

Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



Manual de redentores:
laicidad y derechos, entre populismo
y neojacobinismo

Felipe Gaytán Alcalá

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie CULTURA LAICA, núm. 11

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Lic. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Wendy Vanesa Rocha Cacho
Diseño de interiores

Miguel López Ruiz
Carlos Trápala Chávez
Cuidado de la edición

Ana Julieta García Vega
Formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez
Elaboración de portada

Felipe Gaytán Alcalá

Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo



*Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas*

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE

*Coordinadores
de la Colección Cultura Laica*

Primera edición: 29 de septiembre de 2016

DR © 2016. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-8298-0

Poseemos la llave que abre todas las épocas, a veces la utilizamos sin vergüenza, echamos una ojeada rápida por la puerta entreabierta, ávidos de juicios apresurados... decididos a no arrancar sin necesidad su secreto a los muertos.

Christa WOLF, MEDEA

Contenido

Introducción	XI
CAPÍTULO PRIMERO	
LAICIDAD: MANUALES PARA UNA CIUDADANÍA DE NUESTRO TIEMPO.	1
1. Laicidad en la tensión ideológica.	2
2. Laicidad y la conciliación positiva	4
3. La laicidad como libertades civiles.	10
CAPÍTULO SEGUNDO	
LAICIDAD Y DERECHOS HUMANOS, LAS TENSIONES INQUISITORIALES.	13
1. La gestión de la pluralidad	14
2. Laicidad y la dimensión individual de sus derechos . . .	17
3. Las tensiones inquisitoriales de la política	21

X/ Contenido

CAPÍTULO TERCERO

POPULISMO Y LAICIDAD: EN EL NOMBRE DEL PUEBLO, EN EL NOMBRE DEL PADRE 35

1. Populismos, identidad y acción política 38

2. Populismo y laicidad 39

CAPÍTULO CUARTO

HACIA LOS NUEVOS TESTAMENTOS JACOBINOS: LOS DECÁLOGOS NORMATIVOS PARA LA LAICIDAD 57

1. El discurso jacobino dominante en la laicidad con-
temporánea 59

2. La agenda de los antiguos jacobinos 65

3. Los nuevos jacobinos 73

4. Los manifiestos, las nuevas tablas-mandamientos de la
modernidad 78

CAPÍTULO QUINTO

HOJA DE RUTA: AMÉRICA LATINA, LA NUEVA CRUZADA DE LA LAICIDAD 103

Laicidad, entre la política del populismo y el derecho
del neojacobinismo 106

Bibliografía 113

Introducción

Gastón Bachelard (1987) dice que no se deben poner nombres viejos a cosas nuevas. Se refirió a la necesidad de entender los nuevos acontecimientos del mundo bajo lentes conceptuales distintos. Pero en el caso del presente estudio, las cosas nuevas se presentan con ropajes viejos, procesos supuestamente superados tiempo atrás, que vuelven a colocarse como productoras de realidad. Entonces se hace necesario volver a los conceptos clásicos que los encuadraron y dotarlos de nuevas dimensiones, de otra historicidad, para comprender cuáles son los factores de su retorno a la realidad social.

Esto ocurre con los términos populistas y neojacobinos, que vuelven a surgir en un contexto altamente pluralista, con tensiones entre lo diverso y lo distante que conviven en un espacio común denominado “lo público”. La laicidad también forma parte de esos constantes retornos, una forma de *dejà vu* que nos coloca en pensar los cambios en el espíritu de época con la gestión social de algo que fue cierto en su momento, y que hoy adquiere otras dimensiones.

Para empezar, la laicidad es un término que surge en Francia tres siglos atrás para definir las libertades y los derechos del ciudadano frente a los poderes que intentaban ordenar y coaccionar sus actos, tal y como fueron las corporaciones, particularmente la Iglesia católica. Para ello se tuvo que constituir el poder del Estado separado de la Iglesia, pero sujeto al marco de la ley y a la Constitución dictada por la voluntad general. Es decir, por el acuerdo de esos ciudadanos que definieron las leyes a las que

XII / Introducción

voluntariamente se someterían sin invocar fuerzas externas, sólo la legitimidad de reconocerse como seres libres.

Esa laicidad de hace tres siglos hoy vuelve con una redimensión de su concepto histórico, en un contexto de alto pluralismo cultural, religioso y político. Con una creciente expansión de la diferencia de las individualidades en sus preferencias e identidades, y en la gestión sobre el cuerpo de manera individual, sin intervención de agentes externos que la obliguen política o jurídicamente a acatar algo que no es convincente para su conciencia y no es su elección. El concepto, entonces, adquiere relevancia, ya no en la separación de las corporaciones y la consolidación del Estado como antaño, sino en la redimensión del espacio público a través de mecanismos legales y políticos que garanticen la libertad de los individuos, la autonomía de lo político frente a lo religioso y la no discriminación (Blancarte).

Pero el espacio público no es exclusivo de los ciudadanos, como si fuera una comuna idílica de convivencia pacífica. Antes bien, es un ámbito de disputas, de presiones de las Iglesias por incidir en eso que consideran su potestad y su regencia: los valores comunes y la identidad de una sociedad a través de sus feligreses. Para ellos, el proceso de laicidad y secularización es un proceso anómico, una pérdida de la densidad moral, según Durkheim (1987), que conduce al relativismo y a la pérdida de valores.

Las presiones sobre lo público se vuelven *leitmotiv* para los grupos conservadores y las Iglesias, particularmente la católica en América Latina, que ve cómo ese espacio público, antaño católico, se vuelve amorfo. Consideran desde su misión la obligación de intervenir, y eso es ya un campo político de tensiones y de redefinición de lo que hasta ahora entendemos por lo público.

Se define el conflicto y las formas de imaginar o no los límites de la ciudadanía, la injerencia en ella. Vuelve con fuerza el tema del populismo, que antaño se mostró con singular fuerza en los procesos de cambio sindical y político en América Latina. Perón

Introducción / XIII

en Argentina, Vargas en Brasil y Cárdenas en México dibujaron la idea de una democracia de las mayorías sin una ideología de izquierda o de derecha; simplemente una estrategia de poder para un control de las masas (McCormick, 2012).

Los populismos se reinventan y pasan de lo político a lo religioso bajo la forma de la defensa de la vida, y el antagonismo moral antinstitucional con el Estado como el instrumento que aniquila, vende y corrompe a la vida social y a la identidad de un pueblo. Los populismos cuestionan la legitimidad del Estado en la gestión de lo público y tachan a los grupos e individuos que exigen derechos y libertades, tales como los sexuales y reproductivos, como una minoría con intereses perversos a la que no se pueden dar concesiones. El pueblo bueno, frente a la elite corrupta, lucha entre un “nosotros” y un “ellos”. Se revelan populismos políticos, pero también clericales.

En el otro extremo, surge con fuerza en la escena el jacobinismo de nuevo cuño, centrado en el derecho antes que en la política, en la agenda de los derechos humanos antes que en las ideologías. Para los nuevos jacobino, el tema central ya no es el tema de la igualdad de los antiguos, sino el de las libertades, sobre todo el de conciencia y elección. Para ellos, la salvaguarda de la individualidad identitaria de los ciudadanos es fundamental en un mundo altamente plural. Coloca diques normativos y, de hecho, apuesta por el derecho antes que por la política, pues ve en el sistema judicial un mecanismo de solución de los conflictos sociales y culturales imparcial y neutral. Es sintomático que a partir de tales concepciones haya un *boom* por formular decálogos y manifiestos normativos para el ejercicio de la laicidad, ya sea apuntando al espíritu de una época como lo hace un grupo de académicos, ya como una declaratoria normativa obligatoria para las escuelas públicas en Francia por parte del gobierno de ese país o como ejercicio de un medio de comunicación a partir de una declaración de funcionarios del gobierno, como ocurrió en España.

XIV / Introducción

Chantal Mouffe (2009) señala que no hay neutralidad política, que se requiere el antagonismo y no el consenso para solucionar la gestión del espacio público. El gran riesgo de dejar todo en manos de la ley es abrir la oportunidad a los populistas de ocupar un espacio que no tienen para hablar y predicar en nombre del pueblo, de la mayoría.

El punto crítico en el que habrá total divergencia entre populismo y neojacobinismo al interior de la laicidad será en el tema de la voluntad general y la representación. Para los populistas, la voluntad general son las mayorías, y ellas se abrogan su representación. Para los neojacobinos, la voluntad general es la soberanía popular depositada en cada ciudadano, que, a través de la ley, podrá delegar y vigilar el ejercicio del poder. Es en esta diferencia donde el Estado laico encontrará su toque de piedra, y, con ella, el tema de definir las libertades y derechos de los ciudadanos.

En el primer apartado hace un recuento sobre la laicidad y los enfoques teóricos sobre la ciudadanía que han configurado en el predominio de lo político sobre lo religioso o la flexibilización de lo que antaño fueron las ortodoxias de los viejos jacobinos. En el segundo punto se analiza la laicidad y su noción de reconocimiento de lo político desde los distintos enfoques teóricos que han rondado los derechos humanos, una perspectiva desde su interior. En el tercero, se aborda el tema de los derechos humanos y las tensiones inquisitoriales en el contexto de las presiones de los grupos religiosos. En el cuarto apartado centraremos el análisis en las nuevas expresiones populistas frente a la laicidad y sus alcances en el uso y abuso de la misma, para invocar el poder de la mayoría como salvaguarda de los valores de un pueblo. El quinto, hace un análisis de tránsito de los viejos jacobinos a una versión edulcorada y normativa, obsesiva con el derecho y los decálogos. Por último, trazamos una hoja de ruta del (des) encuentro entre populismo y neojacobinismo en el marco de una laicidad enfrentada a un reto, y que sigue confiando en el Estado para resolverlo.

CAPÍTULO PRIMERO

LAICIDAD: MANUALES PARA UNA CIUDADANÍA DE NUESTRO TIEMPO

El tema de la laicidad ha concertado infinidad de puntos de vista en torno a la dimensión política respecto de lo religioso, pero ha dado por entendido el problema de los derechos humanos en la disputa jurídica y política. Mucha tinta se ha corrido en torno a la definición de la laicidad en el ámbito político. Podemos revisar los textos de Émile Poulat (2012), Baubérot (2005), Blancarte (2010), etcétera, sobre el papel del Estado y la definición de lo público de lo religioso; pero la vinculación del concepto con el marco de los derechos humanos se da por entendida o, en todo caso, como parte de su *leitmotiv*, en el que el marco de la disputa son las fronteras entre las dimensiones políticas respecto a la religiosidad, donde los derechos humanos quedan entendidos o fuera de discusión por la forma en que transita cada uno de estos derechos de un lado a otro de la frontera. Podemos decir que en muchos casos es un enfoque normativo que muestra las tensiones de la esfera política donde lo religioso es un espejo inverso de lo que debe ser en este ámbito. Tres son las tendencias predominantes, todas centradas en la dimensión jurídica y política de la ciudadanía:

1. Laicidad entendida como laicismo, que pone énfasis en el tema del Estado laico y la separación entre Estado e Iglesias, autonomía del Estado frente a cualquier expresión religiosa.

2 / Felipe Gaytán Alcalá

2. Laicidad como inclusión, espacio de convergencia democrática en el que los diversos grupos y asociaciones religiosas pueden participar en la esfera pública.
3. Laicidad como punto medio de las dos anteriores, en el que se entiende como punto medio entre la exclusión de la separación entre Estado e Iglesias y la inclusión plena en la esfera pública. Este tercero excluido dibuja la laicidad como garante del espacio político y la ciudadanía.

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

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

1. Laicidad en la tensión ideológica

El primer enfoque sobre la laicidad se expresa como laicismo, tendencia ideológica de una perspectiva jacobina y en cierta forma anticlerical respecto a la potestad del Estado en la construcción de la ciudadanía. Esto es, la legitimidad del Estado pasa por el control que éste tiene sobre la vida y trayectoria de los ciudadanos desde su nacimiento hasta su muerte y ritos de pasaje. De igual forma, busca regular las relaciones sociales, los conflictos políticos en principio, en la formalidad de la igualdad jurídica que otorga el derecho y que es defendida por la fuerza política del Estado. El anticlericalismo, más que una disputa por desaparecer las Iglesias, es la discusión de la defensa del espacio político respecto a las influencias que otros grupos e Iglesias quieren introducir para definir lo que es el deber ser social, particularmen-

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 3

te respecto del peso de la Iglesia católica en las sociedades de América Latina. Es una forma referida de descatolizar la política y acotar el poder de la Iglesia a los lugares de culto, dejando al Estado la potestad sobre la ciudadanía (Blancarte, 2002).

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

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

La máxima expresión de este enfoque es jurídico y de política pública, desde los cuales acota el sentido moral y busca ahondar la expresión ética, aunque en no pocas ocasiones se vea involucrado en temas de discusión moral más allá de lo estrictamente político, como ocurrió con el tema del aborto y el inicio de la

4 / Felipe Gaytán Alcalá

vida en la Ciudad de México, o como en Perú con el debate sobre si debe darse cauce legal a la homosexualidad a través de la figura de matrimonio. (Los estudios en este sentido provienen en su mayoría de activistas tales como la organización Católicas por el Derecho a Decidir en América Latina, Promsex en Perú, grupos feministas y de defensa de grupos LGTBIQ. En algunos casos han articulado acciones y *lobbying* legislativo. De igual forma ocurre en el caso de los grupos parlamentarios y los cambios constitucionales en Ecuador, Bolivia y México, donde la expresión de Estado laico se ha inscrito en el texto constitucional, no sin antes argumentar y desarrollar foros para tal labor. La asignatura pendiente aún se encuentra en Perú, donde Marco Huaco, académico y evangélico, se ha convertido en asesor en el Parlamento peruano para tal fin.

Es difícil separar academia y política en este sentido. Instituciones de investigación o espacios académicos se han abierto para tal fin, como es el caso del Instituto Laico de Estudios Contemporáneos¹ en Chile o el Observatorio Laico² en Europa, cuya finalidad es separar la religión de la función del Estado. Asimismo, existe una vertiente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), cuyas investigaciones sobre laicidad se han centrado en develar el papel de la Iglesia católica y sus relaciones con las elites y los círculos de poder en el marco de la defensa del Estado laico.

2. Laicidad y la conciliación positiva

El segundo eje de discusión de los estudios sobre la laicidad remite al posicionamiento sobre la convergencia en el espacio público de las diferentes expresiones y actores religiosos en la construcción de la política en el marco jurídico que así lo ga-

¹ Disponible en: <http://www.laicismo.net/>.

² Disponible en: <http://www.laicismo.org/>.

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 5

rantiza. Jean Paul Willaime (2006) y José Casanova (1994) son dos de los pensadores clave para entender la idea de la laicidad como reconocimiento y laicidad como la desprivatización de lo religioso en el mundo moderno. Para Willaime (2006), la laicidad tiende a modificar su idea de la separación del Estado respecto de lo religioso, por la creciente transformación que propicia la desecularización en Estados Unidos y Europa. Esto no lleva a una pretendida centralidad de lo religioso, pero sí cuestiona la lógica modernizadora de poner en suspenso la superioridad de lo político, como la racionalidad frente a otros aspectos que parecen irracionales, pero que integran la conciencia de cada individuo, y, por tanto, de cada ciudadano. Por tanto, es necesario no soslayar la importancia de lo religioso en el espacio público más allá de considerarla como contaminación de la democracia liberal y el tema de la justicia. Lo que dice Willaime no es otra cosa que los retos del mundo contemporáneo han puesto en duda la comodidad de los creyentes religiosos y los coloca frente a la intensidad del mundo, buscando integrar en el espacio público sus creencias frente a la propia desinstitucionalización, que ya ocurre en el campo religioso. Frente a esto, el espacio político deberá reconocer como una dimensión más la racionalidad religiosa de los creyentes, quienes como ciudadanos actúan en el espacio político, ya como vecinos, electores o representantes populares, en lo individual o a través de organizaciones religiosas que participan en la idea de justicia social.

