

CAPÍTULO SEGUNDO

LAICIDAD Y DERECHOS HUMANOS, LAS TENSIONES INQUISITORIALES

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

De múltiples maneras se ha conceptualizado la secularización: declive de lo religioso, privatización a la conciencia, compartimentalización del ámbito de lo sacro, y diferenciación social (Dobbelaere, 2002). La predominante es la última descripción; se habla entonces de una diferenciación de dimensiones sociales en las que participa lo religioso. Esto se expresa en la pluralidad religiosa, cultos, Iglesias, tradiciones, y nuevas formas de concebir lo sacro en su expresión individual, más espiritual que religiosa. Díaz Salazar ha llamado a este fenómeno “el vaciamiento de lo religioso”, que no vacío, no la desaparición de lo religioso, sino su desinstitucionalización (Díaz Salazar, 1994).

En este contexto de pluralismo religioso se vierten dos temas centrales. Por un lado, la intervención política de las organiza-

14/ Felipe Gaytán Alcalá

ciones eclesiales para evitar lo que se denomina “crisis de valores”. Ellas buscan establecer, a través de campañas de una nueva evangelización, estrategias para influir en temas educativos, y desarrollan diversas campañas, en las que asocian la identidad como ciudadanos con la membresía a una Iglesia, como es el caso de la católica, como si ser buen cristiano fuera sinónimo de buen ciudadano, o viceversa. Por otro lado, los diversos cultos, creencias y expresiones espirituales presionan, a veces en el sentido de las consecuencias no deseadas de la acción según Weber, en el espacio público su reconocimiento social y jurídico, además de enarbolar la demanda de ciertas tradiciones o usos que ellos han recreado y que deben ser respetados.

1. La gestión de la pluralidad

Entre la pluralidad religiosa y la pretensión de las Iglesias y asociaciones por la pérdida de membresías, la laicidad se vuelve como un espacio de tensiones para la garantía de los derechos humanos, el reconocimiento de la libertad de conciencia y participación. Hace años su expresión máxima la podíamos encontrar en Porto Alegre, Brasil, donde algunos parlamentarios locales promovieron la prohibición de sacrificios de animales bajo el paraguas de la ley contra el maltrato animal.⁶ Hasta aquí parece lógico si no fuera por el detalle de que la dedicatoria estaba dirigida a los grupos y cultos afrobrasileños, una forma de coartar su ritualidad bajo el peso de la ley. Al final no prosperó, pero esto es un claro ejemplo de las tensiones que la secularización introduce en la definición de secularización.

El tema central ahora se debate en el eje toral sobre la laicidad como proceso de inclusión universal o inclusión selectiva. Una forma de exclusión de lo religioso, como inherente a lo humano,

⁶ Blog sin dioses (2013), *En Brasil se busca prohibir los sacrificios rituales de animales*, disponible en: <http://blog-sin-dioses.blogspot.mx/2013/08/en-brasil-se-busca-prohibir-los.html> (fecha de consulta: 23 de septiembre de 2013).

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 15

o como exclusión de las formas y procesos societales que impiden el ejercicio de tales derechos. A continuación encuadramos el tema en el debate sobre los derechos humanos y su discusión desde la laicidad.

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

Sin embargo, en el ejercicio de la soberanía y la distinción inclusión-exclusión por parte de los Estados se han cometido actos de barbarie contra las minorías a través del derecho. El Decreto de Núremberg, Alemania, durante el régimen nazi, desconoció como ciudadanos a los alemanes de origen judío abriendo la puerta jurídica no sólo para su exclusión, sino para su eliminación física. Contrario al caso alemán ocurrió en la Guerra de los Balcanes, cuando el Estado yugoslavo manipuló el principio de inclusión de las minorías diferentes a la mayoría serbia con el argumento

16 / Felipe Gaytán Alcalá

legaloide de la amenaza a la integridad territorial y a la soberanía del Estado. En ambos casos el derecho no pudo contener la manipulación de la política sobre él mismo.

Aun con estas distorsiones históricas, el derecho parte del principio de la inclusión universal. Todos tenemos derechos y somos portadores de derechos, aun los extranjeros en cualquier país, diría Arendt (2005); todos tenemos derecho a tener derechos. El principio de inclusión universal se sustenta en dos condiciones básicas: las decisiones fácticas y la suspensión del tiempo. El derecho es decisión, no explicación. No resuelve los casos en lo específico, abstrae en principios generales y aplica de manera fáctica (jesto es así!). Todo conflicto es una regresión al infinito, de ahí que el derecho abstraiga la enunciación y aplicación de la ley para determinar un punto de inicio, aunque artificialmente le permite establecer un principio del cual partir. Por otro lado, suspende el tiempo al poder actuar en la generalidad, creando la expectativa del cumplimiento de la ley, que es acatada en cualquier momento por el otro (en el pasado, presente o futuro). Estas dos condiciones permiten al Estado, habilitado en el derecho, garantizar igualdad a sus todos, subordinando las diferencias en el reconocimiento jurídico (Castañeda, 1999).

