

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Guillem COMPTE NUNES

SUMARIO: I. *Presentación de los capítulos.* II. *Contornos de la laicidad mexicana.* III. *Cuestiones abiertas.* IV. *Otra concepción de laicidad.* V. *A modo de cierre.* VI. *Bibliografía.*

Es un honor presentar críticamente esta nueva edición de *El Estado laico mexicano a 30 años de la reforma constitucional*, acompañando a distinguidas académicas y académicos que estudian la laicidad mexicana. La laicidad es un complejo fenómeno social, político y jurídico que, como explicitaré más adelante, genera un abanico de interrogantes sobre sí mismo y sobre la naturaleza de los arreglos de convivencia sociopolítica. Por ello, pensar y debatir la laicidad, como hacen las contribuciones de este volumen, supone posicionar y abogar por determinadas concepciones sobre las personas y las sociedades. De ahí la importancia teórica y práctica de esta obra, cuyos planteamientos seguirán siendo relevantes en próximas décadas.

Cada uno de los doce capítulos que integran el libro constituye una investigación sólida, que habla por sí misma y no requiere comentario adicional, por lo que aquí procuraré aportar una visión de conjunto y, en particular, mostrar otro ángulo desde donde conceptualizar y discutir la laicidad. Con este propósito, divido la exposición en cuatro secciones y una reflexión final. Mediante estos apartados transitaré de los capítulos a consideraciones progresivamente más abstractas, sin desligarme de los textos. Inicio con una presentación de cada capítulo, a modo de síntesis de sus puntos principales y como convite a su lectura. A continuación, delino los contornos de la laicidad mexicana a partir de una revisión transversal del volumen, atendiendo a las confluencias de autoras y autores. Seguidamente, formulo algunas preguntas que suscita la obra, sobre la misma laicidad y en relación con la religión, la democracia, el Estado y los actores sociales. Por último, a partir de un concepto de laicidad alternativo dialogo sobre estas cuestiones. Sobre decir que cualquier interpretación no suficientemente adecuada de las contribuciones es responsabilidad mía.

I. PRESENTACIÓN DE LOS CAPÍTULOOS

El libro se divide en dos secciones, “Tiempos de laicidad” y “Lugares de laicidad”, lo cual indica una distinción de enfoques en el abordaje de la laicidad mexicana. En la primera sección, los capítulos adoptan una perspectiva principalmente histórica; revisan el desarrollo de la laicidad desde mediados del siglo XIX hasta el presente, cada uno con su propio énfasis y nodos de interés históricos, destacando entre ellos las reformas de 1992. En la segunda sección, los textos se centran en determinados tópicos, que han sido marcados por la comprensión y práctica de la laicidad: autonomía sobre el cuerpo, feminismo, bioética, teoría de la evolución, justicia constitucional y justicia electoral. Sin duda, esta distribución en dos secciones resulta algo arbitraria, porque la historia de la laicidad se anuda en tópicos, y los tópicos se desdoblan históricamente; pero creo que el lector/a podrá apreciar cierta lógica en esta repartición.

1. *Tiempos de laicidad*

La separación de Iglesia(s) y Estado en cada país ha tenido su derrotero histórico particular. En “Laicidad y revolución”, Patricia Galeana detalla el tramo inicial de este divorcio en México, desde las Leyes de Reforma a raíz de la Constitución de 1857 hasta el fin de la Guerra Cristera en 1929, con particular atención al periodo revolucionario. Entre estos sucesos, la autora apunta la pragmática decisión de Porfirio Díaz de ignorar las Leyes de Reforma para asegurarse el apoyo político de la Iglesia católica, reprimiendo las quejas de la oposición liberal, y repasa el proceso constitucionalista; en concreto, la introducción de los artículos 3o. y 130, pilares de la laicidad del Estado mexicano. A la postre, la reglamentación del artículo 130 o “Ley Calles” detona la Guerra Cristera, que se resuelve suspendiendo esta Ley. Sin embargo, como señala Galeana, esta tregua no diluye el problema de fondo, de la inconformidad eclesiástica con su sometimiento al poder civil. Concluye la autora con una defensa de la laicidad, a la que entiende como no intromisión de la Iglesia en política, ni preferencia religiosa del Estado: “Sin laicidad no puede haber democracia; para preservar las libertades el Estado no debe tener compromiso religioso alguno”.

Como fenómeno jurídico, político y social, la laicidad se disputa y se desarrolla históricamente. En “Modelos de laicidad. Las reformas de 1992 y la laicidad liberal mexicana”, Faviola Rivera Castro subraya que las reformas constitucionales de 1992 no abonan a un regreso a la laicidad liberal, sino que, al contrario, suponen su traición, por incorporar una comprensión

de laicidad ajena a la tradición mexicana, de importación estadounidense. Para argumentarlo, la autora parte de una concepción laica fundamentada en “establece[r] la independencia del Estado respecto de iglesias y doctrinas religiosas, así como la supremacía del primero sobre las iglesias”. A continuación, la autora muestra cómo este concepto se despliega en dos modelos de laicidad: el liberal, originado en la Reforma, y el revolucionario, propio de la Revolución. Ambos se construyen, en gran parte, por oposición a la Iglesia católica, que se niega a renunciar a sus privilegios históricos, tanto en materia religiosa como a nivel político. Por ello, infiere Rivera, la devolución de derechos políticos y, sobre todo, de la capacidad de adquirir bienes raíces, contradice la laicidad estatal, porque posibilita el progresivo aumento de la incidencia económica y política de la Iglesia, lo cual viola el principio laico de trato igualitario a todas las personas por parte del Estado, sin distinción de afiliación religiosa.

La historia de la laicidad mexicana se articula por una serie de coyunturas jurídico-políticas. En “Las reformas jurídicas en materia religiosa y la laicidad bajo acecho”, Bernardo Barranco profundiza en dos momentos constitucionales recientes: las reformas de 1992 y de 2012-2013. Buscando legitimidad hacia dentro y fuera de México, el presidente Salinas plantea una reforma “modernizadora” (a los artículos 3o., 5o., 24, 27 y 130), que, en particular, proporciona personalidad jurídica a las Iglesias a través de la figura “asociación religiosa”. A cambio, la jerarquía católica le presta apoyo electoral: “la Iglesia apoyó con todo a Carlos Salinas en las elecciones intermedias de 1991 y la jerarquía proclamó «pecado» abstenerse de votar”. Dos décadas después, el presidente Calderón, pactando con la Iglesia católica con miras a la elección de 2012, apresura la aprobación de la reforma al artículo 24, cuyo propósito es ampliar el margen de actuación pública de la Iglesia mediante el concepto ambiguo de “libertad religiosa”. Sin embargo, la propuesta original se desdibuja en la negociación política. Para cerrar, el autor estima que el catolicismo ha perdido peso social en las últimas tres décadas, pero que ha incrementado su involucramiento en políticas públicas de corte moral (aborto, sexualidad, eutanasia, etcétera) gracias al interés político-electoral de los partidos y a costa de la laicidad.