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

En el mismo tono, José Casanova, en su célebre libro sobre las religiones públicas en el mundo moderno (1994), analizó la irrupción y el papel que las religiones jugaron y siguen jugando en la esfera pública. Él cuestionó la hipótesis de la secularización como privatización de lo religioso. A la luz de diversos movi-

6 / Felipe Gaytán Alcalá

mientos, desde la Revolución iraní hasta la teología de la liberación en América Latina, señala la creciente desprivatización de lo religioso. Las instituciones religiosas son menos propensas a ser sólo administradoras de los bienes de salvación individuales, para insertarse como fuerzas políticas que cuestionan y actúan en torno a la idea del bien común y de la justicia, en el marco de sus principios doctrinarios. Su análisis se centra sobre todo en los cambios de los movimientos y organizaciones protestantes en los Estados Unidos (Casanova, 1994).

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

Ante el nuevo reto de la sociedad moderna frente a lo religioso, menciona que hoy nos encontramos con tres razones fundamentales para la laicidad y la secularización; primero, un Estado no puede distinguir entre religiones falsas y verdaderas; segundo, la libertad religiosa pertenece al individuo que decide lo que para él es la religión por encima de cualquier autoridad, y tercero, el pluralismo global obliga al reconocimiento mutuo de todas las

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 7

religiones. Todo ello desafía el concepto de laicidad, y por tanto de religión y sus teorías (Casanova, 2014).

En la sociedad moderna se delinean los ámbitos público y privado, los cuales suponen esferas distintas; sin embargo, la religión no queda confinada al segundo de ellos; por el contrario —dice Casanova—, no hemos entendido que la religión conlleva un doble proceso en este modelo de secularización lejano de la idea de privatización: las religiones tienden a repolitizar la esfera privada y a renormativizar las esferas económicas y de políticas públicas. Esto lleva a considerar a las religiones como expresiones modernas en el espacio público, sin que ello signifique las pretensiones de una nueva teocracia pública, simplemente una forma de entender que lo religioso y sus instituciones forman parte del pluralismo del espacio público y, por tanto, son sujetos y objetos del debate político sobre la orientación normativa y moral de lo social.

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

El problema comienza en el mismo principio democrático a quien representan las Iglesias y sus pastores o sacerdotes cuando su legitimidad no procede de los ciudadanos, sino de algo sobre-

8 / Felipe Gaytán Alcalá

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

Frente a este tipo de posicionamientos la Iglesia católica busca dar una vuelta de tuerca y apelar por su papel social y político del bien común. La apropiación de lo laico por parte de la Iglesia se ha llamado laicidad positiva o neutra, expresión utilizada por Joseph Ratzinger en su visita a Francia para referirse a la necesidad de cambiar el sentido del concepto para hacerlo inclusivo, donde se reconozca el papel del cristianismo —sinónimo de catolicismo— en la construcción de una sociedad justa, dejando atrás lo que en Francia fue un jacobinismo y anticlericalismo intolerante. La mayor parte de los institutos de estudios ligados a la Iglesia católica, como el Instituto Juan Pablo II, el Instituto Mexicano para la Doctrina Social Católica, las universidades de inspiración

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 9

cristiana y las conferencias episcopales nacionales, han editado textos y estudios al respecto. Basta con escribir la siguiente página web y se desplegarán infinidad de documentos publicados en una página ligada a las estructuras católicas.³

Sin embargo, la discusión de una laicidad del reconocimiento se inscribe en las demandas de los derechos culturales, del comunitarismo y de la multiculturalidad como demanda política en la que la diferencia se sobrepone a la igualdad, el *usocostumbrismo* por el derecho positivo y los derechos comunitarios a la par de los derechos humanos. Lectura que ha colocado en polos extremos el tema de la persona y el individuo y su relación con la identidad y la comunidad en la que se circunscribe. Ernest Gellner (1991) menciona que todo individuo porta una nación, toda persona porta consigo a la comunidad a la que pertenece.

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

En este punto es importante afirmar los límites que desde el inicio de este texto hemos marcado al señalar que la laicidad se remite a temas de ciudadanía en la formalidad jurídica y en la política como instrumentación de lo público. Por eso, la frontera entre laicidad como garante de derechos civiles, de los derechos humanos como derechos de primera generación, se vuelve un la-

³ Seglers, Àlex (2010), ¿Qué es la laicidad positiva?, disponible en: http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=11890 (fecha de consulta: 15 de octubre de 2013).

10 / Felipe Gaytán Alcalá

berinto cuando se interna en el terreno de los derechos de cuarta generación, que no son otros que los derechos culturales.

3. La laicidad como libertades civiles

El tercer eje remite a la idea de la laicidad como libertades laicas o libertades civiles. Es una propuesta lanzada por integrantes de diversos países, entre los que destacan Jean Baubérot de Francia, Micheline Millot de Canadá y Roberto Blancarte de México. Desde la academia han elaborado un manifiesto denominado “Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI”,⁴ documento análogo-empático con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En dicho texto se enuncia que la laicidad es un proceso antes que un fin, una forma contemporánea de denominar las libertades civiles de conciencia, participación, información, y donde la libertad religiosa es una libertad junto con las otras, lo que le quita un peso decisivo en el tema de la laicidad. Cada una de las libertades civiles definidas en el ámbito político permite dimensionar una ética pública como garante de los derechos humanos de cada uno de los individuos. Se trata de proteger el concepto de ciudadanía desde la política contra cualquier injerencia. Sólo la política y el derecho garantizan el estatus de lo humano. Expresiones ajenas podrán expresar acuerdo o desacuerdo, pero la garantía ciudadana establece que por encima de cualquier norma moral se encuentra el precepto de lo humano y sus derechos. En este sentido, la laicidad se define como un régimen de convivencia social donde predomina la voluntad general (Blancarte, 2010), en el que se advierte la frontera de los derechos y libertades civiles por encima de cualquier otro aspecto. Los textos de Baubérot sobre la laicidad en Francia, de Roberto Blancarte para entender el Estado laico, y de Millot sobre la se-

⁴ Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf> (fecha de consulta: 11 de septiembre de 2013).

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 11

cularización y laicidad en Canadá, muestran la importancia de lo político en el aseguramiento del cuerpo como espacio inviolable de la conciencia, la expresión y la elección. De igual manera, resaltan el tema educativo como central en la formación ciudadana y para garantizar el proceso de laicidad como un momento histórico que no será permanente, sino transitorio, en una sociedad con mayor igualdad.

Aquí surge por primera vez el tema de las minorías y su inserción, que no excepcionalidad, en las democracias occidentales, y su garantía de compartir el espacio público. Recordemos que en el primer eje sobre el Estado laico, el tema giraba sobre el cuerpo, y las expresiones de minorías de cualquier tipo se reducían a la garantía de los individuos en su cuerpo y expresión desde la formalidad jurídica. En el segundo, las minorías se definieron como grupos organizados en demandas de su identidad, representación y autonomía dentro de la democracia, donde los derechos colectivos o comunitarios se manifiestan por encima de los derechos humanos tergiversados como derechos individuales. En cambio, para esta tercera propuesta de laicidad, el tema de las minorías transita de lo personal a las expresiones grupales como demandas ciudadanas, en las reglas de la ciudadanía antes que en las comunitarias, y en donde el cuerpo es un contenedor y no un contenido que debe ser respetado por las leyes.

Esta propuesta ha tenido diversos ecos y réplicas en América Latina. En la Universidad de San Marcos, en Perú, con Violeta Barrientos, Roberto Arriada de la Asociación de Jueces y Fiscales del Estado de Río Grande del Sur en Brasil, Adriana Maroto en Costa Rica, y diversos activistas y grupos en México. Todo ello puede ser consultado en la página de la Red Iberoamericana para Las Libertades Laicas en el Programa para el Estudio de las Relaciones de El Colegio Mexiquense.⁵ También en el ámbito de los activistas y legisladores en diversos países, como Ecuador, Bolivia, Brasil, Honduras y México.

⁵ Disponible en: <http://www.libertadeslaicas.org.mx/>.

12 / Felipe Gaytán Alcalá

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

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

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 antagonicos. 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.

CAPÍTULO TERCERO

POPULISMO Y LAICIDAD: EN EL NOMBRE DEL PUEBLO, EN EL NOMBRE DEL PADRE

Laicidad y populismo son dos procesos que se cruzan en infinidad de ocasiones; sin embargo, no ha quedado claro ni por qué ni cómo se conjugan en el escenario político contemporáneo. Hablar de populismo, según Laclau (2006), es entrar en una polisemia del concepto centrada más en su carácter valorativo que descriptivo. Esto ha dado lugar a un sinfín de tratados sobre el tema desde el siglo pasado. Algunos lo han entendido como la democracia de masas (Mudde, 2012); otros, como el cruce de la demagogia y el carisma, para ejercer un control autoritario sobre aquellos excluidos que dice defender (Todorov, 2012).

Lo cierto en todo este debate es que el populismo no es una ideología en sentido estricto, pues no adscribe una posición doctrinaria, ni de principios que pudiera identificarla con un núcleo filosófico (Panizza, 2009). Más bien, muestra una forma ideológica porosa, simplista y antagónica, que aparece en momentos de crisis de legitimidad de las instituciones, y que intenta aglutinar un espectro variopinto de demandas formado por aquellos individuos que sienten que han sido excluidos de la política.

En este sentido, el populismo es un fenómeno interesante en tanto se muestra ambivalente con la democracia, a veces subvirtiéndola, otras tantas extendiendo su significado más allá de la doxa política. Subvirtiéndola al hablar en nombre de una totalidad ambigua como es el pueblo, y extendida porque en su interior todo cabe, su capacidad de inclusión es inmensa. Pero esto no quiere decir que sea antidemocrática; por el contrario,

36 / Felipe Gaytán Alcalá

reafirma su vocación democrática en la voluntad de las mayorías, rechazando el pluralismo, pues no pueden darse concesiones a intereses particulares. (Deusdad, 2003). ¿Por qué? La respuesta no es sencilla, ya que primero habrá de comprender cómo ellos definen al pueblo como sujeto político y la forma en que lo encauzan en el espacio público.

En la democracia se considera que es la voluntad general la que constituye y organiza las relaciones sociales y políticas de una sociedad. Rousseau ya identificaba este concepto como primario en el ejercicio político, pero señalaba también que era complicado asumir la noción de una voluntad homogénea, pues los individuos que la conforman tienen intereses y orientaciones que no siempre coinciden y a veces se dispersan (Constant, 1978). La voluntad general serviría entonces sólo como una referencia conceptual para remitir a una red de voluntades encauzadas a un fin común. No obstante, el populismo asume la voluntad general, no como una entelequia o abstracción; más bien es la voluntad de las mayorías, atendiendo aquello que les es común y subsumiendo o subordinando lo que son los intereses particulares. La voluntad general se encarna en un sujeto colectivo llamado pueblo, el cual se unifica no como un sujeto político, sino en una estela de demandas tan diversas y distantes que se aglutinan bajo la noción o significante vacío, donde todo tiene cabida, como puede ser la patria, la nación, el pueblo mismo, el bienestar, la justicia, etcétera. Quizá el elemento más fuerte en las tradiciones populistas latinoamericanas sea la nación como un significante vacío, ya que en su nombre se defienden causas tan disímolas como la economía y la religión, la vida como el poder (Ulloa, 2013).

Sin embargo, el pueblo no es un sujeto que el populismo interpela; antes bien, es constituido por él en una definición antagonica que le da sustento entre un “ellos” y un “nosotros”. Un “ellos” definido como los enemigos, las elites, los intereses privados mezquinos, las fuerzas oscuras. Un “nosotros” visto como la justicia, el interés común, la voluntad general. Por eso se señaló anteriormente que el concepto populista es más de carácter valorativo que descriptivo (Laclau, 2006).

Si no es una ideología ni un cuerpo doctrinario, ¿qué es el populismo entonces? No es ideología, pues no define una defensa de principios articulados, ya sea de clase o de enclave. No es de izquierda o de derecha; es un amasijo variopinto a veces contradictorio.

El populismo puede ser entendido más como una estrategia de política (Conniff, 2003), una práctica política (Laclau, 2009) y/o comunicación política (Deusdad, 2003). Es una estrategia política a través de la cual un líder personalista busca ejercer el poder a partir del apoyo directo de la población de manera inmediata, y no institucional. Para Laclau (2006), es una práctica política, desde el momento en que las demandas no satisfechas se aglutinan en reivindicaciones de distinta índole, que dan pie a un malestar y desconfianza sobre las instituciones y su eficacia; en ello aparecen los populistas para enfrentar el *statu quo*, definiendo un “nosotros” frente a un “ellos”, la noción de pueblo contra las elites, constituyéndose en prácticas que se encadenan en demandas, demandas en reivindicaciones, y reivindicaciones en un espectro tan amplio que puede ser todo y nada como lo es el pueblo mismo. Para Deusdad (2003), el populismo es eficacia en la comunicación política, eficacia que se sitúa en lo excesivamente emocional y simplista, que busca complacer al hombre común usando su lenguaje, que otorga concesiones como un dador de favores en un sentido paternalista y autoritario, centrado en las figuras que encarnan ese sentimiento, y que se alejan o desafían el sentido institucional de la vida política. Una democracia de audiencias (Arditi, 2009), en la que se apela a la emocionalidad sin contenido, a la idea como ocurrencia antes que a la razón política.

El populismo irrumpe como *insider*, integrante de la política misma, que reta a la democracia, al liberalismo y al pluralismo. Ardití lo define como el extraño interior incómodo, que perturba lo que es la normalidad democrática para desafiarla y reinventarla. Un ruido que desafía los procedimientos democráticos de la convivencia política, a veces no con buenos resultados.

1. Populismos, identidad y acción política

¿Cómo surge el populismo y cuáles son las estrategias?

Se identifica el populismo con realidades latinoamericanas; sin embargo, Europa tiene sus propias expresiones populistas centradas en la xenofobia y los nacionalismos, como en Francia, Austria, España, etcétera. El populismo encontró su cauce en tres procesos que lo alimentaron: 1) ineficacia de las instituciones en la respuesta a las demandas ciudadanas; 2) el declive de la legitimidad de los procesos institucionales, y 3) la exclusión de la representación política de las demandas ciudadanas (Conniff, 2003).

Cada uno de estos puntos obtuvo una respuesta en la práctica política, que dio lugar a los populismos y populista. La ineficacia de las instituciones a las solicitudes ciudadanas, ya sea por falta de recursos, corrupción, discrecionalidad, etcétera, fue generando que una demanda de algo se encadenara con otras peticiones distintas, y sucesivamente generara una cadena de equivalencias que habrán de ser un cúmulo tan disímulo aglutinado en una dimensión antinstitucional, estableciendo un ingrediente indispensable en todo populismo, una frontera antagónica entre un “nosotros” y “ellos”, entre el pueblo y las elites. Venezuela con Chávez y Argentina con Perón son muestra de ello.

La ineficacia y la conformación de un movimiento antinstitucional pega directamente a la legitimidad de cualquier régimen. Es aquí donde aparece la imagen carismática del líder, carisma que encarna la devoción y la salvación en la acción de un personaje que desafía lo institucional, la racionalidad burocrática. Weber construye un andamiaje sobre el carisma en su análisis. Sin adentrar demasiado en ello, basta señalar que se puede entender perfectamente en su estudio sobre el sacerdote y el profeta (Weber, 2014). El sacerdote es un administrador de los dones, cumple el ritual de la práctica religiosa según los cánones, mientras que el profeta rompe los esquemas y centra su atención en su figura, en su noción de salvación. La legitimidad política pasa en el populismo por el carisma de un líder, de una figura que aglutina las demandas. Dicho liderazgo puede ser en ausencia o como relato

del pasado. Esto será fundamental para el caso de la laicidad y el populismo.