Un claro ejemplo de la inclusión universal del derecho, más allá de la forma de la soberanía estatal, son los derechos humanos, derechos que reconocen la igualdad y la libertad de los seres humanos, sin distinción de raza, sexo, opinión política, origen nacional o de cualquier otra índole. Aplica ello sin distinción alguna en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona. El principio de igualdad jurídica está, en teoría, garantizado por los Estados nacionales, obligados a velar por ellos.⁷ El principio de igualdad adquiere su máximo rango en los derechos humanos independiente de la política, al garantizar condiciones humanas para la humanidad.

⁷ Declaración Universal de los Derechos Humanos, disponible en: <http://www.un.org/es/documents/udhr/> (fecha de consulta: 23 de septiembre de 2013).

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

2. Laicidad y la dimensión individual de sus derechos

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

18 / Felipe Gaytán Alcalá

der), equivalencia (capacidad de autogobierno), equifonía (una voz escuchada en la misma condición que los otros).

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

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

No obstante, la esencia radica en la propuesta de Rousseau acerca del contrato social, en donde los individuos asumen un compromiso racional. Lo contradictorio del argumento de Rousseau es sorprendente: si cada uno se une a los demás sobre la base de un libre acuerdo y solamente se obedece a sí mismo y queda tan libre como antes, puede ser un impedimento para

que funcione el principio de igualdad y libertad y se imponga la anarquía y el caos. Rousseau salva el escollo aduciendo que el contrato es un pacto por consentimiento a través del cual se forma la voluntad general (para Hobbes el *Leviatán*): cada uno de nosotros pone en común su persona y todos sus bienes, bajo la dirección soberana de la voluntad general, para lo cual ella es aceptada por la comunidad como miembro indivisible del todo (Schmitt, 1999). A la totalidad nacida del contrato social Rousseau la llama un yo común, con vida y voluntad propias, el cual ha recibido íntegramente todo lo que cada individuo posee para devolvérselo de manera que tenga un derecho. En consecuencia, el ámbito público es igual para todos los individuos, independientemente de las tradiciones o formas de vida de las diversas comunidades a las que pertenece. De ahí que la ley tenga que ser general, una norma válida para todos, y no referirse a casos singulares. Aquí rige la noción de la ley como una voluntad general; no reconoce particularidades y rige sin excepción como ley natural, dando pie a la inviolabilidad de la misma a través de la excepcionalidad de los casos.

En esta perspectiva del iusnaturalismo, los derechos humanos constituyen el reconocimiento sustantivo del individuo como portador de una serie de valores inviolables que todo Estado debe reconocer. El derecho cumple la condición fáctica de abstraer lo general a lo particular en su enunciación y su aplicación. Por eso la sentencia punitiva al oficial francés, colaborador de los nazis durante la Segunda Guerra Mundial y encargado de una cárcel de prisioneros, quien fusiló a cien prisioneros judíos en venganza por la muerte de diez soldados alemanes a manos de la resistencia francesa. El oficial argumentó recibir órdenes de fusilar a cien prisioneros. Efectivamente, el cable con las órdenes mencionaba fusilar tal cantidad de prisioneros, pero no especificaba la peculiaridad de que fueran judíos; por lo tanto, cometió un delito de guerra más grave: el delito de lesa humanidad.

Por eso no encajan las demandas de diferenciar los derechos entre el mosaico de identidades culturales, étnicas, religiosas, etcétera. El reconocimiento jurídico a lo particular atentaría contra

20 / Felipe Gaytán Alcalá

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

Por eso Salman Rushdie hace hincapié sobre el tema:

Debe protegerse a la gente, no a sus ideas. Es absolutamente justo que los musulmanes, al igual que los miembros de cualquier otra religión (y de cualquier otro tipo) tengan derecho a practicar libremente sus creencias en cualquier sociedad. También es justo

que protesten contra cualquier clase de discriminación. Es equivocado exigir que su sistema de creencias o cualquier otro sistema de pensamiento sea inmunizado contra las críticas, la irreverencia, la sátira. (Rushdie, 1999: 17).