En las últimas décadas, la sociedad mexicana ha evolucionado hacia la pluralidad religiosa y hacia nuevas comprensiones de la laicidad. En “La laicidad en México desafiada por la libertad religiosa: dilemas y retos contemporáneos”, Renée de la Torre aborda este tema destacando las distintas formas en que la laicidad mexicana se ha practicado: inicia con una laicidad “jacobina” en el periodo liberal-revolucionario; transita a otra “autoritaria”, ejemplificada por la Ley Calles; luego “anticlerical”, durante la Guerra Cris-

tera; sigue con un arreglo de conveniencia mutua hasta la presidencia salinista, y termina con una laicidad “colaboracionista”, vigente al día de hoy. La autora ilustra las disputas contemporáneas sobre laicidad con tres casos. Primero, desde 2006 la Iglesia ha instrumentalizado la “libertad religiosa” para minar la separación Iglesia-Estado y la supremacía estatal. Segundo, esta estrategia se concreta, por ejemplo, con la presentación en 2019 de una iniciativa legislativa para reemplazar la laicidad por “el derecho humano a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y religión”. Tercero, el presidente López Obrador se ha aliado con el partido evangélico PES, además de utilizar símbolos religiosos para erigirse como autoridad moral. Con todo, concluye De la Torre, la reciente participación de asociaciones religiosas en “proyectos de paz” supone un avance para desarrollar una laicidad en el marco actual de diversidad religiosa.

Las reformas de 1992 han incidido en la relación entre Iglesias y Estado, y en la sociedad mexicana en general. En “Reforma legal y cultura político-religiosa; la reforma de 1992 y sus efectos treinta años después”, Roberto Blancarte valora el cambio religioso en las últimas cinco décadas, el impacto de estas reformas y la posibilidad de nuevos ajustes legales a futuro. El autor señala una creciente diversificación de la experiencia religiosa, con predominancia del catolicismo; revisa los diversos factores que condujeron a formalizar jurídica y políticamente el vínculo Iglesia-Estado, y las posiciones de los actores involucrados. En síntesis, “Lo que las reformas de 1992 establecieron... fue el derecho de los creyentes a actuar de manera colectiva y organizada”. De ellas derivan consecuencias benignas, como la visibilización y relativa democratización del catolicismo, el reconocimiento de minorías religiosas, y la autonomización de la esfera religiosa respecto al poder político; pero también resultan efectos cuestionables, como la irrupción de la religión en la política electoral y en la administración pública, con un sesgo a favor de la Iglesia. Este empoderamiento del catolicismo conduce a las reformas de 2012-2013 que, irónicamente, refuerzan la laicidad del Estado (artículo 40). Finalmente, Blancarte pondera la necesidad de reformas adicionales, subrayando que si se producen, deben tomar en cuenta el “bien común” de toda la población.

Las reformas de 2012-2013 refuerzan jurídicamente la laicidad del Estado mexicano; pero ello no necesariamente se ha traducido en prácticas institucionales y políticas públicas laicas. En “La precaria laicidad del Estado mexicano y el desafío de la discriminación religiosa”, Jesús Rodríguez Zepeña reseña el origen y desarrollo de estas reformas constitucionales, alertando de la motivación adoctrinadora —vigente hasta hoy— de la Iglesia católica por medio de su manejo sesgado de la “libertad religiosa” (artículo 24). Apunta la distinción clave entre aconfesionalidad y laicidad: “el laicismo...

no sólo establece la separación normativa y funcional entre el Estado y las iglesias... sino que también establece los valores (científicos, democráticos, críticos, racionales y de derechos humanos) que han de guiar las acciones de los sujetos del Estado”. Seguidamente, evidencia con ejemplos concretos la continuidad de formas de discriminación directa e indirecta (estructural) con base en prejuicios religiosos, y cierra profundizando en dos casos: el discurso de corte religioso del presidente López Obrador y el impulso público del ecumenismo. Por un lado, el discurso presidencial se apega a principios y consideraciones que se encuentran fuera del marco de valores propios del Estado laico; por otro lado, el ecumenismo genera un falso consenso social, porque no representa la diversidad de convicciones éticas y morales de la sociedad mexicana.

2. *Lugares de laicidad*

La reforma constitucional de 2011 en materia de derechos humanos ha facilitado un cambio paradigmático en la interpretación del principio de la laicidad estatal. En “La autonomía sobre el cuerpo: nuevas fronteras de la laicidad mexicana”, Pauline Capdevielle describe cómo las posturas encontradas de Iglesia católica y Estado mexicano renuevan su disputa histórica, ahora en clave de derechos humanos. El “modelo clerical” exige fundamentar la sociedad en la “libertad de religión”, con el propósito final de asegurar la práctica religiosa, incluyendo sus consecuencias sociopolíticas. En contraste, para la autora el modelo laico supone “la libertad de conciencia, entendida como un ejercicio reflexivo...[o] de autonomía... en el que el individuo termina dándose pautas y normas a sí mismo”. Estos modelos inciden directamente en la manera en que se entiende que debe darse respuesta a las nuevas realidades de la sociedad contemporánea, incluyendo la pluralidad religiosa, las identidades sexogenéricas y cuestiones relacionadas con el cuerpo, como el aborto o la eutanasia. Así, en la segunda parte del capítulo, Capdevielle revisa la respuesta jurídica del Estado mexicano (y algún otro Estado latinoamericano) a estos problemas sociales desde una perspectiva laica. Argumenta, de este modo, que el Estado debe proteger la autonomía personal por encima de creencias religiosas, incluso si éstas fueran mayoritarias.