El tercer punto, y quizá el de mayor complejidad, deriva en el tema de la representación. Hay que tomar en cuenta que la cadena de equivalencias de demandas tan disímolas vuelve complicada la representación política en un espacio democrático que ha perdido su legitimidad. En ello se aglutinan aquellos que se consideran a sí mismos excluidos y que buscan participar (McCormick, 2012). El proceso populista armado con un discurso antinstitucional, en la figura de un carisma, juega entonces a la inclusión universal en el “nosotros”, la inmediatez de hacer visibles las demandas y el paternalismo para solucionarlas, ampliación de la participación de todos, de lo público y lo privado en la esfera política, encontrando un significativo vacío, forma aglutinante sin un contenido definido. Este significativo puede ser visto como la nación, los pobres, la justicia, etcétera. Este significativo vacío en su pobreza de contenido es eficaz, pues permite incluir todo en él, sin distinguirlo (Panizza, 2009). La laicidad se verá confrontada con un significativo vacío del que no ha podido resolver, y que abordaremos más adelante.

Sin embargo, el populismo no disputará nunca la representación desde los valores y la agenda política. Lo disputará desde la moralidad, sustituyendo el discurso político por el discurso moral al introducir las nociones de lo bueno y lo malo, y en llevar lo privado a lo político, al articular los temores y resentimientos en la base de un mal que aqueja a la sociedad y la potestad que se posee para vencerla (Mouffe, 2009). La moralidad desplaza así a la política. Los populismos siempre interpelarán desde la base moral, desde la distinción maniquea de la maldad y la bondad.

2. Populismo y laicidad

¿Cuándo se cruzan las agendas entre populismo y laicidad? Todo el tiempo están en permanente tensión, ya que muchos de los tópicos interpelan a uno y a otro. Laclau (2009) señala con insistencia que no debemos preguntar si un movimiento o grupo es

40 / Felipe Gaytán Alcalá

populista, sino saber en qué medida lo es y lo ejerce. Esto viene a colación, pues encontraremos en el cruce entre ambas dimensiones políticas, movimientos sociales y religiosos que tienen un grado de populismo sin serlo completamente.

Un debate central en la intersección remite al tema de la voluntad general como fundamento de las libertades civiles y el reconocimiento del ciudadano. Para la laicidad, los derechos civiles se fundamentan en una voluntad general, que reconoce una dimensión del sujeto democrático, aquel cuyas necesidades e intereses encuentran una base común con los otros con quienes convive (Blancarte, 2002). Este sujeto democrático se sustenta en separar los temas privados de los públicos, de las creencias y moralidad respecto de los compromisos comunes acordados con otros que le son diferentes. En ello, la laicidad, al menos en la concepción que manejamos en este texto, tiene un sustrato liberal y democrático, que reconoce a los individuos como entidades portadoras de derechos y obligaciones (Baubérot, 2005). De ahí la preocupación por garantizar el ejercicio de los derechos frente al poder, y lo particular como integrante de algo colectivo. El sentido de la voluntad general no es el principio de mayoría; más bien, es reconocimiento y representación de los individuos como ciudadanos en el espacio político, y los grupos y organizaciones no políticas tales como las Iglesias pertenecerán al ámbito de lo público y lo privado, pero sin injerencia en lo político y la toma de decisiones (Giner, 1997). De ahí que en gran medida el aporte de la laicidad ante las demandas de reconocimiento de las minorías religiosas y los grupos de la diversidad cultural, es garantizar sus derechos como ciudadanos, independientemente de ser distintos de la cultura o creencias que profesa la mayoría de la población. Con ello se busca evitar toda injerencia de los grupos e intereses particulares que los denigre o excluya del espacio público y que, por el contrario, reivindique y salvaguarde las diferencias y expresiones de estas minorías en el espacio público.

El conflicto con los populismos se configura en la noción misma de voluntad general y en la vocación antiliberal de los carismas y en la superioridad de la noción que da la palabra pueblo.

La voluntad general no son los individuos en su referencia particular. El propio Isaiah Berlin (1998) lo menciona cuando dice que mi libertad no se puede desligar de mi relación con los demás, y en ese entramado se vuelve complicada la coordinación, dado que los individuos no ejercen su libertad sobre sí mismos, sino en la relación con los otros. De ahí que el dilema democrático es la coordinación de todos estos intereses que el populismo resuelve en la síntesis de todos, en la noción de la democracia de la mayoría, mejor dicho, en la autoridad del pueblo sobre los intereses particulares, los cuales son vistos con desconfianza.

¿Es antidemocrático el populismo? No en una primera respuesta, ya que apela a la igualdad sin cortapisa ni gradación y a una democracia de mayorías por la soberanía que reside en ella (Marchar, 2006). La respuesta cambia desde el punto de vista liberal, pues el populismo niega el pluralismo y los intereses y demandas de minorías a los que ve con sospecha. En su estrategia, el pluralismo es síntoma de que el signifiicante vacío no ha sido eficaz, y sospecha de las minorías como elementos de los “otros”, subterfugio e instrumento de las elites que intentan destruir el “nosotros” construido en la cadena de equivalencias de demandas sumadas (Arditi, 2009).

Partiendo de este punto, es importante señalar que la estrategia y la comunicación populistas terminan minando a la laicidad en diversos frentes, pues el discurso sobre la superioridad del pueblo, el mandato de la mayoría, revela las intenciones de dominio de las elites a través de la laicidad. Es importante retomar las tres estrategias del populismo para su defensa frente al tema de la laicidad.

A. La sobrevaloración de los derechos de las minorías frente a la pérdida de eficacia y eficiencia de las instituciones a las demandas sociales

La laicidad, como proceso político democrático, ha convertido el tema de los derechos civiles y reconocimiento de la pluralidad

42 / Felipe Gaytán Alcalá

de identidades (sexuales, culturales) en parte de la agenda del Estado, tanto en su legislación como en las políticas públicas necesarias para su operación. No es gratuito encontrar cambios constitucionales que reconocen la dimensión de la laicidad en su constitución como Estado, como es el caso de Bolivia, Ecuador, México, entre otros.

El reconocimiento de los derechos y su implementación conlleva un despliegue de acciones y recursos públicos, no siempre aceptados, no siempre respaldados por una mayoría de ciudadanos. Es en este momento cuando los populismos, de derecha o izquierda, eclesiásticos o no, articulan la insatisfacción de las diferentes demandas no satisfechas y reivindican (Laclau, 2006) otras más que las articulan en una mayoría ficticia, en la noción del pueblo que demanda soluciones y no dispersión de recursos en temas que parecen banales o se venden como tales, ya que no cubren lo concreto, lo inmediato, lo urgente. La cadena de equivalencias de demandas y la postura antinstitucional sobre la laicidad y el reconocimiento de las diferencias no parte en un primer momento de un connato conservador, sino de la demanda de obtener y aplicar esos recursos en cosas útiles e inmediatas. Cabe recordar que el populismo se sustenta en lo concreto, inmediato, con réditos rápidos y exhibiendo su intervención carismática para lograr su cometido. En ello, el Estado laico se muestra en desventaja frente a los populismos de este tipo, pues frente a la urgencia y necesidad los derechos humanos y civiles se exhiben como prescindibles, más en sociedades latinoamericanas, donde la inmediatez y la intervención de liderazgos constituyen la intromisión continua en los temas públicos. Quizá la desventaja de la laicidad como proceso no sea en el tema de la cultura, sino en su comunicación política, menos emocional, pero más racional, con mayor complejidad que interpela la definición de un cambio (Mudde, 2012). Caso contrario en los adversarios, quienes son más emocionales, simplificadores y, sobre todo, venden un orden en esto.

La agenda de los derechos sexuales y derechos reproductivos ha dado cuenta de ello frente a los populistas, que buscan no avanzar al comunicar que es preferible que la mayoría decida y los

recursos sean destinados a los hospitales, particularmente aquellos de maternidad, donde es prioritaria la atención. Las Iglesias se han colocado abiertamente en un discurso populista sin notarlo o encubrirlo de manera deliberada (Stavrakakis, 2009).

Mientras la laicidad reivindica al sujeto democrático, portador de libertades y ejercicio de derechos, la otra parte lo hace a través del sujeto popular, que no es el ciudadano, sino la mayoría, la agrupación de demandas reunidas en la equivalencia donde la igualdad se entiende como bloque, como un todo a través de la abstracción del pueblo, pero operada por líderes, carismas que administran a ese sujeto popular. Esto es común en las Iglesias cuando invocan el pueblo de Dios o la comunidad de creyentes como si fueran un bloque; pero también lo hacen las organizaciones civiles, tales como los movimientos de defensa de la vida, y de políticos que hablan en nombre de sus electores.

B. La definición de la legitimidad y el carisma

Al cuestionar la eficacia de las instituciones en la solución de las demandas, o, mejor dicho, al cuestionar las razones de un Estado sobre temas de la laicidad en la gestión de la pluralidad, algunos líderes políticos y religiosos señalan las cuestiones más urgentes, y a ello se van sumando otras demandas, que en principio no tienen conexión, pero que se conectan frente a lo que consideran también su derecho. Así, se suman demandas desde cuestiones de salud, recreación, culturales, que no tendrían mucho sentido cada una por su lado, pero adquieren relevancia al momento de conectarse con lo que consideran una arbitrariedad por parte del Estado. Esto es canalizado por los líderes que hablan en nombre de ellos y en el que se fincan liderazgos carismáticos, ya sean presenciales o en ausencia, del pasado o el presente inmediato. Ya sea por liderazgos contruidos por la investidura de su cargo, como es el caso de los cardenales y obispos, Cipriani en Perú, Juan Sandoval Iñiguez en México, el exobispo Lugo de

44 / Felipe Gaytán Alcalá

Paraguay, quien llegó a ser presidente, Bergoglio en Argentina, después papa Francisco, o por su labor pastoral social como pueden surgir diversas voces de organizaciones civiles, tales como los movimientos provida o las organizaciones por la defensa de la familia. También los liderazgos políticos han canalizado su fuerza en un acercamiento populista, sea de derecha o de izquierda, como fue el caso de la oposición al tema del aborto del líder de izquierda, Andrés Manuel López Obrador en México, del ex-presidente Tabaré Vázquez en Uruguay, y de partidos políticos de izquierda o de derecha en su plataforma programática, pero que cuando se trata de tópicos tan sensibles como los derechos a la diversidad, a la sexualidad, las minorías, y cuestiones étnicas, simplemente se oponen por un costo-beneficio de poseer o definir la voz del pueblo.

Pero el juego populista se torna aún más complicado cuando los liderazgos no fundan su poder en el liderazgo de su propio actuar, sino que recurren a un carisma que ha trascendido. Eso lo han hecho las Iglesias cristianas al definirse cada una como poseedora verdadera del carisma de Cristo y la portadora de la voz del pueblo elegido. Yannis Stavrakakis (2009) lo analiza bien en el discurso del patriarca de la Iglesia ortodoxa cristiana en Grecia, en su disputa con el gobierno griego en 2000, cuando se anunció que se retiraría la referencia a la religión de las personas del carnet de identidad. El cabeza de la Iglesia griega criticó la medida como un atentado contra el pueblo griego, el pueblo de Dios que él encabeza, y que en aquel momento el 98% de la población se identificaba con ella. Dibujaba de esta manera a los otros, la elite gobernante como alejada y a un nosotros en el cobijo de la Iglesia (Stavrakakis, 2009). El clérigo se declaraba defensor del pueblo, pues clero y pueblo son consagrados en la unidad nacional griega. La defensa del pueblo de Dios —léase la mayoría de los griegos— estaba a cargo de los que les ha sido conferida la voz por mandato divino. Es claro que la noción de pueblo de Dios no sólo fue una referencia bíblica, sino también estadística y territorial para movilizar a sus partidarios. El contenido del populismo impulsado por la Iglesia griega contenía la reivindicación

del nacionalismo griego, la defensa del helenismo y el helenismo contenido en la Iglesia.

En el caso de América Latina, la cuestión de los nacionalismos ha estado menos en las Iglesias y más en los movimientos populistas más seculares, de izquierda o de derecha. Para la Iglesia, hacer frente a la laicidad es hacerlo en la apelación a la identidad cultural, los valores compartidos, la noción del bien y la moral por encima de los otros, de los enemigos, que se definen como los intereses políticos oscuros (Esquivel, 2008). En algunos casos recurren a símbolos religiosos arraigados en la idiosincrasia popular, históricos, como pueden ser las tradiciones marianas (Virgen de Guadalupe, Virgen de Luján, imagen de la Virgen de Extremadura), o a incentivos más de corte bíblico encabezados por clérigos de cierta presencia. Para ellos, la laicidad es una amenaza contra la Iglesia que se tiene que combatir en la legitimidad de los símbolos del pueblo que les han dado identidad, como ser guadalupanos, católicos, creyentes en la vida, etcétera.

Por otro lado, los grupos que propugnan un avance en la laicidad, aun los propios políticos y gobernantes, han recurrido al carisma en ausencia, no trascendental como las figuras divinas, pero sí históricas, que soportan gran parte de las percepciones de los ciudadanos sobre el espacio público (Blancarte, 2011). En este sentido, estos grupos son populistas en cierta medida cuando interpelan a los ciudadanos con símbolos carismáticos históricos. Tal es el caso de la figura de Benito Juárez en México, quien propició las Leyes de Reforma y la separación del Estado del clero en la administración de la vida civil. Esto sucedió en el siglo XIX, y en pleno siglo XXI se interpela su carisma para el efecto de la legitimidad de la laicidad en México. Otro caso interesante es el uso de Bolívar en algunos países como Venezuela, Colombia o Ecuador. La figura de Bolívar respalda profundamente las decisiones que el Estado asume respecto a la laicidad. Uruguay, en el siglo XX, a través de la figura de José Batlle. Sobre más contemporáneos podemos hablar de Perón en Argentina y Allende en Chile. En el siglo XXI fue Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia. El caso paradigmático lo es Brasil, en la figura caris-

46 / Felipe Gaytán Alcalá

mática de Lula da Silva, quien con su carisma llegó a la presidencia del Brasil, pero también se convirtió en el gobernante que firmó un concordato con la Santa Sede en 2010, con impugnaciones, pero pudo hacerlo en parte por su carisma.

En este sentido, existe un punto donde las fronteras entre laicidad y populismo se difuminan, o, mejor dicho, donde los populismos invaden el proceso de laicidad y cuestionan su legitimidad. Esto sucede cuando los políticos, en campaña, electos o en funciones de gobierno buscan a los representantes de las Iglesias para el respaldo de sus acciones. En algunos casos sólo para ser vistos junto a ellos en un juego de cierta perversidad política, que daña el proceso de laicidad desde la política misma. Se habla hoy de la crisis de legitimidad de la política, la búsqueda de nuevos referentes que permitan la legitimidad no carismática, sino racional en los acuerdos. Pero muchos políticos toman como atajo la necesidad de afianzar su legitimidad invitando a los representantes eclesiásticos a participar u opinar sobre las acciones gubernamentales o en las campañas electorales (Gaytán, 2010).

El político imagina que la transferencia o respaldo de una legitimidad que no es su ámbito se puede transferir a él, pero con ello abdica su propia legitimidad a favor de otro externo de la política quebrantando el principio de voluntad general en la que se sustenta la laicidad. No obstante, no hay transferencias de legitimidad. Es un cuestionamiento desde el populismo a la legitimidad política, dudar de la capacidad de decisión de los ciudadanos en sus acuerdos sin el auxilio de elementos externos o trascendentales (Huaco, 2011).

Políticos de izquierda o de derecha lo hacen sin calcular el riesgo que provocan a la democracia y a las libertades civiles. Cuando el cardenal Bergoglio asumió el papado, políticos, partidos y la presidencia en Argentina buscaron al nuevo pontífice en el juego electoral y en el significado de tener un papado de origen argentino. Lo mismo ocurre en el caso mexicano con los candidatos de izquierda y de derecha, desde Andrés Manuel López Obrador, de la posición de izquierda, hasta los candidatos del Partido Revolucionario Institucional, que entre sus principios

promueven la laicidad en la definición de la política mexicana, pero en campaña quedan de lado.