3. Las tensiones inquisitoriales de la política

Los límites de la laicidad se hacen evidentes cuando la pluralidad religiosa se expresa en la arena política. No todos los grupos son aceptados por la sociedad, muchos otros son discriminados y atacados por las Iglesias dominantes. En los últimos años se han conformado grupos de investigación para analizar las tensiones entre los procesos de secularización y laicidad, donde el tema de los derechos humanos expresados en libertades laicas se moviliza hacia el tema educativo, de salud, político y cultural. Es el caso del grupo de trabajo surgido alrededor del proyecto Red Iberoamericana para las Libertades Laicas, encabezado por Roberto Blancarte, y en el que participan académicos de diversas universidades de América Latina. El proyecto se titula “Indicadores para la Laicidad”, del cual se derivan dos proyectos particulares: uno en la UBA, a cargo de Juan Esquivel, y otro en México, en la Universidad La Salle, a cargo de Felipe Gaytán. Otros esfuerzos similares se llevan a cabo en Argentina, a cargo de Roberto di Stefano; en Brasil, con Ari Oro Pedro y Roberto Lorea, mientras que en Perú lo desarrolla Marco Huaco (Blancarte, 2012).

La importancia del tema de la laicidad y los derechos humanos pasa necesariamente por el tema del pluralismo religioso y las formas organizativas y comunitarias que inspiran una nueva cruzada de evangelización. En todo caso, la laicidad —lo aventuro como hipótesis— tendrá que transitar en la integración que la secularización establece en los cambios de religiosidad y espiritualidad en el mundo moderno. Es claro que en la laicidad como noción política entiende o intenta aprehender los procesos

22 / Felipe Gaytán Alcalá

de religiosidad, pero es ciega frente a las manifestaciones en la esfera pública de la espiritualidad encarnada en muchas formas, desde la purificación de una ciudad con una clase de yoga masiva hasta protestas ecológicas, etcétera. Pero también tiene el reto de entender el reencantamiento de la magia, donde se supedita todo al culto, y donde los temas de dignidad, integridad moral incluida en los derechos humanos, se supeditan a los rituales.

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

En América Latina, la discusión ha girado en sentido opuesto. Más que el acomodo razonable planteado en Europa, la agenda focal de la laicidad en la región se ha centrado en el análisis e intervención de diversos activistas para garantizar la presencia del individuo por encima de los grupos, comunidades e Iglesias. Más en la tónica de las libertades civiles expresadas en la libertad religiosa, libertad de cultos. La dimensión de lo individual, garantizado por la definición jurídica de libertad, es lo que ocupa

la mayor parte de los estudios sobre el tema de laicidad, sin descartar los esfuerzos que desde el tema de la etnicidad se llevan a cabo, y del cual Rodolfo Stavenhagen es uno de los principales impulsores, aunque la laicidad queda en estos temas como el adjetivo ante el sustantivo de lo cultural.

Entonces, el encuadre sobre la laicidad, derechos humanos y derechos de cuarta generación, como son los culturales, tiene que ser determinado en la siguiente discusión. En respuesta al sentido de homogeneidad de los derechos en lo humano y de la igualdad al Estado en la voluntad general asumida en lo estatal, surgen grupos que reivindican su identidad de ser diferentes a los otros, no sólo en el plano cultura o privado, sino en el plano de la *res pública*, en el ámbito de lo jurídico. Hegel de alguna manera reconoce la diferencia en su famoso pasaje sobre el amo y el esclavo en su libro *La fenomenología del espíritu*. El amo sólo puede saberse amo en la forma del esclavo, y viceversa. La Constitución *per se*, ontológica de los individuos, como tales, bloquearía cualquier percepción del nosotros si no tuviéramos el espejo del otro. Los individuos están juntos por oposición, no por su condición única de lo humano. Mead señala lo anterior cuando alude a la construcción de sus categorías del *self* (yo, mí, y el otro generalizado), supuesto sobre el que la sociología ha soportado su condición de conciencia de la modernidad, de ser la propuesta postilustrada a la razón (Mead, 2009).

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

Es aquí donde aparece un enfoque distinto al contractualismo y a la propia Ilustración. Es el romanticismo, respuesta directa al gran fracaso del orden pretendido por la Revolución francesa. Este proyecto va contra el concepto de individuo dotado de

24 / Felipe Gaytán Alcalá

razón; también posee pasiones y lazos comunitarios. Habermas indica que la razón por sí sola no hace al hombre; dice que hay un contenido moral en la propia racionalidad que nos orienta y nos permite existir en sociedad. De otra forma, el individuo, en su egoísmo, sería incapaz siquiera de ponerse de acuerdo en los términos del contrato (Habermas, 1991).