En el último siglo, la laicidad se ha cruzado con otros fenómenos sociales; por ejemplo, el feminismo. En “Laicidad y feminismo”, Marta Lamas examina esta interacción productiva enfocándose en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Contrapone el ejercicio de estos derechos al discurso público de la Iglesia católica en torno a una supuesta “ideología de género”,

que pretende estigmatizar la autonomía de las personas, al mismo tiempo que promueve una visión conservadora y dogmática de la sexualidad y la familia. La autora explica que el género es una construcción social sobre qué significa ser “hombre” y ser “mujer” (u otras identidades de género), y critica la subordinación femenina en la jerarquía y dogmas católicos, que desapoderan a las mujeres, relegándolas a la maternidad. De ello deriva un posicionamiento público contrario a la autonomía del cuerpo femenino, que obstruye la aprobación de políticas de emancipación sexogenérica (aborto, educación sexual, etcétera). Lamas abunda en el caso de la lucha por la legalización del aborto en Argentina y, por último, repasa los avances jurídicos y legislativos al respecto en México, país donde la interrupción del embarazo todavía no es legal en la mayoría de entidades federativas. Concluye que democracia, laicidad estatal y derechos humanos forman un triángulo incontrovertible.

Algunas disputas emblemáticas del Estado laico frente a la religión conciernen la bioética. En “Laicidad y bioética”, Gustavo Ortiz Millán discute si la bioética debe ser necesariamente laica, y si una bioética de corte religioso tiene cabida en un Estado laico. En cuanto al primer punto, el autor aboga por un “laicismo inclusivista en bioética” capaz de enriquecerse con aportaciones de las bioéticas religiosas, dado que “Resulta una simplificación ponerlo en términos dicotómicos y decir que si uno toma la perspectiva religiosa entonces está renunciando a la ciencia y es dogmático e irracional”. Con todo, las teorías bioéticas con base religiosa presentan limitaciones en comparación con las teorías científicas; por ejemplo, el derecho natural ante el evolucionismo. En consecuencia, pasando al segundo tópico, Ortiz arguye que la bioética laica debe estar fundamentada y guiada por la ciencia y los derechos humanos, no por la religión. Las bioéticas religiosas (y, en general, las religiones) pueden participar en el debate público siempre y cuando acepten tres condiciones habermasianas: respeto a otras cosmovisiones, sumisión a la ciencia, y también al Estado constitucional. El problema, afirma el autor, es que los políticos conservadores han instrumentalizado la bioética para defender posturas religiosas, y da ejemplos de Estados Unidos, España y México.

Desde su inicio, la teoría de la evolución de las especies ha generado controversia entre las Iglesias y el Estado, particularmente en relación con su enseñanza en la escuela pública. En “Laicidad y evolución”, Érica Torrens, Juan Manuel Rodríguez y Ana Barahona analizan los virajes del evolucionismo en las políticas educativas. Parten del contraste entre el contundente rechazo de los obispos católicos durante el porfiriato y la defensa de la evolución por parte de Justo Sierra, quien tímidamente introduce su enseñanza en el currículo. Consideran, luego, su afinidad con la “educación socialista” del presidente Cárdenas, basada en la igualdad, la racionalidad y la ciencia, pero sin conti-

nuidad tras su mandato. Apuntan que la reforma educativa salinista de 1993 por primera vez adopta un marco evolucionista en la enseñanza de la biología. Sin embargo, las reformas de los presidentes panistas Fox y Calderón progresivamente difuminan este enfoque, por lo que “las políticas públicas referentes a ciencia y cultura se han vuelto restrictivas, y en ocasiones, profundamente ideologizadas”, resultando en un conocimiento científico estudiantil —por tanto, social— “precario”. Si bien en México hoy día se acepta la visión evolucionista y su enseñanza, ciertos posicionamientos pseudocientíficos de las Iglesias y sus fieles evidencian esta falta de cultura científica.

Históricamente, la laicidad mexicana ha sido apuntalada en el ordenamiento jurídico, singularmente en la Constitución. En “Laicidad y justicia constitucional”, José Ramón Cossío Díaz indaga la laicidad como concepto jurídico constitucional y como principio sujeto a protección mediante la justicia constitucional. Señala, en primer lugar, la distinción entre el concepto jurídico y otros conceptos de laicidad; a continuación, se fija en el tratamiento de la laicidad en la Constitución, y colige que está presente en dos formas, “expresa” e “implícita”. Repasa las funciones jurídicas de la forma expresa, empezando con el artículo 3o. De su mención en los artículos 40, 115 y 130 deduce que la laicidad es un “principio”, por su “función de calificar de un modo general a los órdenes jurídicos” del Estado. Como principio, el calificativo “laico” supone “un modo de actuar”, en concreto, “que las autoridades no pueden, por una parte, impedir o prohibir las manifestaciones o los actos de religiosidad de los habitantes del territorio nacional, pero tampoco pueden, por otra parte, llevar a cabo conductas para apoyar alguno de los credos religiosos que la población haya adoptado”. En cuanto a su protección jurídica, el autor indica diversos mecanismos, y se centra en los posibles cursos de la justicia constitucional.

Entre los mecanismos de protección jurídica de la laicidad destaca la justicia electoral. En “El viraje jurisprudencial del TEPJF para anular una elección por violación al principio de separación Estado-Iglesias: el caso de Tlaquepaque”, Guadalupe Salmorán Villar y María Marván Laborde estudian un caso en el que la justicia electoral anula una elección por violación del principio de separación Iglesias-Estado. Inician con una revisión del desarrollo de la comprensión de la laicidad en México. Con la creación del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) en 1996 se comienza a generar jurisprudencia sobre la aplicación del principio de laicidad a los procesos electorales, específicamente para anular elecciones adulteradas por la introducción de elementos religiosos en la política. Las autoras examinan los criterios de nulidad de acuerdo con esta jurisprudencia; en situaciones de intromisión de clérigos, concluyen que “es indispensable que se demuestre

fehacientemente que los clérigos han utilizado su fe en beneficio (o perjuicio) de un partido o candidatura determinados”. Sin embargo, en la anulación de la elección de Tlaquepaque, Jalisco, de junio de 2021, el TEPJF contraviene este criterio, y, según las autoras, argumenta con base en “suposiciones”, por lo que, deducen, esta sentencia abre la puerta para que “el principio de separación Estado-Iglesias sea utilizado de manera engañosa por aquellas candidaturas que se niegan a aceptar su derrota”.