C. El significativo vacío

El populismo es un punto de quiebre en el tema de la representación. Se define a la laicidad por el reconocimiento del valor intrínseco de cada ciudadano que participa en la voluntad general, portador de derechos y libertades, pluralista y reconocedor de los derechos de las minorías (Stavenhagen, 2008). La laicidad se mantiene como frontera de las libertades, en un acuerdo común sobre la base de la garantía de la inviolabilidad de cada individuo, por un lado, y el blindaje de que algún grupo invoque la potestad de sus creencias sobre los demás, por el otro. En términos estratégicos, la laicidad parte de la premisa que Isaiah Berlin definió sobre la libertad, donde el derecho se impone al poder de las garantías antes que a la invocación de acciones políticas que conduzcan al autoritarismo (Berlin, 1998). Quizá por eso la laicidad tiene una dimensión más formal, normativa o legal antes que estratégica en el sentido de la *Realpolitik*.

El populismo desafía esta concepción de la libertad. Desde su punto de vista, el principio básico es la igualdad entendida de manera *sui generis*, pues la igualdad no tiene la connotación que se ha dado en la democracia clásica, sino en la necesidad de entender que es la mayoría la que debe prevalecer por encima de cualquier elemento individual. En este sentido, los gobernantes, las Iglesias, y otros grupos que invocan el derecho de mayoría no reconocen la dimensión individual. Antes bien, buscan que todas las demandas queden articuladas en una equivalencia y sometida a un significativo vacío, un núcleo pobre en contenido, pero tan amplio donde todo puede ser incluido (Laclau, 2009).

Son recurrentes las referencias a la nación, al pueblo, a la justicia, al país, a los pobres. Significantes vacíos típicos sobre lo que se ha construido todo un discurso populista, tanto los de viejo

48 / Felipe Gaytán Alcalá

cuño (Perón en Argentina, Vargas en Brasil, Cárdenas en México) como los de nuevo cuño (Chávez en Venezuela, Correa en Ecuador, Kirchner en Argentina). La pregunta ahora es ¿cuál es el significativo vacío del populismo frente a la laicidad? La cuestión se complica, pues las demandas para frenar el pluralismo invocan desde la crisis de valores hasta el miedo a las preferencias raciales o étnicas distintas. Se suman los derechos sexuales y reproductivos, las preferencias sexuales e identidades diversas. Todo ello constituye una agenda antinstitucional y de revocación de los cambios legales los que proponen gobiernos. Iglesias como la católica, líderes de movimientos conservadores, pero también de izquierda, que consideran no promover estos cambios en un cálculo electoral, como sucedió con Tabaré Vázquez en Uruguay o López Obrador en México sobre el tema del aborto. También organizaciones civiles de uno y otro signo, como fue la discusión alrededor del matrimonio entre personas del mismo sexo. Por un lado, los grupos conservadores adujeron que se atentaba contra la naturaleza de lo humano, *contra natura*. Por otro lado, grupos de defensa LGTBIQ se han opuesto a la medida argumentando que el concepto de matrimonio no es acorde con el cambio propuesto, es señal de que se recuperan las viejas prácticas heterosexuales religiosas por las que tanto tiempo han combatido.

Podemos observar entonces que el antagonismo antinstitucional contra la laicidad normativa es claramente visible entre un “nosotros” fincados en valores y un “ellos” que pervierten la convivencia social. Aparece el significativo vacío que articula al populismo: la defensa de la vida.

Este eje articulador suma tanto el tema de las protestas anti-aborto en los distintos países, el uso de anticonceptivos, las preferencias sexuales, como los valores comunitarios frente a la creciente individualidad propiciada por los laicistas. Se incorporan en la misma cadena de equivalencias el rechazo a las concesiones a las minorías de cualquier signo, los discursos xenófobos, la demanda de educación religiosa en las escuelas (Mouffe, 2009).

La defensa de la vida permite a los populismos oponerse con energía a la laicidad, no desde el argumento político, sino desde la moralidad. Derecha e izquierda dejan de ser referentes de discusiones programáticas para dar paso a la moralidad, la denuncia del mal en otros y la posición del bien para redimir la situación. El discurso moral facilita la comunicación y la estrategia, pues es fácil de digerir al señalar a “ellos” malvados, “nosotros” buenos. Y sobre los principios morales no se discute, se aceptan (Mouffe, 2009).

Otro aspecto del discurso moral es que permite la participación extensa de todos los temas en el espectro político. Lo privado y lo público ya no son ámbitos separados, sino colocados a la luz de la verdad y la bondad, que debe ser acatada. La vida misma es la combinación de esas dos esferas, sin menoscabo de nadie, pues nadie puede despojarse de sus creencias para actuar en lo público, ni tampoco lo público es aséptico cuando interviene en lo privado (Todorov, 2012).

La laicidad colocada ante el populismo parece en desventaja por dos razones poderosas. Una de ellas es que se ha colocado no en la dimensión política, sino neutral, normativa del derecho. La otra responde al tema de la neutralidad o consenso artificial de los debates públicos sobre los derechos desde un espacio con tintes salomónicos como es colocarse en el centro, entre la derecha y la izquierda, tratando de evitar los antagonismos, no porque tema al debate, sino por un cálculo de consenso que no haga de los derechos ciudadanos un tema antagónico, más bien de convergencia.

En el primer caso, la laicidad ha dejado en manos del derecho la convivencia humana y la regulación de los derechos. Es procurar la imparcialidad que la ley puede otorgar; sin embargo, Chantal Mouffe (2009) disiente de este punto al señalar que en la política no existen las soluciones imparciales a estos temas. La ilusión de la imparcialidad es aprovechada por el populismo, que construye un antagonismo político y no jurídico. Dejan en claro quiénes son “ellos” y “nosotros”. La defensa de la vida entonces

50 / Felipe Gaytán Alcalá

no pasa por la neutralidad jurídica, sino por la estridencia política disfrazada de moralidad. Esto es evidente, pues los grupos sociales y políticos que abogan por la laicidad se encierran en los parlamentos y en los reglamentos, mientras los populistas los combaten o les ganan la partida en la palestra, en la calle o en los debates públicos.

Otro punto es el discurso conciliador, posición en el centro del espectro político respecto a las izquierdas y derechas en la esfera pública. El centro parece ser el elemento de una estrategia post política, en el que se cree trascender las tensiones ideológicas, los grandes proyectos, para colocar en su lugar la agenda de los derechos humanos (Mouffe, 2009)

La falsa idea de la conciliación en un punto convergente ha desdibujado la distinción entre izquierda y derecha. Tan es así, que hoy existen discursos sobre laicidad, laicismo, laicidad positiva reivindicada por la Iglesia, etcétera. Sin embargo, la política requiere de definiciones, antagonismos claramente marcados. Al menos el populismo demagógico ha hecho suyo el tema central de la defensa de la vida bajo un sentimentalismo directo sobre la preservación de la vida, desde su nacimiento, su conservación, el estilo de vida frente a lo que es diferente. La frontera antagonica la ha definido y ha ganado la partida, por lo menos desde la moralidad encubierta en la política (Panizza, 2009).

Aunque los populismos tienen una misma raíz, las apropiaciones que hace del discurso se muestran distintas dependiendo desde donde se hable, ya sea desde el púlpito o desde el estrado, desde la sacristía o desde la plaza pública. Existen en este cruce dos tipos, que es importante señalar en su dinámica y en la construcción de una realidad que a veces se traslapa. Se trata de dos clases o tipos: uno de corte eclesiástico y otro de orden político, que devendrá en uno electoral como plataforma para la obtención de votos y así convertirse en gobierno. El de corte eclesiástico o conservador tendrá en su agenda la impronta del carisma y la representación, mientras que otro de carácter político se moverá más en el terreno del antagonismo antinstitucional,

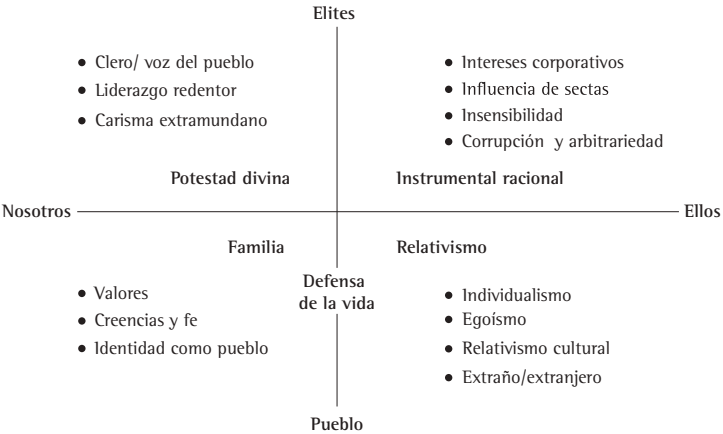
para denunciar la ineficacia del Estado, además de situarse en la disputa por la potestad de ser el que encarna lo público (Stavrakakis, 2009).

El tipo eclesiástico (de corte católico) en América Latina construye la identidad del pueblo, no en la nación, sino en la fe y en los valores compartidos; la defensa de ser el pueblo elegido, la nación se empata con la religión, y la religión con la potestad única de la Iglesia para hablar en nombre de ella (Esquivel, 2008).

El pueblo es creyente; la Iglesia, representante de Dios en la tierra, habla en nombre de Dios y tutela los valores de ese pueblo. La organización no representa a los creyentes, sino a Dios, quien tutela los valores y las creencias, como un rebaño y su pastor. Esto le ha permitido a la Iglesia católica hablar y defender el espacio público como un espacio de extensión de las prácticas, creencias y formas del catolicismo. No es gratuito entender que las procesiones, las fiestas religiosas, los eventos religiosos, los nombres de calles y las referencias espaciales en las ciudades se traslapen entre lo religioso eclesiástico y lo cultural-político. Ésta ha sido parte de la disputa que el Estado nacional en América Latina ha mantenido con la Iglesia católica, pugna que dibujó a la laicidad en su forma anticlerical, la pugna por descatolizar el espacio público (Mallimaci, 2001).

Otras Iglesias cristianas han definido también su lucha contra el Estado y las políticas laicas. No desde la disputa por lo público y la identidad nacional, sino desde la posición de la defensa de los valores de la familia. En ambos casos, católicos y otras Iglesias han coincidido en perfilar su estrategia populista en el antagonismo entre ellos y nosotros, entre el pueblo elegido, creyente y fervoroso frente a una elite insensible y políticamente instrumental. Todo desde la moralidad de un discurso que no disputa aparentemente el poder, sino la defensa de la vida y los valores como eje articulador.

POPULISMO ECLESIAÍSTICO A TRAVÉS
DE SUS EJES DISCURSIVOS ANTAGÓNICOS
(Figura 1)



FUENTE: elaboración propia.

El primer antagonismo sobre el significativo de la defensa de la vida es la distinción entre un “nosotros” respecto a un “ellos”, definido desde lo eclesiástico. La distinción no es de recursos económicos o de representación política, es moral. El “nosotros” encarna los valores verdaderos, la creencia y la fe que define la identidad de un pueblo. El punto neurálgico se centra en el concepto de familia, frontera que salvaguarda los valores y la fe de un espacio incierto. Del otro lado se encuentran “ellos”, definidos por su indiferencia y individualismo, egoísmo que arrastran tras de sí a los demás. El segundo antagonismo lo marca la distinción entre el pueblo y las elites, donde el pueblo es creyente fervoroso de que deposita su esperanza en la elite eclesiástica, elite elegida por vocación de Dios en su carisma de lo extramundano. En realidad, la jerarquía sacerdotal habla con la autoridad de la dispensa del carisma divino. Esto le permite confrontar a la elite política al

señalar la influencia de las sectas (lo extraño), las corporaciones económicas, la corrupción y la arbitrariedad. Éste será su mapa por el cual, en principio, transitarán los populismos eclesiásticos frente a los derechos civiles del cuerpo, la sexualidad, la cultura, lo racial, que promueve la laicidad desde su perspectiva.

Los populismos políticos se mueven en una lógica paralela, aunque algo distantes de la anterior. La definición de ellos es la defensa de la vida, pero la vida comunitaria o el espacio comunitario que se abogan defender frente a la fragmentación que provocan los derechos y libertades laicos. No es la defensa de la vida y la familia, es la defensa del espacio común que provoca excluidos de lo que debe ser la comunidad.

La distinción primera sobre “nosotros” y “ellos” parte de la premisa del pueblo como comunidad, unidad indisoluble, romántica y armoniosa, en peligro de ser destruida por aceptar la diversidad (Deusdad, 2003). Para un “nosotros” es importante generar vínculos solidarios en una comunidad idílica donde las relaciones son horizontales e iguales, donde la distinción de lo público y lo privado se desvanece, pues el interés y el bien común no se contraponen. Este punto es fundamental, ya que en el avance de los derechos promovidos por la laicidad se intenta proteger la integridad individual a través de las libertades, pero para este tipo de populismo, la comunidad es suficiente para salvaguardarla haciendo privado lo público, y viceversa. Es la trampa discursiva sobre el tema del aborto y las decisiones que las mujeres asumen, o el caso de ir contra el matrimonio entre personas del mismo sexo, etcétera. Los “otros” se definen entonces como lo desviado, intereses ocultos y el cinismo cívico, donde prevalece la ignorancia. En este punto la distinción se finca en el antagonismo entre la comunidad y la masa, los lazos solidarios frente a la despersonalización entre los individuos.

La segunda distinción antagónica entre elites y pueblo abre diferencias interesantes. Frente a la comunidad se yerguen amenazas de una elite política caracterizada por la insensibilidad de una par-

54 / Felipe Gaytán Alcalá

tidocracia que no se preocupa por los lazos comunitarios, el marcado “antinacionalismo” derivado de la insistencia de señalar que muchas de las iniciativas sobre derechos sexuales y reproductivos provienen de otros países y otras culturas, y que se han adoptado en México sin reconocer su identidad y sus valores (Laclau, 2006). La lógica de las elites políticas se ve como meramente legislativa, normativa, generación de leyes sin atender la voz de las mayorías. Frente a esa elite se contraponen el liderazgo de la defensa de lo “nuestro”, lo comunitario, ensalzar los valores compartidos e insistir en la defensa de lo común. Las elites de este tipo de populismos provienen generalmente de viejas luchas conservadoras contra los comunistas o de cuadros eclesiásticos. En muchas de ellas no se reconocen como elite, sino como mensajeros que promueven algo que sabe le exige la comunidad a la que pertenecen.

POPULISMO POLÍTICO A TRAVÉS
DE SUS EJES DISCURSIVOS ANTAGÓNICOS
(Figura 2)



FUENTE: elaboración propia.

COROLARIO

En este punto es necesario reflexionar sobre el papel del populismo en el proceso de laicidad en América Latina. Se confunde con posiciones ideológicamente de derecha, pero su práctica y estrategia no permite encasillarlo tan fácilmente. Al ser altamente maleable, parece, en ocasiones, acorde a los cambios en los derechos civiles, pero al observar de cerca su discurso deja ver elementos que van en sentido contrario, y aún más, se apropian del mismo discurso de la laicidad, como ha ocurrido con los términos de la laicidad, positiva o en todo caso de la defensa de la mujer, pero en sentido inverso, apegada a los valores comunitarios.

El gran eje articulador, como lo es la defensa de la vida, ha sido el gran marco desde el cual la estrategia populista ha logrado afianzar su debate y aprovechar la laicidad como el gran tema a vencer en la agenda conservadora.

CAPÍTULO CUARTO

HACIA LOS NUEVOS TESTAMENTOS JACOBINOS: LOS DECÁLOGOS NORMATIVOS PARA LA LAICIDAD

Ante la creciente pluralidad en las sociedades modernas, encuentro de culturas y emergentes identidades que reclaman su participación en las decisiones políticas sobre el espacio público, surge el problema de la convivencia, los valores y creencias que desplazan o chocan entre sí. Los grupos exigen reconocimiento de la diferencia, incluir y a veces fragmentar lo público en aras de mantener su forma de vida, su identidad cultural (Stavenhagen, 2008).