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

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

Algunos pensadores del comunitarismo proponen ciertas formas en que puedan coexistir la igualdad y la diferencia en lo que llaman la ciudadanía multicultural.⁸ Una de ellas sería transformar la asimilación cultural por la integración cultural, el respeto a las formas comunitarias reconocidas en el marco de la Constitución del Estado y en la indicación de los derechos humanos a ser diferentes. Argumentan que la igualdad siempre está fijada en las necesidades y fijaciones de la mayoría, donde siempre las minorías ofenden por ser diferentes. Proponen la inclusión de

⁸ Existe una diferencia entre derechos poliétnicos y derechos multiculturales, según Kymlicka. Los primeros reconocen la diferencia pero en la segregación (guetos), mientras que los segundos orientan hacia la integración de la unidad en la diferencia (Kymlicka, 1995).

todos a través de la diferencia, en algunos casos con formas de autogobierno cuando son comunidades con herencias ancestrales comunitarias. La discriminación de minorías funcionales⁹ es resuelta en enmiendas legales como las *affirmative actions* (discriminación positiva), en las que se estipula legalmente la inclusión de la minoría excluida en cuotas de aceptación en oficios o espacios donde no había intervenido. En la educación se estipuló que el 30% de los lugares deberían ser ocupados por mujeres; en una empresa, el 40% de la mano de obra debía ser negra, etcétera. El presidente Clinton explotó esta veta en su primera elección cuando introdujo el debate sobre derechos de minorías, particularmente en el caso de las minorías homosexuales en el ejército norteamericano. De hecho, el debate se centra hoy en dar lugar a nuevos “contratos” comunitarios: el nuevo contrato racial, el nuevo contrato sexual, el nuevo contrato... los adjetivos construyen de esta forma la ciudadanía multicultural, las gramáticas de la ciudadanía señalan que lo personal (antes privado) es y debe ser tematizado en lo político y en lo jurídico.

Las democracias modernas, según la corriente comunitarista, son un plano de derechos desagregados que reconocen la existencia de lo distinto. Lyotard y *La condición postmoderna* (2004) de la sociedad se hacen presentes cuando se dice que ya no son posibles las metanarrativas; lo que ocupa hoy el espacio son pequeños relatos, fragmentos que reivindican su propia existencia independiente de lo demás. La distinción está hoy día en el cambio de los grandes aglomerados al reconocimiento de los grupos: pueblo cambia a ciudadanía, clases sociales a pertenencia a grupos acotados en su identidad, pero cosmopolitas, etcétera. La distinción es inclusión, la integración en bloques es exclusión.

Retóricamente, la construcción del argumento interno es impecable. El problema se presenta en los ámbitos jurídico y político.

⁹ Minorías funcionales, no en el término de una condición *ad hoc*, sino en el juego de espejos donde se requiere del otro para reconocerse uno mismo. El caso más simple es el del hombre que reconoce su condición en la distinción con la mujer.

26 / Felipe Gaytán Alcalá

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

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

En el pasado, la propia Iglesia católica buscó posicionarse en el tema desde su perspectiva teológica y ritual. Quiso normar la expresión de los derechos culturales nombrando santos y personajes de la Iglesia a diversos personajes locales con una impronta cultural, racial, étnica distinta, pero que los vuelve iguales en la defensa de la catolicidad como amalgama de lo distinto, disperso y distante. Podrá argumentarse que la canonización en América Latina de este tipo de personajes no es nuevo, tal y como puede notarse en el caso del dominico peruano Martín de Porres, pero lo que hace distinto en este contexto multicultural es el discurso usado, no para la universalidad de lo diferente, como lo fue el caso de Porres, sino la diversidad de la Iglesia en su doctrina universal, como lo hizo con Juan Diego como punta de lanza, y otros indígenas chiapanecos beatificados en México, los cuales murieron por defender su fe. La canonización de Juan Diego, personaje ligado a la imagen de la Virgen de Guadalupe, y otros cuatro indígenas mexicanos, condujo al clero al tema de los derechos culturales, si bien ya lo había tratado el hecho de todo el ritual en la basílica de Guadalupe, lugar del relato mariano, incluye la fuerza de lo que políticamente buscaba el Vaticano. El reconocimiento de la diferencia étnica en los altares católicos propiciaba un posicionamiento clerical en la vertiente cultural. El efecto de Juan Diego no ha tenido las repercusiones de redención y evangelización buscadas, quizá porque la figura del indígena se supeditó o queda supeditada a la imagen mariana, transversal a cualquier rito o experiencia de otra índole en el imaginario católico.