II. CONTORNOS DE LA LAICIDAD MEXICANA

Aunque compleja, la laicidad mexicana articula una serie de acuerdos en torno a sí misma, al menos en este volumen. De entrada, se trata de un fenómeno con particular incidencia sociohistórica, visibilidad pública y presencia en la política y en el ordenamiento jurídico mexicanos, lo cual no es (tan) cierto en muchas democracias; por ejemplo, Estados Unidos o España, referentes para México en otros sentidos. La laicidad mexicana cuenta con apoyo social y político, e incluso por parte de las Iglesias; pero distintos actores la interpretan de manera diferenciada según sus intereses históricos o coyunturales.

En segundo lugar, se considera que la laicidad ha cursado una serie de etapas hasta el presente, que podrían resumirse en tres (que, a su vez, se pueden subdividir). La primera fase, entre 1857 y 1929, se caracteriza por la tensión y el conflicto entre el naciente Estado mexicano y la Iglesia católica, cuando ésta se resiste a perder poder y someterse a aquél. La Constitución de 1857 introduce la separación Iglesia-Estado y abre una disputa inicial, que no se resuelve hasta el porfiriato, cuando Díaz decide suspender la aplicación de las leyes secularizadoras en aras del apoyo político del estamento eclesiástico. La Revolución reabre las heridas, y la Constitución de 1917 reafirma el legado liberal; la tensión finalmente estalla con la Ley Calles, que motiva la Guerra Cristera de 1926-1929.

El segundo periodo, entre 1929 y 1992, está marcado por una convivencia alega y de conveniencia: el Estado no aplica leyes laicizadoras, o simula aplicarlas, y la Iglesia evita la polémica política. Inicia con la suspensión de la Ley Calles, que resuelve la Guerra Cristera, y termina en el mandato salinista.

La tercera etapa, de 1992 hasta hoy, incorpora, junto a la herencia liberal-revolucionaria, una laicidad de corte pluralista, que implica un acercamiento entre Estado e Iglesias —ahora en plural, por el creciente pluralismo religioso—. Comprende dos reformas constitucionales en materia de laicidad: la de 1992, que dota de personalidad jurídica a las Iglesias bajo la figura “asociación religiosa”, y la de 2012-2013, en la que se ratifica el talante laico

del Estado mexicano con las reformas a los artículos 24 y 40. De esta última fase destacan el pluralismo religioso, sin renunciar al predominio católico; el empoderamiento socioeconómico y político de las Iglesias, en particular la Iglesia, y la violación de la laicidad estatal por las clases clerical y política (por ejemplo, la instrumentalización de símbolos religiosos y la movilización de un discursoseudorreligioso por parte del actual presidente López Obrador).

Como puede observarse, estas tres etapas se originan en la aprobación o suspensión de leyes que conciernen la separación Estado-Iglesias y la supremacía estatal sobre éstas. De momento, no hay consenso sobre la necesidad de reformas adicionales ni tampoco se vislumbra a corto plazo un giro sustantivo en la comprensión y práctica de la laicidad mexicana, que oscila entre liberal y pluralista.

Pese a la aparente coexistencia pacífica entre el Estado y las Iglesias, en contraste con la fase liberal-revolucionaria, quienes defienden la laicidad —en concreto, las y los autores de este volumen— critican las conductas eclesásticas que, se interpreta, procuran minar este principio. Este reproche —tercer contorno— se centra en la Iglesia católica, por ser todavía y por mucho la institución religiosa con más poder social y político.

Su posición preponderante en la escena religiosa y en la sociedad mexicana genera actos de discriminación —contrarios a la imparcialidad con la que el Estado laico debe actuar ante cualquier religión—, específicamente de parte del funcionariado administrativo y político, el cual —siendo católico o no (tanto)— tiende a beneficiar al catolicismo con sus actitudes y facilidades en los trámites estatales, desde lo más trivial hasta una reforma constitucional.

Se señala, asimismo, que la Iglesia utiliza la política y el Estado para reconquistar su influencia social y adoctrinar a la sociedad mexicana; que busca reforzar y ampliar su presencia e incidencia en el ordenamiento jurídico y en las instituciones, en particular en las escuelas, en los medios de comunicación y en los poderes públicos. El auge del paradigma de los derechos humanos en México (país que inserta el marco de derechos a la Constitución con la reforma de 2011), siguiendo la estela internacional, ha propiciado la instrumentalización de la “libertad religiosa” por la Iglesia para justificar y legitimar sus pretensiones.

Sin embargo, se apunta que el catolicismo, al menos en su expresión clerical, se mueve entre el oscurantismo y la violación de derechos. Por un lado, la Iglesia siempre ha ido a remolque de la ciencia, como muestra su oposición a la teoría de la evolución o a recientes desarrollos en bioética; por otro lado, su apreciación científica deficiente retroalimenta doctrinas que se oponen a los derechos de las personas, específicamente los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y los de las personas de la diversidad sexo-

genérica. Al respecto, la articulación y promoción pública de los discursos clericales de la “defensa de la vida” y la “ideología de género” quebrantan el Estado laico si y cuando sesgan la imparcialidad moral y el apego estatales al canon de los derechos humanos.

Con todo, cuarto punto, se reconoce que la Iglesia no actúa en un vacío político, sino que, al contrario, depende de la connivencia de la clase política para asegurar su ascendiente sociopolítico. Este colaboracionismo caracteriza la presente fase de laicidad pluralista, y en cierta medida contradice la laicidad liberal, porque incrementa el peso de la religión en el espacio público, difuminándose así los valores propiamente laicos, es decir, “científicos, democráticos, críticos, racionales y de derechos humanos” (Rodríguez Zepe-da). La política institucional ha adoptado una perspectiva pragmática —respecto a la laicidad y en general— que prioriza el voto y el respaldo político sobre principios, valores, ideologías y programas.

Por lo anterior, se puede inferir que a nivel normativo se está librando una batalla entre los modelos de laicidad liberal y pluralista, o clásico y “modernizador”. En juego está —por decirlo de alguna manera— el alma de la laicidad mexicana, y la autoría de esta obra claramente se posiciona en favor de una laicidad liberal-republicana basada en la promoción de los valores laicos mencionados.