Por un lado, la exigencia colectiva de los grupos étnicos, migrantes, raciales, que subordinados anteriormente, hoy reclaman un lugar en sociedades donde de forma previa se mantuvieron relativamente estables bajo la identidad de valores comunes. Por otro lado, la existencia de identidades y preferencias individuales que forman movimientos de demanda, no grupal, cohesionada, sino de demandas individuales sumadas en lo colectivo manteniendo la individualidad de cada uno de los demandantes. Los grupos en defensa de los derechos sexuales y reproductivos, los movimientos LGTBIQ, los movimientos juveniles, los colectivos de mujeres, estilos de vida urbanos caracterizados en supuestas tribus que al final se mantienen en soliloquios (Sánchez, 2005).

El conjunto de demandas, comunitarias e individuales, se centran en un actor principal, que es el Estado, al que exigen reformas a las leyes y normas para la convivencia social, y las consecuentes políticas públicas. Pero hay un problema para el Estado-nación en el contexto histórico del siglo XXI. En térmi-

58 / Felipe Gaytán Alcalá

nos macros, la creciente complejidad de los problemas globales (migración, salud pública, multiculturalismo) y la insuficiencia de los recursos económicos y políticos hacen que su acción sea acotada —cuando no insuficiente— para intentar regular como antaño. En lo micro, la interferencia estatal en asuntos privados es vista como arbitrariedad de lo público sobre la vida ordinaria, una forma de despotismo, pues regular la mayor parte de la convivencia a través de un andamiaje legal se vuelve la paradoja de un Estado demasiado grande para los pequeños temas de la vida (Giddens, 2000).

Sin embargo, la paradoja no inhibe las exigencias al Estado. Aún más, los grupos predominantes, religiosos, agrupaciones radicales de un signo o de otro, de derecha o de izquierda, exigen la intromisión desde lo público sobre asuntos privados, o, en todo caso, llevar su particular concepción sobre la vida social a imponerla en lo público, aduciendo la pérdida de valores, el relativismo moral y la disolución de la identidad cultural (Gaytán, 2010).

Iglesias, asociaciones civiles, grupos de presión y movimientos sociales exigen liberar el espacio político, participando en cada decisión política y legal en nombre de la diferencia, de su identidad. Otros más exigen el cierre de cualquier interés particular o creencia bajo el argumento de la ciudadanía y la potestad individual de cada ciudadano de participar en su derecho y libertad individual, sin interferencia de entidades o legitimidades externas al acuerdo que supone la voluntad general (Díaz Polanco, 2013).

Es en este contexto donde la laicidad toma un nuevo aire, donde surgen nuevos debates y discusiones sobre la forma de pensar lo público. No obstante, la laicidad es polisémica, como se ha insistido en diversos estudios (Blancarte, Baubérot). Pero es una, quizá la que hoy prevalece en sociedades diversas, como Francia, México, Uruguay, e intenta dibujarse en otros países, como España, Argentina, Bolivia, entre otros. Es la laicidad de un nuevo tinte denominada neojacobina. El prefijo “neo” se refiere a múltiples problemas semánticos y conceptuales; sin embargo,

remite de inmediato a una raíz que se identifica rápidamente, y la cual parece a veces una pesada herencia o un nuevo horizonte, que ahora se reinventa en el contexto de la multiculturalidad (Díaz Polanco, 2013).

En pleno siglo XXI se han difundido varios manifiestos o decálogos para la laicidad. Algunos, expedidos por instancias gubernamentales; otros, como opiniones de medios de comunicación, y las más, por un sector de la academia de Francia, Canadá y México. Todos ellos tienen algo en común: recuperan el sentido declarativo y normativo que los primeros jacobinos lanzaron en Francia en el contexto de la Revolución francesa de 1789. Tres siglos después se reivindican las demandas de una democracia procedimental, con ciertas raíces liberales que distan de sus orígenes franceses. Tres siglos después, qué provoca y qué sentido tiene emitir decálogos en una sociedad tan compleja difícilmente reductible a párrafos o sentencias de carácter normativo. Para este apartado serán analizados algunos documentos para tal efecto. El primero de ellos es el Decálogo para la Laicidad, emitido en 2011 por el gobierno francés para las escuelas. El segundo apartado contiene dos manifiestos: uno del *Diario Público* de Madrid y otro de Partido Izquierda Unida; ambos hicieron eco del pronunciamiento de la entonces vicepresidenta para proteger a los que no creen, salvaguardar a los individuos de la imposición de diversos actos que privilegian a la Iglesia católica en la vida cívica y educativa de España. La tercera es la Declaración Universal para la Laicidad en el Siglo XXI, de varios académicos que recogen la estafeta jacobina con un enfoque distinto, pero no exento de dificultades en la formulación de su planteamiento.

1. El discurso jacobino dominante en la laicidad contemporánea

La laicidad, en sus múltiples connotaciones, reconoce su impronta liberal en la denominada voluntad general desde sus raíces

60 / Felipe Gaytán Alcalá

clásicas en pensadores como Rousseau, voluntad general que expresa la convergencia y acuerdo de los individuos en su libertad de decisión sin influencia de fuerzas ajenas al propio consenso, acordando lo que consideran el bien común (Fouret, 1980).

Sin embargo, el concepto de voluntad popular revela algunas aporías, que es necesario salvar. Una es respecto a la mayoría y la visibilidad imposible en ella de las minorías. El principio de mayoría visto de esta manera vuelca el concepto de voluntad general en voluntad uniforme de la colectividad, situación no adherida por ningún pensamiento liberal, al menos hoy (Farrell, 1989). Pero en el otro extremo es necesario reconocer que cada individuo es un perfil de deseos u opciones que no necesariamente concuerda con los otros. Se dirá entonces que se requiere un piso o base común mínima para la convivencia; de ser cierto, estamos en lo elemental de lo general, lo que impone de manera paradójica la noción de Hobbes de salvaguardar lo común aumentando el poder de un Leviatán en detrimento del individuo (Berlin, 1998).

El dilema de la voluntad general viene a colación en este punto, pues la forma de entenderlo es la forma en que habrá de configurarse el espacio público. Hay que recordar —señala Constant (1978)—, que el pensamiento político de los antiguos (Grecia y Roma en concreto) remitió a un tipo de idea sobre la participación de los individuos en los asuntos públicos, muy diferente de lo que hoy se considera.

Para los antiguos, siguiendo la línea de argumentación de Constant (1978), el individuo en su particularidad no existía, su condición estaba sujeta a lo que el grupo, la ciudad, decidiera. Lo público se constituía en el todo, en el referente de la virtud cívica a la que se sometían las particularidades. El cuerpo y el alma pertenecían al Estado, y “la libertad era la independencia de la ciudad, pero de ningún modo la independencia del individuo, el derecho del individuo a desarrollarse aparte” (Constant, 1978: 56). Los antiguos conocieron bien la regulación del poder antes que la libertad.

En cambio, los modernos hoy conciben lo público de manera diferente. Ahora el individuo lo es todo, y lo público, poco. Un espacio en el que convergen y representan regula los derechos, pero limita el poder. Se procura la seguridad de los goces privados, y las instituciones son su salvaguarda. El gran contraste entre estas dos posiciones (antiguos y modernos), lo dio Humboldt cuando señaló que mientras los antiguos buscaron la virtud, los modernos procuraron la dicha (Aguilar, 1998).

La laicidad, como fenómeno político, es invención de los modernos, para procurar la dicha individual proyectada en virtud cívica para la convivencia; pero ¿cómo resuelve el tema de la soberanía popular salvando las contradicciones y tensiones antes señaladas? El concepto se traduce entonces en la organización del Estado de modo efectivo a partir del consentimiento de los integrantes de un pueblo, los cuales acuerdan las normas y acciones que todos habrán de acatar en su interior (Serrano, 2008).

En este sentido, la voluntad general se transforma en un plano normativo, estableciendo procedimientos, normatividad constitucional, representaciones efectivas y electivas, órganos de gobiernos, etcétera. En resumen, la voluntad general adquiere un estatus efectivo en el imperio de la ley, donde el Estado es el valedor del bien común, y la obediencia de la ley es su mandato (Berlin, 1998).

El derecho se impone al poder desde una forma de laicidad, que entiende la política en su dimensión racional. Es decir, un espacio público gobernado por leyes que fueron aceptadas por todos los hombres racionales (ciudadanos) y sometidos a aquéllas. Rousseau adelantaba que los hombres al entregar libremente una parte de su vida a la sociedad (expresada en el Estado) crean una entidad, en la que el resto de los miembros, también de manera libre e igualitaria, sacrificaron una parte, que no podrá hacer daño a ninguno de ellos, y, por el contrario, los protegerá de algún interés particular de cualquier índole que quisiera imponerse. La libertad, lejos de oponerse a la autoridad, se convierte virtualmente en idéntica de ella (Constant, 1978).

62 / Felipe Gaytán Alcalá

Es por eso que la laicidad no sólo es un régimen especial donde impera la voluntad general, sino que también es un régimen que se finca en la noción de libertad y de igualdad, aunque a veces la dupla no sea afortunada, como se analizará más adelante, en la perspectiva jacobina ¿cuál es la libertad que dimensiona la laicidad en lo público? La respuesta la encontremos en la distinción que Isaiah Berlin (1998) hizo sobre la libertad positiva y la libertad negativa.

Berlin señala que la libertad ha tenido diversas connotaciones. Es obvio que diversos pensadores, como por ejemplo Mill, han señalado que el concepto remite a ser dueños de sí mismos, donde nadie —ni grupo, ni otros— debe interferir en la actividad de un individuo, de realizar su vida a su manera. Sin embargo, esta concepción sobre la libertad tan amplia y etérea tiene algunos problemas —señala Berlin (Farrell, 1989)—, pues en ocasiones la coacción, si bien implica un mal al individuo, puede evitar males superiores, sobre todo cuando sin cortapisa se busca experimentar y poseer algo hasta la excentricidad en detrimento de otros.

En otro plano, implica reconocer que los individuos, si bien pueden vivir como su voluntad racional manda, también lo harán los otros individuos que en igualdad de circunstancias y razones podrían hacer lo mismo; entonces ¿dónde se encuentra la frontera entre lo que corresponde a unos y a otros? Esta pregunta surge desde el momento en que la pretensión de libertad sin cortapisa puede chocar con la de otros que igualmente racionales la ejercerán. Dos verdades no pueden ser incompatibles lógicamente; por eso la frontera la constituye, paradójicamente, un orden justo, cuyas reglas de la situación ideal de libertad hagan posibles soluciones para todos los posibles problemas que surjan en él. La primera descripción de la acción y voluntad sin cortapisa Berlin la denomina libertad positiva, mientras que la segunda es la que se refiere a la libertad negativa (Berlin 1998). En la libertad positiva es casi un soliloquio donde el individuo se resuelve en su racionalidad y emociones, en sus fines y deseos. La libertad

negativa, en cambio, se ubica en la relación con los demás, sabe que vive en colectivo y que su acción no puede desligarse de los otros, no siempre en una relación simétrica. En este caso, no sólo reivindica su libertad de acción, sino que también exige que se le reconozca como fuente independiente de actividad humana, su derecho propio de existencia sin ser sometido ni gobernado arbitrariamente por otros (Aguilar, 1998).

La diferencia es clara entre ambas; la libertad positiva reconoce al individuo en sí mismo, resuelta en su propia racionalidad (*libertad de*). La libertad negativa, en cambio, dibuja la frontera en su relación con los demás, las reglas de convivencia (*libertad para*). La libertad negativa es preferible a la positiva, pues es libertad respecto a algo y el mejor gestor del pluralismo al proteger cada interés, y conciliando los múltiples fines que podrían estar en rivalidad. La protección y gestión encuentran su forma acabada en la ley, acuerdos formales que generan la frontera de la convivencia y certeza en las relaciones humanas. Donde no hay ley, no hay libertad, sentenció en algún momento Locke (Aguilar, 1998).

Se entiende ahora la impronta normativa y jurídica de la laicidad por el derecho, la obsesión por la ley como posibilidad, no sólo de ordenar la libertad, sino de constituir su fundamento. De ahí que sea el derecho y no el poder su eje central el que puede trazar las fronteras de convivencia voluntariamente aceptadas dentro de las cuales los hombres se deben sentir inviolables en su libertad frente a los otros (Blancarte, 2002).

El derecho se condensa bajo la forma del Estado, institución que la laicidad hace suya al volverla punta de lanza para la defensa de los derechos y libertades, pero termina cometiendo un gran problema al reducir el espacio público, múltiple, heterogéneo, al espacio estatal, espacio de decisiones y políticas públicas que ordenan y dan sentido a la vida pública, pero no la reemplazan. Mientras el espacio público es la convergencia y visibilidad de intereses, identidades, individuos, grupos, el espacio estatal es

64 / Felipe Gaytán Alcalá

un espacio de decisiones que define lo que es visible respecto de lo que no, lo que habilita algo para ser contenido, coaccionado o promovido (Giner, 1997). Esta diferencia básica parece que se pasa de largo cuando se radicalizan las posturas laicistas que hacen necesario laicizar la laicidad, pues al conducir todo a la ley y al Estado limitan lo que en extenso es la vida pública, cuestionamiento de los grupos conservadores al señalar la imposibilidad de dejar fuera sus creencias y sus valores para hacer efectiva su ciudadanía sólo en lo político y lo estatal. Todorov lo cuestiona al señalar lo siguiente:

Vemos que se pone en práctica una concepción enérgica o firme de la laicidad, que ya no consiste en separar la Iglesia del Estado para impedir que alguna de las dos dicte las decisiones de la otra, y garantizar la convivencia pacífica de diferentes creencias, sino de limpiar el espacio público de todo rastro de filiación religiosa. Al hacerlo se pone de manifiesto que se acepta al individuo humano en lo físico, pero se le despoja de su identidad... En una democracia todos somos iguales ante la ley, pero la ley está de cubrir todas las relaciones humanas que forman la vida social (Todorov, 2012: 168-169).

La laicidad es identificada entonces, no en su fundamento liberal como pretende, sino en su dimensión de ser parte o expresión de la democracia procedimental, y, en el mejor de los casos, de una democracia constitucional, donde la forma es fondo y el procedimiento jurídico se vuelve un tema central desplazando a la política y sus conflictos. En el apartado sobre el populismo analizamos la posición de Chantal Mouffe (2009) respecto a que hoy la política ha abdicado el conflicto para alcanzar una posición de centro, neutral y desodorizada de lo procedimental, que hace responsable a la ley de resolver los potenciales o reales conflictos sociales desde la supuesta imparcialidad que enarbola la laicidad. Como si la política no fuera disenso y conflicto y la soberanía popular se redujera a excluir a los grupos y organizacio-

nes de lo público, privilegiando sólo a los individuos y reduciendo los viejos antagonismos políticos e ideológicos a una agenda normativa de los derechos humanos y las libertades civiles. David Reiff (2015) acusa que a la laicidad no le interesa la diferencia, sino la igualdad a secas, un modelo daltónico de política pública y derecho que anula la diferencia por encima de la igualdad ciudadana. Pone de ejemplo el caso de la Ley del Censo de 1978 de Francia, que prohíbe recopilar y almacenar datos de la población con base en cuestiones raciales o étnicas, que permitirían conocer cómo se configura la sociedad en su mosaico y no en la uniformidad (Reiff, 2015).

La laicidad normativa, apegada a la democracia principal, reconoce su raíz en la agenda que los primeros jacobinos establecieron en el contexto histórico de la Revolución francesa. Recuperemos algunos de los puntos y comparemos con el renovado brío identificado como neojacobinos.

2. La agenda de los antiguos jacobinos

Te digo la pura verdad: el hombre, ese pequeño mundo de orgullo y de locura, cree generalmente ser un todo, en cambio, de mí sé decirte que sólo soy una parte de la parte que en un principio era todo... (Goethe, 1973: 85).

Ésta es la voz de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe, que sentencia a los hombres en su anhelo a igualar la grandeza de los dioses. Es también el marco propicio para analizar lo que fue la propuesta laica de los primeros jacobinos sobre los que pesan diferentes estereotipos cuando se aluden en las discusiones que nos ocupan. Es necesario redimensionar su aporte y la agenda que aún hoy sigue pendiente, y que ha dado lugar a los manifiestos y decálogos en pleno siglo XXI.

