
- SALAZAR UGARTE, Pedro *et al.*, *La reforma constitucional sobre derechos humanos. Una guía conceptual*, México, Instituto Belisario Domínguez del Senado de la República, LXII Legislatura, 2014.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*, colección Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales, México, UNAM, 2015.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, *La república laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- SALDAÑA, Javier (ed.), *Diez años de vigencia de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México 1992-2002*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.
- SANTOS, BOAVENTURA de Sousa, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, trad. de Carlos Martín Ramírez, México, Trotta, 2014.
- TAKAHASHI, Kazutoshi y YAMANAKA, Shinya, “Induction of Pluripotent Stem Cells from Mouse Embryonic and Adult Fibroblast Cultures by Defined Factors”, *Cell*, vol. 126, núm. 4, Cambridge, 2006.
- TAPIA, Ricardo, “La religión y las leyes sobre salud”, *La Crónica de hoy*, 22 de junio de 2011. Disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2011/587145.html>.
- TAPIA, Ricardo, “Clonación humana y células troncales”, *La Crónica de hoy*, 9 de abril de 2008. Disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2008/356144.html>.
- TAPIA, Ricardo, “La ciencia es un bien público”, *La Crónica de hoy*, 7 de diciembre de 2011. Disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2012/620949.html>.
- TAPIA, Ricardo, “La ciencia, el Vaticano y las leyes”, *La Crónica de hoy*, 14 de enero de 2009. Disponible en: <http://www.bioeticas.org/bio.php?articulo128>.

- TAPIA, Ricardo, “Úrgen apoyos a la investigación con células troncales en México”, *Agencia Iberoamericana para la Difusión de la Ciencia y la Tecnología*, México, 2 de marzo de 2009. Disponible en: <http://www.dicyt.com/view-News.php?newsId=12947>.
- TEALDI, Juan Carlos, *Bioética de los derechos humanos. Investigaciones biomédicas y dignidad humana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2008.
- UGAZ, Cecilia, “Entre el poder y la pobreza: agua para el desarrollo humano”, en URIBE, Natalia (coord.), *El derecho humano al agua. Situación actual y retos de futuro*, Barcelona, Icaria, 2008.
- URQUIDI BINGHAM, Víctor Luis, *La globalización y las opciones nacionales. Memoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- VALADÉS, Diego, “Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica”, en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, “Laicidad, bioética y deliberación pública”, en BLAN-CARTE, Roberto, *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México-UNAM, 2014.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, *Derechos humanos. Una lectura liberal igualitaria*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, -ITAM-Instituto de Actualización en Derecho, 2015.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos, “Bioética. Concepto y métodos”, en GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (coord.), *Perspectivas de bioética*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2008.
- WIKLER, Daniel, “Bioethics Commissions Abroad”, *HEC Forum*, Países Bajos, vol. 6, núm. 5, 1994.
- WOLFF, Jonathan, *Ethics and Public Policy. A Philosophical Inquiry*, London, Routledge, 2011.

Escenarios actuales de la laicidad en América Latina, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 16 de agosto de 2019 en los talleres de Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de febrero 2309, colonia San Jerónimo Chichahuaco, Metepec, 52170 Estado de México, tel. 0172 2199 1345. Se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *book cream* 70 x 95 cm. de 60 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 500 ejemplares (impresión *offset*).

La presente obra reúne diversos textos que, desde una mirada multidisciplinaria, abordan cuestiones relacionadas con la laicidad en los diferentes contextos latinoamericanos. Se presenta, asimismo, como un esfuerzo colectivo para pensar las nuevas problemáticas que han surgido en un contexto de transición y de reacomodo de la religión, en una región caracterizada por una mayor democratización. Los diferentes trabajos que constituyen este libro analizan el tema de las relaciones entre lo político y lo religioso a partir de diferentes enfoques temáticos como la igualdad, la identidad y la modernidad; el surgimiento y consolidación de nuevos movimientos religiosos, el lugar del secularismo en el nuevo constitucionalismo latinoamericano y en la bioética, así como la cuestión del matrimonio y de la familia.



ISBN 978-607-30-1138-9



9 786073 011389 >