En síntesis, la laicidad mexicana se dibuja a partir de cinco elementos: un entente de aceptación de la laicidad, pero distintas interpretaciones de sus consecuencias, según los intereses de cada actor social; dos, tres grandes etapas de desarrollo histórico, comenzando con la laicidad liberal y terminando con la pluralista, que ahora convive con la primera; tres, la crítica laica a la Iglesia católica (y otras Iglesias de corte conservador) por instrumentalizar la “libertad religiosa” para reconquistar el espacio público, y por emprender una cruzada moral, en particular contra mujeres y personas de la diversidad sexogenérica; cuatro, el creciente colaboracionismo entre Iglesia(s) y clase política, que socava la laicidad, y cinco, la incómoda coexistencia del pluralismo religioso y el colaboracionismo con una preferencia normativa, siquiera del sector académico, por una laicidad liberal-republicana.

III. CUESTIONES ABIERTAS

Este esbozo de la laicidad mexicana de acuerdo con los capítulos del libro acaso proyecta una imagen de coherencia y unidad que sobreinterpreta la concordancia entre textos, porque una atenta lectura también identificará divergencias, además de matices en cada escrito. Por ejemplo, Rivera impugna las reformas de 1992, por considerar que “socavan” la laicidad auténtica, liberal,

mientras que De la Torre estima que este cambio en la relación Estado-Iglesias puede instaurar un espacio “postsecular” que facilite la convocatoria y dirección por el Estado de las Iglesias para la consecución conjunta del bien común. Pero, más que listar los desacuerdos, me interesa problematizar una serie de conceptos clave en torno a la laicidad, tomando como punto de partida estas contribuciones para reflexionar sobre la empresa laica en sentido amplio.

Empecemos por el concepto mismo de laicidad. Está claro que la laicidad mexicana participa de un concepto extenso de laicidad, que puede resumirse como “la separación Estado-Iglesias, la independencia del Estado respecto a toda doctrina religiosa y la supremacía del primero sobre las iglesias” (Rivera). Sin embargo, un cuestionamiento de los términos de esta definición, así como una revisión de casos empíricos —piénsese en Francia, Estados Unidos, España o Reino Unido—, muestra la ambigüedad de “separación”, “independencia” y “supremacía”, que pueden interpretarse y ponerse en práctica de distintas maneras. En consecuencia, la laicidad se ha tipificado en al menos cuatro modelos —republicana, liberal, pluralista y positiva— que resultan de cruzar los ejes actuación moral del Estado y valoración política de la religión (tabla 1).

TABLA 1
TIPOS IDEALES DE LAICIDAD

<i>Estado/religión</i>	<i>Políticamente dañina</i>	<i>Políticamente beneficiosa</i>
Moralmente activo	Republicana	Positiva
Moralmente pasivo	Liberal	Pluralista

FUENTE: Compte (2022, p. 59).

Mi intención no es explicar cada modelo (Compte, 2022, pp. 58-67), sino apuntar la tensión entre las laicidades liberal y republicana, y entre los enfoques liberal-republicano y pluralista. ¿Qué posición moral debe adoptar el Estado, no solo ante la religión, sino, sobre todo, ante su población? Y ¿en qué medida debe el Estado considerar que la religión es políticamente dañina o beneficiosa?

La respuesta liberal-republicana de que los modelos pluralista y positivo no son deseables o no corresponden a la realidad mexicana es discutible. Las realidades cambian, y a raíz de las reformas de 1992 se reconoce que opera cierta laicidad pluralista. En cuanto al debate normativo, ¿quién considera que no son deseables? ¿Quién está legitimado para decidir lo que es deseable? Una respuesta aparentemente democrática sería: el gobierno de turno

(arropado por los otros dos poderes); pero se ha constatado que los gobiernos están más interesados en el apoyo electoral que en “defender” la laicidad. Por otro lado, ¿la moral eclesiástica debe ser rechazada *in toto*, o comprende elementos rescatables que posibilitan la construcción de una laicidad pluralista-positiva? Si esa moral se enfoca(ra) a temas de justicia social, criticando el neoliberalismo y la corrupción política, en lugar de la autonomía corporal, ¿debe(ría) ser considerada?

El Estado promueve, cuando menos, valores que lo legitiman, incluyendo aquellos que facilitan la democracia electoral y, recientemente, los derechos humanos —en sí mismos una moral— (Colomer, 1998). En ese sentido, el Estado puede más o menos apreciar a las Iglesias según su grado de apoyo a esa “moral profana” (Habermas, citado por Ortiz), o sea, en la medida en que no le pretendan disputar el piso moral civil. Pero ¿qué tanto puede relegarse la religión al ámbito privado, como herramienta de realización existencial individual(ista), sin designios sociales? ¿La dimensión trascendental de la convivencia social —los valores que la configuran— corresponde, entonces, al Estado?

Independientemente del apoyo eclesiástico a la moral profana, ¿quién decide su naturaleza? Si la mayoría de la población estuviera de acuerdo con una moral pública con base en una laicidad *positiva* —que según sus críticos ni siquiera puede considerarse laicidad—, ¿sería eso suficiente para legitimarla y para reformar la Constitución hacia una laicidad más positiva? ¿Se puede simplemente enarbolar la bandera de la democracia y los derechos humanos para desactivar esa posibilidad o, en su caso, combatir esa tendencia? Esto nos lleva a considerar la democracia.

Democracia es una palabra y una noción equívocas, cuya etimología —gobierno del pueblo— posee una función mítica, más que definitoria. De entrada, debe distinguirse entre el fenómeno histórico y un concepto ideal(izado). El primero ha discurrido, por lo menos, de la antigüedad hasta hoy,¹ mientras que la idea puede desdoblarse en una serie de principios que deben regir la gestión del poder social. Lo que existe actualmente en México y en casi todos los países se ciñe a la llamada democracia liberal-capitalista, electoral-procedimental, representativa de partidos políticos. En realidad, se trata de una aristocracia electoral con sufragio (casi) universal (Manin, 1997), que por diseño no representa los intereses de la ciudadanía, sino de la clase política (Compte, 2021). Estos intereses incluyen el voto popular, pero también el propio bienestar de esa casta y de sus aliados, típicamente elites

¹ Una concepción típicamente eurocéntrica sitúa su emergencia en la Atenas de Pericles; pero una visión intercultural debería fijarse en los arreglos políticos de algunas comunidades primigenias en otros continentes.

económicas y transnacionales. El resultado no es un “gobierno del pueblo” ni para el pueblo, sino un gobierno sobre éste —una dinámica de dominación política de la que no escapan los gobiernos populistas y, en general, todo grupo organizado que se adapte a la lógica electorera para conseguir el poder y perpetuarse en él—. En suma, la democracia electoral existente responde al juego de grupos de interés (Tocqueville, 1963) con poder asimétrico, entre los cuales, en cuanto a la laicidad, figuran la clase política, las jerarquías eclesiásticas, las y los activistas profesionales, y la academia, mientras que las clases subalternas, como es habitual, quedan relegadas al silencio.