66 / Felipe Gaytán Alcalá

Los jacobinos, con impronta de la francmasonería, surgieron en el contexto de la Revolución francesa y fueron decisivos en muchas de las decisiones políticas y derroteros que tomó el movimiento entre 1789 y 1796 (Brinton, 1962). Entre sus miembros destacados se encuentran Robert Danton, Robespierre, Condorcet, entre otros. Originalmente no se denominaron de esta forma. Más bien fue algo dado por sus adversarios, mote a veces descriptivo, otras despectivo, pues cuando surge la organización también conocida como Club Bretón —llamada así porque varios de sus participantes eran de origen inglés— se reunieron en el exconvento que anteriormente ocupó una orden dedicada a San Jacobo de París, y que era conocida como “jacobinos” (Rodríguez, 1993).

Su nombre formal fue “Sociedad Amigos de la Constitución”, el cual resume en gran parte la visión que sobre la sociedad francesa tenían en aquel contexto histórico (Rodríguez, 1993). Los jacobinos se identifican en gran parte con una perspectiva constitucionalista de defensa de la soberanía popular. No es gratuito que hayan pedido la derogación de la monarquía —y su consecuente decapitación real y simbólica— y la constitución de la República, pues en ella se depositaría y se haría posible el poder del pueblo bajo dos ejes; uno horizontal de equilibrio de poderes para prevenir el autoritarismo de alguno de ellos, y otro vertical, donde el pueblo regiría su obra a través de delegar en representantes su poder, recordando siempre que el poder debe ser vigilado y coaccionado por el poder popular (Sorgentini, 2001).

Entonces el pueblo se expresa en la soberanía popular, en el ejercicio reglamentado del poder y contenido desde el derecho, donde nadie puede estar por encima de la ley y con los equilibrios correspondientes entre poderes constituidos legalmente, desde el Legislativo, el Ejecutivo y el Judicial. Montesquieu lo resume de la siguiente manera:

La democracia es un estado donde el pueblo soberano, regido por leyes que son obra suya, hace él mismo modo lo que puede hacer,

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 67

y permite hacer, por medio de delegados, todo lo que él mismo no puede hacer (Montesquieu, citado en Rodríguez, 1993: 4).

El Estado es el depositario, entidad tangible que hará valer el bien común y el interés de la soberanía popular. Para ello es necesaria la obediencia de todos a la Constitución y a las leyes que hacen viable a la sociedad. Pero la sociedad no es una abstracción, no es el pueblo anunciado, es algo tangible que se contiene en una identidad en principio cultural, pero que adquiere su formalidad constitucional en la patria. Los elementos están servidos (Brinton, 1962):

1. El pueblo adquiere su fuerza en la soberanía popular.
2. La soberanía popular define la ley y la Constitución.
3. La Constitución delega el poder en el Estado para la salvaguarda del bien común.
4. El Estado es vigilado y coaccionado desde la ley y por la soberanía popular bajo la forma de los contrapesos que otorga la República.
5. La República adquiere su identidad constitucional y social en la patria como única e indivisible a la que pertenecen todos los ciudadanos que integran la soberanía popular.
6. La patria es la cúspide del pueblo, y su culto lo es hacia la libertad de cada ciudadano que se ha comprometido a respetar la ley a su interior.

La promoción del sentimiento patrio tenía como finalidad crear un sentimiento de pertenencia hacia algo en el que no sólo participaba el ciudadano, sino que él había sido parte fundante de su constitución. De esta forma el ciudadano, al ser parte creadora y vinculante con ella, estaba obligado a la defensa de la ley y a buscar el equilibrio entre su interés privado y el interés público que integran a la patria. No es gratuito decir que los jacobinos impulsaron un culto a la República como un culto a

68 / Felipe Gaytán Alcalá

la ley. También un culto a la patria como un culto a la libertad (Rodríguez, 1993).

El jacobinismo promovió el libre pensamiento, el racionalismo, la división de poderes y la garantía de los derechos de los hombres. Al menos en sus manifiestos lo señalaron de manera enfática, aunque en la práctica muchos de sus miembros padecieron las venganzas de una época turbia como fue el tiempo de la Convención Termidoriana, que ejecutó a Danton y a Robespierre. Pero es el pensamiento jacobino el que marca una época y su posterior influencia en este presente.

Al suprimirse los títulos nobiliarios y al perder la monarquía su legitimidad, quedaba la pregunta de cuál sería la amalgama que mantendría unidos a los hombres. La ley es un primer paso, pero no suficiente; el Estado no podría estar presente en cada aspecto de la vida. Para ello, los jacobinos pensaban que era la virtud cívica la que mejor podría dar respuesta a este proceso, virtud tendiente a la obediencia de la ley y la ética como punto fino del respeto entre los hombres. Es notable la transición que se hace de una noción de moralidad donde el Estado dispone de la voluntad de los hombres, como definió Constant (1978) a otro, donde la virtud fincada en la ética podría dar la certeza del respeto y la confianza entre los integrantes de una misma nación.

La virtud cívica sustituirá a la coacción del Estado. Ésta sería la fuerza aglutinante que excluiría la violencia para dar paso a la fraternidad. Este argumento tiene mucho de utopía política; pero para este grupo adquirió relevancia en la forma y los procesos legales requeridos para fomentar dicha virtud. Y la encontraron en principio en una de las instituciones que será el pilar de la laicidad y campo de disputa hasta ahora, como es el tema de la educación, los valores que se enseñan en su interior, y la tutela por parte del Estado a la escuela como institución. Recordemos que previamente gran parte de la educación en Francia, y posteriormente en Latinoamérica, estaba en manos de las órdenes religiosas.

La educación se convierte en principio en el elemento básico de formación del ciudadano. Como antecedente histórico, los jacobinos hicieron eco de las quejas de las familias protestantes,

que al no ser admitidos sus hijos en los colegios a causa de profesar una religión distinta tuvieron que enviarlos fuera de Francia. Esto implicaba el riesgo de ciudadanos sin lealtad a la patria al ser educados en el extranjero, y añadía la salida de dinero del país (Brinton, 1962). La situación redimensionó el papel de la educación, no sólo en el tema de la virtud cívica y la obediencia de la ley, sino también en un poderoso instrumento del Estado para definir el interés público respecto a los intereses privados. La educación se vuelve la base de la laicidad, pues en la escuela no sólo se aprenden conocimientos y se desarrollan habilidades, sino que también se forman ciudadanos leales a la patria y en la virtud cívica que pueda distinguir lo público de lo privado. En ese punto queda instalada la enseñanza estatal, no confesional, garantizada para todos los ciudadanos sin distinción de su origen (Baubérot, 2005).

Diversos fueron los documentos emitidos por los jacobinos. Algunos de ellos señalaron el fin de la monarquía y la derogación de los títulos nobiliarios; otros más, posicionamientos del contexto de la Asamblea Nacional o el manejo de las comunas, incluyendo la de París (Rodríguez, 1993). No obstante, el documento en el que ellos mayor influencia tuvieron fue la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En ella se reconoce la impronta de este grupo, y la importancia de encuadrar al hombre y sus relaciones sociales en el llamado Estado de derecho. En ella se recogen los principios de libertad, seguridad, propiedad para los derechos, separación de poderes, participación en asuntos públicos para los ciudadanos, etcétera. La Declaración establece la distinción de ciudadanía entre un derecho natural que enuncia su autonomía como individuo y otro de carácter civil, como un sujeto indivisible de sus obligaciones en sus relaciones sociales con los otros con los que convive (Rodríguez, 2003).

El hombre, como sujeto del derecho natural, es un ciudadano que posee autonomía, comprendida en los siguientes aspectos: libertad, seguridad, propiedad, resistencia a la opresión. Los de-

70 / Felipe Gaytán Alcalá

rechos ciudadanos se encuadran en la Constitución del Estado: soberanía nacional, separación de poderes, participación en la gestión y administración de los asuntos públicos, elaboración de las leyes, establecimiento de impuestos y responsabilidades de los agentes públicos (Furet, 1980).

Para los derechos individuales es notorio que los principios de seguridad, propiedad y resistencia garantizaban la libertad del individuo, mientras que en los de carácter civil todo pasaba por la sanción del derecho a través del Estado. Nadie podía ejercer autoridad alguna ni influencia sobre los otros si no recibía expresamente un reconocimiento del Estado, pues de otra forma recurría a la tiranía en contra de la libertad. De ahí todos los factores que inciden en la regulación de lo político. Desde la separación de poderes hasta las leyes y la gestión administrativa.

A partir de este manifiesto es que cualquier corporación particular o religiosa no podía estar por encima de la voluntad general ni regular la vida de los ciudadanos, a excepción de aquellas que expresamente emanen de los ciudadanos. Se configura de esta manera el catálogo de libertades civiles, tales como la libertad religiosa y de culto, de conciencia, participación, etcétera (Baubérot, 2005).

La disputa entonces con las corporaciones, particularmente con la Iglesia católica y sus establecimientos educativos y religiosos, fue incrementando la tensión. Por un lado los jacobinos formaron un frente contra una institución que predominaba en el espacio público; por otro lado, era necesario arrebatar la potestad de las escuelas. Los jacobinos, si bien se identificaron con el racionalismo, no se propusieron erradicar la creencia religiosa, sino la presencia de la Iglesia y otras corporaciones en las decisiones públicas. De ahí que se les identifique con un anticlericalismo más que un ateísmo en la Francia de los siglos XVIII y XIX (Sorgentini, 2001).

América Latina también fue escenario de las batallas jacobinas en una relectura de este pensamiento y en la necesidad de cons-

truir un Estado nacional después de las guerras de independencia en distintos países del continente. La presencia de la Iglesia católica, sus corporaciones, propiedades y escuelas, limitaban el actuar del naciente Estado. La misma Iglesia católica tuvo entre sus manos el imperio de la ley y de la ciudadanía hasta los siglos XIX y XX, pues era ella la que habilitaba el reconocimiento y los derechos de los individuos, desde su nacimiento hasta su muerte. El registro civil, las escuelas, la identidad política, pasaban necesariamente por ella (Baubérot, 2005).

Algunos de los Estados nacionales disputaron en diferentes guerras el espacio público, como México y Uruguay, y otras llegaron a acuerdos bajo el formato de concordato con el Vaticano, como son Argentina y Perú. El jacobinismo en América Latina tuvo más una marca de defensa del Estado que de la garantía de la libertad individual, a diferencia de lo que ocurrió en Francia. Hubo una pugna por des-catolizar el espacio político antes que construir un andamio de los derechos individuales (Blancarte, 2008). En América Latina fue primero la patria y después los individuos. De ahí que mucho de lo que sucedió y sigue sucediendo en América Latina en el terreno de una laicidad definida más en la lógica jurídica, de la defensa del Estado laico que en la promoción de un pensamiento y una cultura laica. Es el Estado el soporte, el centro de lo que ha sido la definición de este concepto en nuestros países.

Pero volviendo a los primeros jacobinos, cabe señalar algunas contradicciones que los llevaron a cuestionar su aspiración liberal en aras de la seguridad y la fuerza del Estado.

Los jacobinos no sólo contribuyeron y adoptaron la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, sino que también en algunos documentos propusieron algunos cambios sutiles, pero de implicaciones importantes. En el artículo segundo del documento sustituyeron la referencia primera a la libertad por la igualdad. Es decir, la secuencia original era “libertad, igualdad, seguridad”, etcétera; sin embargo, fue alterada por “igualdad,

72 / Felipe Gaytán Alcalá

libertad, seguridad” (Rodríguez, 1993). Esto tiene una implicación fundamental en la forma en que las libertades civiles se concibieron, ya que los individuos debían ser configurados antes desde el derecho civil que de los derechos individuales. La libertad no es igualdad, ni ningún otro concepto. La libertad, dice Berlin (1998), es libertad, y no puede ser sustituida ni equiparada con la igualdad, la honradez, la justicia, la cultura o la felicidad humana. Si la libertad depende de ser iguales, entonces es moralmente injusto, pues limita mis decisiones en aras de otro valor que autoritariamente decidirá sobre qué puedo y no puedo hacer.

En este punto el jacobinismo primero se muestra, si no antagónico, sí distante de un liberalismo que supuso su primera declaración y el mandato de las leyes. Mientras el liberalismo pugró por la libertad individual, la propiedad privada, la existencia de los juicios y las creencias en las relaciones sociales, así como el disenso y la ética en el espacio público, los jacobinos terminaron invirtiendo todas estas máximas en aras de la gobernabilidad del Estado y el ordenamiento de lo político (Sorgentini, 2002).

Pasaron de la libertad individual a la libertad política, la prevalencia de la ley por encima de cualquier cosa, incluida esa dimensión de los derechos individuales. La propiedad privada, garantía de la libertad individual, era una máxima que se tergiversaba en el acaparamiento de propiedades, sobre todo de la Iglesia católica, contra la que emprendieron una batalla por desaparecer esa gran cantidad de bienes para que pasaran a manos del Estado, instrumento de la soberanía popular (Rodríguez, 1993).

Los juicios y creencias deberían quedar en el espacio privado, la deliberación pública exigía la racionalidad de los individuos y la ley como su expresión tangible. Para hacer las leyes se requería de la participación procedimental de los ciudadanos o la delegación de ese poder en sus representantes. Es por eso que el consenso era visto como la meta de la convivencia antes que el disenso, y la ley tenía que expresarlo. Por último, desafía el tema de la ética por la convivencia normativa en el marco jurídico. Recordemos que en

principio los jacobinos apostaron por la virtud cívica, pero en el proceso no se podría obviar el tema de reglamentar la convivencia a través del Estado, y específicamente del Estado laico.

3. Los nuevos jacobinos

En el contexto de una creciente pluralización del mundo y, sobre todo, en la transformación de los marcos normativos de convivencia, han surgido presiones para derogar las fronteras que en algunas sociedades limitaban la participación de las Iglesias y organizaciones para participar en las decisiones políticas, aduciendo la defensa de los valores frente a un relativismo que conlleva la pluralidad y coadyuva al Estado en una democracia inclusiva, en la que ya no sean sólo los ciudadanos, sino las organizaciones las que participen en la confección de las leyes y en las acciones de políticas públicas. No obstante, la ilusión democrática es eso: sólo una ilusión, pues la participación de las organizaciones religiosas y otros grupos no se da en el contexto de la libertad y la igualdad jurídica garantizada entre ciudadanos. Cada uno representa una verdad y principios que guían su concepción del mundo, en su mayoría no negociable. Además, su legitimidad no proviene del interior de la voluntad general, sino de elementos externos, extramundanos (Huaco, 2012).

El pluralismo no sólo urge un entendimiento entre identidades colectivas, culturas, razas, formas de ver el mundo y la urgencia de un marco normativo que regule el espacio donde necesariamente habrán de convivir los distintos, sino que también produce un cambio en los microcosmos, en la interioridad de lo humano, en la forma de vivir y presentarse desde la identidad, no colectiva, sino individual, en la elección del cuerpo y la preferencia de cómo ejercer la libertad sobre él (Stavenhagen, 2008). Las demandas de reconocimiento de estilos de vida, preferencias sexuales, elecciones reproductivas e identidades del yo no siempre se encuentran en sintonía con las identidades colectivas y religiosas,

74 / Felipe Gaytán Alcalá

las cuales pueden demandar una intervención para regular, desde su óptica o en acuerdo con otras, algo que para ellos lesiona el interés de la convivencia.

Es en este punto donde el Estado se encuentra en una encrucijada, y el marco normativo es puesto a prueba. ¿Cómo garantizar la convergencia de las identidades y valores de las colectividades en lo público, a su vez?, ¿cómo garantizar la constitución de las individualidades que pueden estar al margen de los deseos, filias y fobias de dichas colectividades? Por esto, el Estado laico vuelve a la palestra como un instrumento de la ley para organizar las relaciones, como un símil con un semáforo que organiza y distribuye los flujos, tiempos y direcciones. Sin embargo, ese semáforo requiere ser reglamentado para su operación, se debe decidir quién será el operador y quién intervendrá en caso de las disputas por los imprevistos que surjan (Blancarte, 2008).