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

28 / Felipe Gaytán Alcalá

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

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

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

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

De igual forma, desde otros ángulos se ha analizado el catolicismo. En la obra de Jean Pierre Bastián (1991) sobre el pentecostalismo en América Latina trata la intolerancia y la exclusión de que fueron objeto los pentecostales en las zonas de mayoría católica. En el mismo tenor, Alicia Mayer muestra el miedo que despertó la obra de Lutero en América Latina, aunque en muchos casos no se leyeron directamente sus textos, sino interpretaciones que el clero católico hacía de ellos. No es gratuito pensar entonces que dentro del cuerpo clerical se entendiera la Reforma

protestante como una revuelta en contra de la concepción de los cuerpos sacrificiales, dispuestos a la mortificación y al sufrimiento antes que a la reivindicación de lo que se perfilaría después como los derechos humanos. Diversos autores apuntan que el marco para los derechos de primera generación es dado por la Reforma protestante y remarcada durante la Revolución francesa; de ahí la liga profunda con el desarrollo de la laicidad en el mundo contemporáneo (Hunt, 2007).

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

En el otro lado de la trinchera se ha analizado el rol de sacerdotes en torno a la insurgencia, sobre todo en Centroamérica y México, en el marco de lo que se denomina “teología de la liberación”. Un ejemplo de ello es el papel de sacerdotes y religiosos en la cooperación con los movimientos armados, como ocurrió en Nicaragua con el Frente Sandinista de Liberación Nacio-

30 / Felipe Gaytán Alcalá

nal, o en el Salvador, con el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional. Tanto el rol de obispos en el llamado a la reivindicación de la justicia, como lo hizo en su momento Arnulfo Romero, o las acciones de los catequistas de la pastoral del obispo Samuel Ruiz, de la diócesis de San Cristóbal, Chiapas, hasta la participación directa de religiosos como Ernesto Cardenal y catequistas, fueron elementos que cuestionaron el papel de la feligresía, el clero como institución y los agentes eclesiásticos dentro de los movimientos sociales.

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

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

Cada uno de estos ángulos de análisis ha explorado el tema de los derechos humanos. Desde el Estado laico se ha puesto énfasis

en el tema de las políticas públicas para garantizar los derechos de las personas y el respeto a su dignidad e integridad, sin entrar en temas de ética o moral. En cambio, las libertades laicas como análisis involucran la salvaguarda de los derechos civiles, las dimensiones desde las cuales los individuos construyen, en la participación y conciencia, la ciudadanía y, por ende, el respeto de sus derechos humanos. El Estado laico deja de ser central para convertirse en un instrumento, una especie de semáforo que regula las relaciones entre los individuos. En el extremo de esta tríada podemos indicar un entendimiento laxo del término, el reconocimiento de los otros distintos y distantes en el espacio público, abogando más por un acomodo razonable que a una laicidad implicada exclusivamente en los individuos. Esto lleva a pensar en las tensiones que existen entre laicidad y secularización, entre la dimensión política de la ciudadanía, la convivencia asimétrica entre la pluralidad religiosa y las pretensiones de algunos miembros de las Iglesias por apropiarse de lo público. En todo caso, las tres son convergentes antes que excluyentes.

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

La única certeza es la imposibilidad del derecho de resolver el asunto de los derechos de cuarta generación como un fin en sí mismos, fin, porque son particularidades sustantivadas que exigen tratos diferenciados en tiempo y espacio, cosa que el derecho, en su pretensión universal, no puede admitir. De hacerlo, estaría imposibilitándose su actuar al romper dos de sus condi-

32 / Felipe Gaytán Alcalá

ciones universales: lo fáctico y la suspensión del tiempo. En todo caso, el derecho puede admitir racionalizar el fin como medio: reconocer las diferencias, no para constituir distinciones, sino para reforzar la igualdad en la ley con mecanismos de representación incluyentes al plano general.

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

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

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

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 33

laicidad y secularización son dos procesos que corren en paralelo a velocidades distintas, que establecen enlaces, encuadres, exclusiones y conflictos, o son dos procesos que se incluyen mutuamente? ¿Es factible que la laicidad sea un concepto puente entre las dimensiones de la reflexión teórica y la acción política que permita delinear una frontera que en estos momentos se dibuja difusa? Las preguntas anteriores se centrarán en dos fenómenos que inciden de manera puntual en el retorno de algo que parece arcaico, pero se posiciona con fuerza inusitada: el populismo y el neojacobinismo.