Si se admite esta caracterización, y que el análisis de la laicidad mexicana debe partir de lo realmente existente, y no de una democracia ideal —gobierno del pueblo— no existente, entonces puede cuestionarse una visión victimista de la clase política —que finalmente se representa a sí misma a través del Estado— frente a las Iglesias —sin olvidar, por supuesto, que las cúpulas eclesiásticas de igual modo se oligarquizan—. A lo sumo, podría concluirse que políticos y clérigos se utilizan mutuamente, siendo la víctima aquel “pueblo” que ambos dicen representar.

Por otro lado, se puede criticar el excesivo poder social de la Iglesia o Iglesias, pero cabe preguntar en qué se diferencia(n) de cualquier otro grupo de interés. Y si la democracia opera por medio de la competencia entre grupos de interés, ¿por qué estigmatizar a la(s) Iglesia(s) y no a otros grupos? ¿Bajo qué criterios se acepta a este grupo y no a aquel? ¿En qué se diferencia *formalmente* la instrumentalización de la “libertad religiosa” o la articulación del discurso de la “ideología de género” de otras instrumentalizaciones de derechos o articulaciones de discursos de dudosa base científica por parte de otros grupos? ¿Pueden rechazarse estos grupos de interés religioso, denominados Iglesias, sencillamente por ser “religiosos”?

Como indica Ortiz, Habermas ofrece una salida a este dilema por medio de una traducción de las exigencias religiosas a unos términos y a un lenguaje apropiados para el debate democrático, con base en la aceptación de la supremacía del diálogo, la ciencia y la Constitución. Pero esto solo desplaza el problema, porque, en primer lugar, grupos de interés no religiosos pueden *no* seguir estos criterios; segundo, aunque se sigan, están sujetos a interpretación bajo la orientación de intereses particulares, y tercero, ni la ciencia ni la Constitución ofrecen respuestas inerrantes e inequívocas, sino acuerdos provisorios, abiertos a revisión y mejora.

La cuestión es que se quiere excluir o, al menos, constreñir la influencia de las Iglesias en la democracia *existente*, que funciona por grupos de presión, con base en criterios *ideales*. Estos criterios operan sobre las ideas y los comportamientos para segregarlos en dos planos: la realidad sagrada-religiosa y la

profana-secular. Por ejemplo, el hablar de Dios o asistir a una misa corresponden a la casilla “religión”, mientras que discurrir sobre lo mexicano o asistir a una ceremonia política (por ejemplo, una elección) configuran conductas “seculares” o “laicas”, no religiosas. Por lo mismo, la ciencia, la democracia, la racionalidad y los derechos humanos pertenecen al espacio laico, lo cual construye a la religión como su opuesto: el dogmatismo, el autoritarismo, la irracionalidad y la heteronomía bajo la autoridad eclesiástica y la(s) divinidad(es).

Esta teoría de la religión debe ser problematizada. Para empezar, tal formulación dicotómica y peyorativa simplifica sobremanera el fenómeno religioso; ni el Estado laico es la panacea para la convivencia social ni las Iglesias son empresas de lavado de cerebro colectivo. Pero esto no es suficiente; debe cuestionarse, asimismo, la naturaleza de la religión y, por supuesto, del Estado. ¿De veras el Estado es tan ajeno a la religión?

En las ciencias sociales ha habido un debate entre definiciones de la religión, de acuerdo con su contenido y su forma. En la discusión sobre el Estado laico predomina la de contenido, que asocia la religión con determinadas creencias y modos organizacionales. En Occidente esta definición sustantiva está marcada por la creencia en Dios (dioses, o en general una dimensión sobrenatural) y por la organización jerárquica que llamamos “Iglesia”, en suma, por el cristianismo y, concretamente, la Iglesia católica. El problema con esta noción es que es demasiado excluyente y puede estar ideológicamente motivada; de ahí que correctamente se le critique al Estado mexicano que no acepte reconocer oficialmente a religiones que no se ajustan al patrón cristiano (De la Torre).

En cambio, una definición de forma comprende elementos abstraídos de un rango mucho más amplio de materializaciones empíricas de la religión, con creencias y formas organizacionales diversas. Sintetizando la tradición sociológica que adopta esta óptica,² la religión puede definirse como la relación de un grupo social con lo-trascendente (Compte, 2020) o la construcción social de lo-trascendente (Compte, 2023). ¿Es esta conceptualización demasiado amplia? Pienso que no puede darse una respuesta *a priori*, sino que debe juzgarse su aplicación a problemas concretos, por ejemplo la laicidad.

IV. OTRA CONCEPCIÓN DE LAICIDAD³

Si se parte de una concepción formal de la religión como construcción social de lo-trascendente, se aprecia que este fenómeno desborda en mucho el con-

² Labrada por Feuerbach, Durkheim, Simmel y Luckmann, entre otros.

³ Argumento en extenso esta concepción alternativa en Compte (2022).

cepto “Iglesia” y la creencia en una divinidad. Significa que la religión no es un fenómeno aberrante en la (pos)modernidad, sino un principio constitutivo del ser humano, manifestado desde las pinturas rupestres. Toda persona y colectivo tienen la necesidad de entender el mundo, entender el sentido global de su existencia, sentir que su vida tiene un propósito y sentirse seguros, guiados y realizados en ese propósito.

Así, toda utopía o ideología puede configurar una religión, con creyentes con tanta o más fe impermeable a la ciencia, a la racionalidad, a los derechos humanos, etcétera —o, si se prefiere, con tanta o más irracionalidad y fanatismo— que los de cualquier religión estereotípica (es decir, según la definición de contenido).⁴

Curiosamente, la última obra de Hans Kelsen, publicada en 2012, es una polémica contra las “religiones seculares”, que según el austriaco no merecen ese nombre, porque no se ajustan a la definición de contenido (creer en Dios, básicamente). El punto es que en esta crítica feroz aparecen docenas de prestigiosos pensadores del siglo XX que, a diferencia de Kelsen, favorecen una definición formal de religión para conceptualizar diversos fenómenos políticos en clave religiosa (Di Lucia y Passerini, 2015, p. 226).