El Estado laico se encuentra en un interregno de pugnas y propuestas que urge a su definición. Es en este punto donde la vuelta al jacobinismo de grupos y académicos, gobiernos y organizaciones llama la atención. Este nuevo jacobinismo distará en ciertos argumentos de su origen, no sólo por el contexto, sino por el enfoque que se plantea en la modernidad.

Los nuevos jacobinos no resultan figuras carismáticas, como los viejos; antes bien, son pensadores y funcionarios que buscan redimensionar el papel del Estado desde el derecho más que desde la política (el gobierno de Francia, el PSOE en España, algunos medios de comunicación y la tríada académica formada por investigadores procedentes de experiencias históricas distintas: Roberto Blancarte [México], Jean Baubérot [Francia] y Michelin Millot [Canadá]). Previo a enunciar cada una de las propuestas es importante encuadrar hacia dónde se encamina este jacobinismo de cuño reciente con ropajes antiguos. Marcaremos las diferencias entre unos y otros para ir puntualizando el grado de separación que existe entre ambos.

Los puntos convergentes entre ambas corrientes históricas radican en el peso que la ley tiene en la configuración de las rela-

ciones humanas. Retoman el concepto de voluntad general como la depositaria de los acuerdos y leyes que habrán de estipularse (Poulat, 2012). Para los nuevos, la voluntad general no tiene el peso de la mayoría, pues la voluntad general resignificada reconoce la diversidad de intereses, perfiles e identidades, y no en la clasificación genérica y abstracta de la ciudadanía invocada en los textos originales. Las minorías y sus derechos aparecen explícitamente y se privilegia la libertad sobre la igualdad. Lo que no cambia es el foco central que representa la importancia de la ley y el proceso de su creación colectiva y su posterior aplicación.

La ley se deposita en el Estado como el garante del bien común, vigilante del mandato popular. La recurrencia al papel central en la vida política sigue vigente después de tres siglos; pero los retos han cambiado, y con ello su misión y su zona de intervención. Antaño era omnipresente en la vida social; el Estado era el sinónimo de la patria; sin embargo, hoy es acotado por la presencia de otras organizaciones, como las corporaciones económicas, los grupos culturales dominantes y hasta algunas Iglesias, como la católica en América Latina, la ortodoxa en Grecia o la anglicana en Inglaterra. El Estado ya no es exclusivamente la patria, es su administrador, su tutela, y comparte con los otros el espacio público, que se ha expandido más allá del espacio estatal (Esquivel, 2008).

Otra coincidencia remite al tema de la virtud cívica y al papel de la educación. En las dos versiones, el tema educativo y el papel de la escuela se vuelven un tema crucial. La rectoría del Estado se convierte en la piedra de toque frente a las presiones de las Iglesias y los grupos conservadores por volver el ámbito escolar un espacio para una reintroducción de los valores supuestamente perdidos. Los grupos religiosos ven en la escuela, desde su discurso, la formación moral para evitar la dispersión y el conflicto social; no obstante, bajo esa lógica de buenas intenciones existe una agenda de las Iglesias por reposicionar su presencia en el tiempo, pues la educación interpela a las generaciones futuras,

76 / Felipe Gaytán Alcalá

y su legitimidad es generadora de saberes y conocimientos. La escuela es una apuesta de los viejos y nuevos jacobinos como el camino para la virtud cívica, y, una vez alcanzada, prescindir del Estado para la convivencia.

La herencia compartida de los nuevos respecto a los viejos también conduce a plantear las diferencias que los contemporáneos hacen de sus antecesores. La primera refiere al tema de libertad y la igualdad. Mientras los clásicos apelaron al tema de la igualdad como garantía de respeto a la ley y a la Constitución del Estado de derecho por encima de la voluntad individual, los neo-jacobinos recuperan el sentido fundante de la libertad en el multiculturalismo. Antes que todo es la libertad expresada en la ley la visibilidad de todas las voces y no sólo la del Estado en la tutela los derechos. En su posición recuperan a Kant en su crítica al paternalismo del Estado como el mayor despotismo imaginable, pues tutelar a los hombres en su libertad es trazar un fin que no desean aun cuando se declaren felices y libres de abrazar lo que se les ha impuesto (Berlin, 1998). Nadie —dice Kant— puede obligarme a ser feliz a su manera.

La autonomía de lo individual es el *leitmotiv* de la nueva laicidad, es la libertad antes que el concepto mismo de igualdad y otros. La libertad se expresa en una autonomía que da la ley, pues a través de ella su individualidad se manifiesta frente a las presiones de los grupos y organizaciones de las que proceden.

La autonomía representa un gran problema para la democracia, como lo señaló en su momento Constant (1978), pues parece que los modernos laicistas ven en la finalidad de la ley la seguridad en los goces privados y el acuerdo para que las instituciones tutelen este goce. Así, mientras los históricos jacobinos buscaron la virtud, los modernos buscan la dicha. De ahí la insistencia en las libertades civiles o libertades laicas, pero soslayan la participación y representación de aquellos que habrán de gestionar esa autonomía.

El problema radica en la cuestión de la representación y en quiénes se delegan las funciones. Los viejos jacobinos insistie-

ron en la necesidad de participación de los ciudadanos en la gestión de lo público, mientras que los contemporáneos abogan más por el tema de la garantía y la salvaguarda de las libertades y derechos (Reiff, 2015). Se entiende entonces que los grupos conservadores y las Iglesias pretendan asumir la representación de los ciudadanos bajo los valores verdaderos. Los populismos se sintonizan con esa pretensión cuando se abroga el derecho de salvaguardar las libertades del ciudadano que ven como un sujeto pasivo, no interesado en su responsabilidad social, y que ha abandonado su parte activa de la gestión del espacio público, refugiándose en sus intereses privados. Algunas corrientes de la laicidad, sin proponérselo, impulsaron la irrupción de estos populismos cuando buscaron tutelar las libertades civiles desde el Estado sin participación activa del ciudadano en la gestión de lo público. La ambigüedad era clara: se promovían las libertades y derechos, pero tutelados por una entidad superior en el que el ciudadano era un ente pasivo. Tal ambigüedad fue aprovechada por grupos conservadores para abrogarse el derecho de representar lo que consideraban que debían ser los valores para ese ciudadano aún sin mayoría de edad política para ejercer sus derechos.

Así lo muestran los decálogos que se enunciarán. Todos ellos hacen hincapié en la resolución de los conflictos en la ley como si fuera la instancia imparcial para la solución de las querellas. Chantal Mouffe (2009), como anteriormente señalamos, argumenta que se ha dejado en manos del sistema judicial (y agregaría legislativo) dirimir los conflictos como asepsia de lo público. Pero ese desplazamiento a lo legal tiene consecuencias negativas para la democracia, pues la política no es imparcial ni se ha erradicado el antagonismo ni las ideologías. Esto ha creado, como consecuencia no deseada de la acción de la nueva laicidad, el efecto de promocionar involuntariamente a los conservadurismos y a las Iglesias en su deseo de participar en política frente a la ausencia de la política misma y la omnipresencia de lo procedimental normativo en la vida colectiva, plural e individual.

78 / Felipe Gaytán Alcalá

Como punto último de las divergencias entre las anteriores propuestas y las nuevas corrientes podemos señalar una que es importante. Los jacobinos desarrollaron su idea central en Francia bajo un modelo de la República de separación de poderes y depositaria de la soberanía popular. La República encarnó a la patria misma frente a un Estado monárquico en franco declive y ante las amenazas constantes de las corporaciones y la Iglesia católica. Laicidad era sinónimo a la República. Sin embargo, los nuevos jacobinos prescinden del modelo; mejor dicho, la colocan como una forma más de organización no única, y reconocen otros modelos que han impulsado la laicidad desde otro régimen político-jurídico, como las monarquías con Iglesia oficial en los Países Bajos e Inglaterra, o en países como Canadá. En muchos países de América Latina sigue arraigada la noción de la equivalencia entre laicidad y República. Por historia y desarrollo político, la mayor parte de los países han asumido esta forma política, y las pugnas con la Iglesia católica han dibujado una noción de laicidad más acorde al modelo francés que en otras regiones. Además, el pensamiento jacobino llegó a estas tierras y fue la simiente de muchas organizaciones políticas que libraron guerras civiles y diseñaron el marco legal de las Constituciones de los Estados nacionales.

4. Los manifiestos, las nuevas tablas-mandamientos de la modernidad

Es notable la edición y la circulación de manifiestos normativos de distinta índole para la defensa de la laicidad, pero no es sorpresivo que lo hagan de esta manera, puesto que consideran que la discusión y promulgación de normas al respecto son el camino para impulsar el tema en el espacio público y, eventualmente, alcanzar un marco regulatorio. Es preciso señalar que no todos los que publican o emiten los comunicados se asumen como neojacobinos, pero es cierto también que comparten el ideal y la

ruta a veces sin proponerlo de manera deliberada. En todo caso, el espíritu de los antiguos jacobinos permea los debates y las propuestas normativas que circulan en este tiempo.

A. España

Entre las propuestas destacan las de España, Francia y una tercera multirregional emitida desde la academia. Comenzaremos el análisis del caso de España, en 2008, cuando circularon dos manifiestos que buscaron impulsar en ese entonces la propuesta del gobierno español en manos del PSOE, de modificar la Ley de Libertad Religiosa para fortalecer al Estado y limitar la carga fiscal y política que representa la presencia de las Iglesias, particularmente la católica, en la definición de las políticas públicas, en la educación y en el calendario cívico, además de la carga fiscal por la exención de impuestos y financiación del culto con recursos públicos. Hay que tener como antecedente que España firmó un concordato con el Vaticano desde tiempos de Francisco Franco, el cual fue ratificado en la temprana democracia de los años setenta. Dicho concordato le otorga prioridad a la Iglesia católica en las exenciones fiscales, capellanías del ejército y para participar en la educación, además de mantener en el plan de estudios una materia de religión, renombrada en años recientes como ética o valores, cuyos profesores son asignados por las diócesis y pagados con recursos públicos. Cabe aclarar que la participación de las Iglesias en la educación, a través de la materia anteriormente señalada, no es exclusiva del catolicismo. También lo hacen en el mismo esquema las demás Iglesias, siempre a petición de los padres de familia que solicitan que su hijo reciba esa formación de acuerdo con su credo y preferencia.

Fue la entonces vicepresidenta en 2008, María Teresa Fernández de la Vega, la que abrió el debate al señalar que el gobierno tenía la voluntad de avanzar en la laicidad del Estado protegiendo las creencias de los que no creen.

80 / Felipe Gaytán Alcalá

El Gobierno va a garantizar la libertad de todos, de quienes creen en Dios y de quienes no creen en Dios... y hay nuevas creencias que debemos proteger: las de los católicos, por supuesto, pero también las de los judíos, musulmanes o evangélicos, y también las creencias de los que no creen... España es ahora una sociedad mucho más plural y diversa que hace una década.¹⁰

Fue el *Diario Público* uno de los primeros que elaboraron un decálogo para la laicidad a partir de las intenciones del gobierno de Rodríguez Zapatero. Por su estructura y redacción apela a elementos básicos de una laicidad que para otros países pueden parecer un tanto rebasados, pero para el contexto español, en medio de un concordato, resultó un desafío, no sólo a la política, sino a la cultura ciudadana. La explicación de cada punto y la fundamentación no es de un andamiaje conceptual; por el contrario, cada artículo de los 10 que la integran es ejemplificado con sucesos y hechos que obligan a reflexionar al lector. No es gratuito que sea de esta manera, tomando en cuenta que es un medio de comunicación el que lanza al ruedo lo que ellos creen a partir de los juicios de hecho y de valor con los que cuentan.

Durante esos días, el diario recibió infinidad de comentarios negativos, se abrieron *blogs* para dar respuesta punto por punto a favor de algo que los críticos identificaban como la identidad española y las tradiciones de un pueblo que siempre, según señalaron, se había declarado católico.

Es notable que los que elaboraron el documento se hayan centrado exclusivamente en la Iglesia católica. Entre los tópicos que plantea se encuentran los ejes fundamentales de la laicidad: la educación, la simbiosis entre lo religioso y lo político, considerando que es la Iglesia la que impone los símbolos al Estado, la que mezcla lo terrenal y lo celestial y la invasión de lo celestial en lo político con las capellanías, y otros servicios que cobra al Estado, además de las exenciones fiscales.

¹⁰ "Los diez mandamientos del laicismo" (2008), *Diario Público*, disponible en: <http://www.publico.es/espana/10-mandamientos-del-laicismo.html>.

El artículo VIII muestra un tema por demás sensible en las libertades civiles y los obstáculos que encuentra para su ejercicio efectivo, como es renunciar a una identidad que no se desea. La apostasía, renunciar a pertenecer a una Iglesia, es un derecho de las personas consagrado en la Ley Datos, obligatoria en los registros civiles, en donde el cual se registra la pertenencia a una Iglesia. Con la Ley, muchos españoles han solicitado cambiar su estatus, pero el clero se ha resistido, no por razones divinas, sino por el impacto que tiene en sus estadísticas censales y en la imagen de ser la Iglesia de la mayoría española que históricamente ha proyectado.

La apostasía es el procedimiento por el que se abandona la Iglesia católica después de entrar a formar parte de ella mediante el bautismo. No existe un registro oficial de apóstatas. Media docena de iniciativas —de carácter municipal— intentan paliar esta carencia. Apostatar es un derecho, sin embargo, la Iglesia envuelve con trabas las peticiones de apostasía. Algunos obispos piden al solicitante las explicaciones que no reclamaron al bautizarle. Las parroquias no suelen borrar al apóstata de su libro de bautismos, sólo hacen constar, junto a su nombre, su declaración de ser dado de baja.¹¹

Algo similar sucede en México al levantarse el censo de población, en el que las organizaciones religiosas se han opuesto a incluir algunas preguntas sobre pertenencia a una denominación, ya que consideran que los datos erróneos las perjudican al no reflejar el número “real” de creyentes que son miembros, en detrimento de su presencia, fuerza y beneficios sociales que podría obtener.

Estos son los diez mandamientos del laicismo que postuló el diario mencionado:

¹¹ *Idem.*

Los 10 mandamientos del laicismo DIARIO PÚBLICO ESPAÑA

I. Educarás en igualdad.

En España hay 17,000 colegios de titularidad pública y 7,000 concertados o privados. Casi 2,500,000 alumnos de enseñanza no universitaria —uno de cada tres— estudian en centros concertados de ideario religioso.

II. No sermonearás fuera del púlpito.

La asignatura de Religión “interrumpe el funcionamiento común del horario lectivo e impide que ese tiempo se dedique a otro tipo de aprendizajes”, según denuncia la plataforma Por una Escuela Laica.

III. No impondrás tus símbolos al Estado.

El pasado jueves, los máximos representantes de los tres poderes del Estado acudieron al funeral de Estado celebrado en la catedral de La Almudena, en Madrid, por Leopoldo Calvo Sotelo.

IV. No mezclarás la gloria terrenal y celestial.

El arraigo de la Iglesia católica en España hace que se confundan en no pocas ocasiones las celebraciones de carácter festivo o histórico con las religiosas.

El himno nacional saluda en Semana Santa la salida de cada procesión y el viernes santo las banderas de los cuarteles ondean a media asta en señal de duelo.

Las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado escoltan iconos religiosos en celebraciones públicas, y las autoridades civiles acompañan a los representantes católicos en manifestaciones puramente religiosas.

V. No acapararás las fiestas del calendario.

El calendario laboral para 2008 recoge un total de doce fiestas nacionales para todas las comunidades autónomas. La mayoría tienen su origen en celebraciones religiosas que, a su vez, nacen de ritos paganos y tradiciones anteriores al calendario cristiano.