Pero me interesa plantear una cuestión más punzante que la equiparación de las religiones tradicionales y las ideologías: la religión civil. La religión civil, neologismo y concepto de Rousseau (2002, libro 4, cap. 8), es la religión de Estado. Es la religión que empieza a vislumbrar Maquiavelo (2010) cuando conceptualiza la razón de Estado en la figura del príncipe. La religión civil es el Estado como realidad absoluta, como trascendente que instituye, fundamenta, orienta y limita la realidad de su población. Es el Estado como única totalidad de la colectividad, incuestionable e incuestionado. Porque afuera del Estado no hay orden ni vida; están el caos y la nada, como bien saben millones de migrantes “indocumentados” —por el Estado, claro—, que sufren y frecuentemente mueren en su condición de indigentes de Estado.

Si el Estado configura su propia religión, la religión civil, entonces ¿qué sentido tiene hablar de Estado laico? La concepción formal de religión, junto a la consideración de la religión civil, suponen la disolución de la fórmula Estado laico. Ahora bien, nos recuerda Cossío que el significado de un vocablo puede variar en cada esfera social o dominio epistémico; por tanto, revelar la incoherencia sociológica de la concepción Estado laico no supone que esta

⁴ Toda religión implica una ideología, pero no al revés, porque hay ideologías muertas o que no generan el apego necesario para la construcción de lo-trascendente. Por lo mismo, no todas las personas que dicen creer en una ideología son religiosas en cuanto a ésta; solo quienes hacen de ella su eje existencial.

noción deje de existir, por ejemplo, a nivel jurídico. Ni tampoco a nivel sociopolítico, porque, a fin de cuentas se está proponiendo una visión alternativa del Estado, como ente religioso, que debe competir con la personalidad irreligiosa, ampliamente socializada, que el propio Estado presenta de sí mismo.

Bajo esta perspectiva, el sujeto de la laicidad no es el Estado, sino la sociedad civil, la “sociedad laica”. Y ¿qué es la laicidad? No supone una separación Estado-religión, que no la hay. La laicidad es “el principio y la gestión de la emancipación respecto a sacralizaciones consideradas por cierto colectivo como inadecuadas para el progreso” (Compte, 2022, p. 87). Advuértase que si se adopta una mirada sustantiva de la religión, esta definición regresa al Estado laico, ya que el Estado supuestamente no religioso, que representa a la ciudadanía, gestiona su emancipación respecto a las religiones tradicionales, a las que considera inadecuadas para el progreso sociopolítico.

Esta visión irreligiosa del Estado forma parte de la dominación simbólica (Bourdieu, 2000) que éste ha desplegado sobre las personas para ocultar su contingencia histórica y su dependencia de la voluntad humana (como cualquier otro proceso social). La tradición marxiana (Marx, Althusser, Gramsci, etcétera), en relación con el capital, avisa que el Estado despliega sus aparatos ideológicos para eternizar su propia “superestructura” o universo simbólico —religioso—, que establece qué es lo bueno, lo deseable y lo necesario.

La cuestión no es abrazar la religión tradicional, dado que el Estado igualmente cuenta con una naturaleza religiosa, sino cuestionar esta ocultación con el fin de identificar sacralizaciones estatales tóxicas, es decir, contrarias a la emancipación con base en los derechos humanos. Se dirá que el orden constitucional del Estado de derecho contemporáneo asume el paradigma de derechos, y ello garantiza una gradual evolución jurídico-política hacia el cumplimiento de tales derechos. Sin embargo, históricamente se sabe que la ley en sí misma no garantiza nada, porque su aplicación depende de gobiernos interesados en aplicarla y de ciudadanía capaces de exigir su cumplimiento (o su corrección, porque muchas leyes son contrarias a los derechos). También se sabe que los Estados hablan de derechos pero no los cumplen, porque se priorizan a sí mismos, como Leviatanes que son. La *religión* de los derechos humanos (por ejemplo, Reinbold, 2017) sería al Estado actual lo que el cristianismo al príncipe maquiaveliano: una herramienta política.

De la misma manera que el Estado está sujeto a la soberanía popular, también debería estar subordinado a la laicidad social, de la sociedad. Es la sociedad la que, como agente laica primordial, debe laicizar al Estado y demás religiones. Sin duda, la ciudadanía ha delegado al Estado numerosas tareas de gobierno, entre las cuales se encuentra gestionar el fenómeno religioso; esto no debe necesariamente cambiar. Lo que sí se propone es des-

intoxicar al propio Estado, por mecanismos internos o externos a éste, de aquellos elementos religiosos —sacralizaciones— que se consideren dañinos para la emancipación social. De hecho, a nivel histórico el progreso social puede ser leído en clave de esta gestión —más o menos consciente— de sacralizaciones; lo que falta es una consciencia social de la religiosidad estatal y sus implicaciones.

Dicho lo anterior, surgen algunas líneas de diálogo con la laicidad mexicana expuesta en la presente obra. Quiero recuperar la noción de espacio postsecular que menciona De la Torre en relación con “proyectos de paz” de la Dirección de Asuntos Religiosos. Concluye la autora que “Desde esta trinchera se promueve que las diferentes iglesias dejen atrás sus pretensiones de verdad y su misión salvífica... para establecer un nuevo modelo de acción comunicativa en un terreno «neutral»: el de los valores cívicos de los derechos humanos para sumar esfuerzos por la paz y la dignidad de los mexicanos”. Este marco pluralista, en mi interpretación, no surge de la laicidad estatal, sino de la religión de los derechos humanos, que en realidad compite con la religión civil. Estos “proyectos de paz” son nodos de encuentro interreligioso entre la religión civil y las religiones tradicionales, en los que las partes acuerdan cooperar, por su aparente y supuesta afinidad, con la religión de los derechos humanos.

Ahora bien, ni las religiones tradicionales ni la religión civil están necesariamente de acuerdo con todos los derechos humanos *prima facie*, o con su exégesis, o aplicaciones y exigencias prácticas. Por ejemplo, como apunta Lamas, la Iglesia católica está en desacuerdo con los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, afirmados en las conferencias de El Cairo y Beijing; tampoco el Estado mexicano, aunque no lo afirme abiertamente, comulga con los derechos de las personas migrantes. Al igual que este “Estado laico” procura desacralizar concepciones católicas de la “vida”, también debe ser desacralizado de su exclusivismo político-territorial, que actualmente facilita la violación sistemática de los derechos humanos de las y los migrantes. En general, si se cree en la religión de los derechos humanos, por encima de la religión civil, el Estado mexicano debe estar sujeto a desacralizarse o laicizarse conforme a los derechos humanos. Y en esta tarea las religiones tradicionales pueden aportar en la medida en que se alineen con la promoción de los derechos según criterios y estándares internacionales. En fin, la pregunta es: ¿laico en relación con qué baremo religioso? Si el baremo es el Estado, entonces se asumen determinadas sacralizaciones;⁵ si son los derechos humanos, otras.

⁵ El capitalismo, la seguridad nacional, la democracia electoral, el nacionalismo, etcétera.

Ahora regresemos al tema de la participación de las religiones tradicionales en el espacio público mexicano, concretamente el discurso político y la política institucional. Los partidos políticos y otros grupos de corte ideológico se presentan como “políticos”, y no religiosos. Ciertamente, muchas personas están en política por motivos no trascendentales, por intereses instrumentales (dinero, poder, estatus...); pero algunas sí *creen* en ideologías. En todo caso, debe al menos preguntarse si la discriminación contra las religiones tradicionales en cuanto a su participación en el espacio político —una discriminación que se ha sacralizado en el texto constitucional, que en sí mismo es una sacralización— tiene alguna base que no sea la creencia de que la política es ajena a la religión. Porque de lo contrario, si la política tiene base religiosa, resultaría arbitrario negar la participación política de la religión tradicional. El asunto de fondo, como se señala en los capítulos históricos, radica en la necesidad política de asegurar la supremacía del Estado —de la religión civil— sobre las demás religiones. Esto es comprensible en el periodo de construcción del Estado mexicano. Sin embargo, teniendo en cuenta el auge de la religión de los derechos humanos, de alcance global y no estatal, puede pensarse que ya estamos en una era postestatal, aunque por inercia continúe vigente la “Iglesia estatal”. En este marco postsecular y postestatal, caracterizado por la religión de los derechos humanos, ¿puede restringirse la participación de cualquier religión —tradicional o no— en el espacio político mexicano si ésta se ciñe a la promoción de esa metarreligión de derechos? Alternativamente, ¿se permite que participen grupos supuestamente no religiosos que promueven ideologías contrarias a los derechos humanos? Entre el discurso de odio, abiertamente contrario a derechos humanos, y la censura a la libertad de expresión debe encontrarse un espacio para la inclusión política de cualquier grupo de interés, por lo menos hasta que no se reforme el sistema político vigente.

En este sentido, por último, comentaré la preocupación transversal de las y los autores sobre el uso partidista del apoyo eclesiástico para fines político-electorales. Este colaboracionismo interesado deriva de una democracia deficiente —tanto en México como en las demás democracias mal llamadas representativas—, consistente en la apropiación del sistema político por parte de una elite. El problema no radica, a mi parecer, en políticos o clérigos maquiavélicos, sino en un diseño institucional que incentiva el clientelismo y la oligarquía. Precisamente, el Estado —en concreto, la clase política “sacerdotal”— ha sacralizado (en la Constitución, en el discurso político, en la propaganda estatal, etcétera) esta democracia electoral como cúspide político-institucional insuperable. Aquí se halla otra sacralización tóxica que podría extirparse mediante la religión de los derechos humanos, dando paso a una

democratización sustantiva del sistema político. Mientras tanto, el clientelismo constituye un fenómeno intrínseco a la democracia representativa, y el *lobby* eclesial solamente está explotando una falla sistémica, como otros muchos grupos de interés.

V. A MODO DE CIERRE

A tres décadas de las reformas de 1992, la laicidad mexicana se ha liberalizado, no en el sentido de un regreso a la laicidad liberal original, sino más bien al contrario, de flexibilización y adaptación al pluralismo religioso, hacia una laicidad pluralista en la que las religiones tradicionales pueden, al menos en principio, aportar a la construcción del bien común. La lucha ideológica por definir este bien común puede implicar la fiscalización estatal de “asociaciones religiosas” que pretenden fomentar posiciones retrógradas, contrarias a derechos humanos. Pero lo que usualmente se omite en estos trasiegos del “Estado laico” son las sacralizaciones estatales que el mismo Estado naturaliza y procura ocultar, y que pasan por “laicas”, tales como la democracia electorera, el exclusivismo político-territorial, el nacionalismo monocultural, el fanatismo de lo militar y la “seguridad nacional”, y, por supuesto, la idolatría del capital. Afortunadamente, la religión de los derechos humanos —primera religión de toda la humanidad— debería posibilitar la progresiva desarticulación de estas sacralizaciones estatales —además de las de religiones tradicionales—, que impiden, en lugar de facilitar —pese a que simulen lo contrario—, el cumplimiento de estos derechos.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre, 2000, Sobre el poder simbólico, en *Intelectuales, política y poder* (pp. 65-73), Buenos Aires, UBA y Eudeba.
- Colomer Martín-Calero, José Luis, 1998, Libertad personal, moral y derecho: la idea de la “neutralidad moral del Estado liberal”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 2, 89-130.
- Compte Nunes, Guillem, 2020, Religiosidad política de un grupo contestatario mexicano. El caso del Congreso Nacional Ciudadano en la Ciudad de México (2015-2017), *Política y Cultura*, 54, 37-60.
- Compte Nunes, Guillem, 2021, Apuntes para una refundamentación de la democracia, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 16, 379-401.

Compte Nunes, Guillem, 2022, *Laicidad y religión civil*, Ciudad de México, IJJ-UNAM.

Compte Nunes, Guillem, 2023 (en prensa), Utopía y religión: la construcción social de lo-trascendente. *Diferencia(s)*, *Revista de teoría social contemporánea*, 14.

Di Lucia, Paolo y Passerini Glazel, Lorenzo, 2015, ¿Religiones sin Dios? Hans Kelsen, antropólogo de la modernidad. *Revista de Antropología Social*, 24, 221-243.

Kelsen, Hans, 2012, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as "New Religions"*, Wien, Springer.

Maquiavelo, Nicolás, 2010, *El príncipe*, Madrid, Gredos.

Manin, Bernard, 1997, *The Principles of Representative Government*, Cambridge.

Reinbold, Jenna, 2017, *Seeing the Myth in Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania.

Rousseau, Jean-Jacques, 2002, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, New Haven, Yale.

Tocqueville, Alexis de, 1963, *La democracia en América*, México, FCE.