VI. No invadirás instituciones públicas.

La presencia de representantes católicos en instituciones ajenas a la Iglesia es notable. Hay capillas, y capellanes, en hospitales, universidades y centros penitenciarios. El concordato garantiza este privilegio, que alcanza cotas especialmente relevantes en las fuerzas armadas. El trato favorable que recibe la Iglesia católica en el ámbito militar se recoge en los acuerdos Iglesia-Estado de 1979. Su manifestación más anacrónica es el denominado “derecho de presentación”, aún vigente, por el que el rey propone al papa un nombre para el cargo de vicario general castrense.

VIII. Acatarás la ley de datos.

La apostasía es el procedimiento por el que se abandona la Iglesia católica después de entrar a formar parte de ella mediante el bautismo. No existe un registro oficial de apóstatas.

IX. No utilizarás los medios públicos.

La Iglesia católica dispone de espacios públicos, gratuitos y semanales en las televisiones públicas. La Iglesia evangélica ha denunciado que la confesión católica dispone de tres horas y media semanales en RTVE frente a los cinco minutos que concede a las confesiones minoritarias. Los actos litúrgicos de cada domingo son emitidos por el canal público, acomodados entre programación confesional.

X. Te autofinanciarás.

La actual campaña de la Renta es la primera desde que nació el IRPF, en la que la Iglesia no percibirá la cantidad anual que le entregaba el Estado a fondo perdido. La Iglesia se servirá así de una declaración pública de impuestos para percibir el 20% de su presupuesto. Hacienda gestiona y facilita de esta manera la provisión de fondos para sostener a la Iglesia católica, exenta, hasta este año, de pagar tributos como el IVA.¹²

Con sistematicidad puntual y enarbolando la aconfesionalidad del Estado en la misma línea se presenta la organización política Izquierda Unida, que desde su posición de partido político

¹² *Idem.*

84 / Felipe Gaytán Alcalá

lanza el debate para confrontar las presiones de los obispos por evitar cambios en la Ley. Para esta organización, el punto focal es terminar con la injerencia del clero católico en el espacio público, pero a diferencia de la propuesta del *Diario Público*, no sólo promueve la división del Estado y la religión (nótese que es amplia la propuesta, pues no se centra en la Iglesia), sino aboga por la definición de ciertas libertades civiles, como la increencia, la apostasía, la interrupción legal del embarazo, los cuidados paliativos para una muerte digna, entre otras.

Es recurrente el tema de la denuncia sobre la injerencia de los administradores eclesiásticos en la educación, las ceremonias cívicas y el cuestionamiento al concordato. El aporte de IU, al debate en ese momento no es sobre la identidad española y las herencias históricas, sino sobre el cuerpo, las decisiones y preferencias, particularmente en el tema de la mujer.

Cabe notar un rasgo semántico en el texto de IU, y que no se dará en las declaraciones del gobierno de Francia, ni de la academia, que más adelante mencionaremos. El rasgo es el discurso negativo o de confrontación en la redacción de los artículos. Quizá en la posición de un partido político que escapa a lo que Chantal Mouffe (2009) señala como la obsesión por la ley y la neutralidad y el abandono de la política de la confrontación y el antagonismo. Al parecer IU asume su rol y su finalidad como un actor político ideológico y de confrontación que se aleja de los nuevos jacobinos para acercarse a los clásicos, como Robespierre y Danton.

Izquierda Unida (IU) España DECÁLOGO LAICO PARA UN VERDADERO ESTADO ACONFESIONAL

1) Denuncia del Concordato y revisión de los acuerdos con la Santa Sede.

II) Salida de la Religión de la [sic] escuelas. Ni puntuable ni dentro del horario lectivo. Las aulas deben ser para la educación y las iglesias, las mezquitas o las sinagogas para las creencias.

III) Revisión de la política de los conciertos educativos. Reducción paulatina y supresión donde exista oferta pública. Fin a la selección clasista del alumnado.

IV) Autofinanciación de la Iglesia. Revisión de los privilegios económicos-fiscales de la Iglesia católica.

V) Nueva Ley de Libertad de conciencia y derogación de la actual Ley de Libertad Religiosa, para que se respete la “increencia” y pueda despenalizarse absurdos como la blasfemia.

VI) Nuevo Reglamento laico del ceremonial de toma de posesión en la administración e instituciones públicas. Los cargos públicos no deben hacer ostentación de su Fe. Sustitución del ritual religioso por un “ritual civil”.

VII) Nueva Ley de plazos, hasta las 14 semanas, con la ampliación del 4o. supuesto para la Interrupción Voluntaria del Embarazo.

VIII) Nueva Ley de cuidados paliativos para garantizar el derecho a una muerte digna.

IX) Desarrollo efectivo de la Ley de Memoria Histórica. Retirada de toda la simbología franquista de las iglesias. No pueden permanecer los símbolos religiosos en los centros educativos públicos.

X) Reglamentación del derecho a la Apostasía. Igual que los mandamientos de la Ley de Dios se resumen en dos, nuestros mandamientos laicos se resumirían en la denuncia del concordato y de los acuerdos con la Santa Sede. De esos polvos estos lodos.¹³

B. Francia

En septiembre de 2013, en los inicios del ciclo escolar, el gobierno francés emitió un ordenamiento legal para todas las es-

¹³ “Decálogo laico de la IU” (2008), *Jomra* (mensaje en un blog), disponible en: <http://bitacora.jomra.es/2008/02/espana/decalogolaicoiuelecs/>.

86 / Felipe Gaytán Alcalá

cuelas públicas. La denominó Carta de la Laicidad para la Escuela, un compendio de principios, derechos y deberes republicanos sobre la laicidad. Dicho documento fue colocado en más de 55 mil escuelas públicas de los niveles de educación preuniversitaria. A los centros privados (8,800), la mayoría de ellos católicos, se les autorizó no colocarlo en sus instalaciones.¹⁴

La Carta, en principio, es una iniciativa por refundar la escuela republicana bajo los valores que la inspiran: libertad, igualdad y fraternidad, y en el marco de la Declaración de los Derechos Humanos. La iniciativa de Francia de emitir este documento obedeció en gran parte a la creciente multiculturalidad, a los flujos migratorios, y a la incorporación de segunda y tercera generaciones de inmigrantes en la escuela pública. El laicismo recupera el sello antiguo de los jacobinos, de impulsar el culto a la patria, como el respeto a la libertad, el reconocimiento de los valores republicanos, como un proceso de pertenencia a una nación indivisible. La República se dibuja como indivisible del laicismo y su identidad como Estado, sociedad, y de la cual emana la soberanía popular.

La preocupación por la virtud cívica se vuelve una vez más un tema central; se considera que la educación permitirá sustituir la coacción del Estado por una fuerza aglutinante voluntaria bajo el paraguas de valores compartidos que habrá de construir la fraternidad, y la escuela es para ello un ejercicio de comunidad ejemplar.

Pero esto, que puede parecer retórico, en realidad no es otra cosa que una estrategia para generar consecuencias en el pensamiento y en la conducta de las generaciones educativas. Se debe distinguir lo que corresponde a lo público y lo que pertenece a lo privado, donde las comunidades exigen poder exhibir sus creencias, sin valores y sin prácticas, y en su caso, que sean parte normativa de la convivencia social, situación que el Estado francés intenta contener y encauzar. La educación es una de sus

¹⁴ Mora, Miguel (2013), "Francia instruye a sus alumnos en los 15 «mandamientos» del laicismo", *El País*, datos ofrecidos durante la rueda de prensa en la presentación de la carta para la laicidad, disponible en: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/09/09/actualidad/1378730767_206920.html

vías, al formar en la obediencia de las leyes y a la Constitución por encima de las identidades, preferencias y valores diferentes.

La declaratoria consta de quince artículos, todos ellos redactados intencionalmente en un sentido propositivo, para evitar el sentido negativo que los decálogos o mandamientos poseen como sentencias punitivas. Basta recordar que la mayor parte de los diez mandamientos judeo-cristianos están escritos en sentido negativo a la espera de ejecutar el castigo. No matarás, no deseasarás, etcétera, lo demuestran, pero en el caso francés cuidaron de que fueran más proactivos.

El texto tiene una lógica discursiva implícita, que organiza los principios, los derechos y las obligaciones al interior de la escuela. La primera frase fija todo el contenido, y será el marco desde el cual la autoridad emite sin concesiones su normatividad “Francia es una República indivisible, laica... que respeta todas la creencias”. Los artículos 1o. al 5o. enuncian la identidad del Estado, los deberes de la autoridad para hacer valer la laicidad y la finalidad de construir una ciudadanía de respeto, inclusiva y conciliadora dentro de los valores de la República. Es notable que se marque con claridad que todo esto ocurre al interior del Estado francés, sin potestad alguna de los grupos o Iglesias al respecto, separándolas hacia el espacio privado. Un segundo capítulo, que incluye los artículos del 6o. al 9o., aboga por los derechos individuales de los educandos como ciudadanos, no como creyentes, partícipes de una comunidad de igualdad. Su finalidad es definir los derroteros para una ciudadanía laica centrada en la personalidad del individuo, compartiendo una cultura común, garantizando la libertad de expresión y señalando la no discriminación. Nótese que el documento alude a la personalidad individual, que debe ser forjada sin coacción alguna, a su libertad de expresión y a la inclusión individual. Deja de lado las identidades culturales y las creencias religiosas, por las que tanto han pugnado los grupos religiosos para que las escuelas asuman que la multitudiversidad y el respeto a la diferencia pasa por su participación en ella. Reafirma el Estado una clara vocación neojacobina en el

88 / Felipe Gaytán Alcalá

apartado de los derechos individuales como la construcción de ciudadanía.

En un tercer apartado (artículos 9o. y 10), el Estado marca las obligaciones de los profesores como funcionarios públicos, y señala su obligación de neutralidad y la enseñanza de los valores del laicismo. No da cabida a la objeción de conciencia o a resquicios de introducir temas bajo el argumento de la inclusión y la tolerancia.

Un cuarto y último capítulo revela algo interesante, pues marca un minicatálogo de límites a la libertad, mas no de prohibiciones. Parece un juego de palabras, pero el objetivo es reconocer que se puede actuar en un espacio con limitaciones y barreras; la prohibición, en cambio, es la anulación de la acción misma. La laicidad para el Estado francés no es una prohibición a la libertad, sino su protección de las amenazas que se ciernen sobre ella. Los artículos del 11 al 15 señalan que los alumnos podrán discutir los temas del programa o de las actividades escolares como individuos sin invocación a creencia o pertenencia religiosa que cuestione los contenidos del programa y la convivencia con sus compañeros. Esto tiene importancia, ya que pone en la mesa de debate el uso del velo islámico y la objeción que pueden hacer los creyentes respecto a los contenidos sobre sexualidad y evolución, sólo por mencionar algunos tópicos.

La Carta para la Laicidad revive los principios laico-jacobinos de siglos atrás; sin embargo, los críticos cuestionan algunos problemas en su diseño. Las comunidades musulmanas, por ejemplo, denunciaron que el documento revela una islamofobia, pues se centra en prohibir la portación de símbolos religiosos y en negar que se pueda invocar la pertenencia religiosa. Por su parte, el Defensor del Pueblo pidió que se aclaren las reglas del juego, porque la escuela no es un lugar cerrado de maestros y estudiantes, sino que es también un microcosmos donde asisten padres de familia, auxiliares, donde la vida escolar plural se revela en los comedores, donde el simple menú que contenga carne de cerdo ya es un desafío para la convivencia.

La Carta de la Laicidad (Francia)

1. Francia es una República indivisible, laica, democrática y social que respeta todas las creencias.

2. La República laica organiza la separación entre religión y Estado. No hay religión de Estado.

3. El laicismo garantiza la libertad de conciencia. Cada cual es libre de creer o de no creer.

4. El laicismo permite el ejercicio de la ciudadanía, conciliando la libertad de cada uno con la igualdad y la fraternidad.

5. La República garantiza el respeto a sus principios en las escuelas.

6. El laicismo en la escuela ofrece a los alumnos las condiciones para forjar su personalidad, les protege de todo proselitismo y toda presión que les impida hacer su libre elección.

7. Todos los estudiantes tienen garantizado el acceso a una cultura común y compartida.

8. La Carta del Laicismo asegura también la libertad de expresión de los alumnos.

9. Se garantiza el rechazo de las violencias y discriminaciones y la igualdad entre niñas y niños.

10. El personal escolar está obligado a transmitir a los alumnos el sentido y los valores del laicismo.

11. Los profesores tienen el deber de ser estrictamente neutrales.

12. Los alumnos no pueden invocar una convicción religiosa para discutir una cuestión del programa.

13. Nadie puede rechazar las reglas de la escuela de la República invocando su pertenencia religiosa.

14. Está prohibido portar signos o prendas con las que los alumnos manifiesten ostensiblemente su pertenencia religiosa.

15. Por sus reflexiones y actividades, los alumnos contribuyen a dar vida a la laicidad en el seno de su centro escolar.¹⁵

¹⁵ *Idem.*

C. La voz de la academia

En 2005, un grupo de académicos de más de treinta países suscribieron la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI. Elaborado por tres importantes pensadores en la materia provenientes de distintos países (Roberto Blancarte de México, Jean Baubérot de Francia y Michelin Millot de Canadá), el documento ofrece un análisis puntual del contexto histórico y los desafíos a los que hoy se enfrenta la laicidad. Organizado en dieciocho artículos, tres apartados y un preámbulo, es un texto extenso y crítico que intenta descifrar el espíritu de la época en la que se encuentra este proceso en la sociedad moderna y la forma en que se combina el derecho con la política para la conformación del espacio público, espacio que ya tiene correspondencia lineal con el espacio estatal, ni siquiera el nacional, sino que se muestra como algo que desborda a las naciones y coloca el reto de pensar lo social de manera distinta.

Es interesante notar que la definición de laicidad bajo el concepto de la voluntad general se acerca a los primeros jacobinos que se centraron en la soberanía popular. Para ellos, la laicidad se finca en tres principios importantes, como es el respeto a la libertad de conciencia (individual y colectiva), a la autonomía de lo político frente a cualquier potestad ajena a ella y a la no discriminación (Blancarte, 2002). La tríada normativa tiene como eje central el tema de la libertad de conciencia por encima de otras libertades, incluso la libertad religiosa que los primeros jacobinos defendieron. La autonomía de lo político no es discrecional, sino que es en función de esa libertad y la discriminación en el mismo sentido.

Para este grupo de académicos, la laicidad es un proceso y no una finalidad, como en las otras declaratorias. Alertan del riesgo de convertir el concepto en una nueva religión civil (artículo 18), pues es sólo un instrumento para la convivencia, sin ser ideológicamente anticlerical. No obstante, la alerta sobre laicizar la

laicidad también conlleva un riesgo de neutralizar la política y privilegiar el tema del sistema de derecho como el nuevo marco de convivencia, cuando en realidad el derecho es *ex post* al conflicto político y no *ex ante*; es decir, se deben regular los conflictos, ya que la política es antagonismo, disenso y disenso, y la ley, su síntesis; pero la ley no es la sustitución de la política.

La Declaración no alcanza a reconocer esto, pues en su preámbulo establece un catálogo de matices donde el consenso desplaza al disenso, el respeto al conflicto, la convivencia al antagonismo, la obligación a la renuncia, el equilibrio a la jerarquía, la integración a la diferencia; todo ello anula a la política, coloca al individuo en el centro regido sólo por el derecho sin política, la defensa de la virtud y el placer, como piensan hoy la democracia los modernos (Constant, 1978).

En el primer apartado de la Declaración se definen con claridad los derroteros de la laicidad centrada en el individuo y en sus libertades tuteladas por un Estado que vela por el orden público. La igualdad en la convivencia será posible a través de las leyes e independencia de los grupos y colectividades religiosos y filosóficos. La línea que se traza es clara, un “nosotros”, individuos libres tutelados por un Estado legal más que político, frente a un “ellos”, identidades externas a lo público.

En los apartados dos y tres sobre el Estado de derecho y los debates sobre la laicidad se puntualiza el tema de las fuentes de la legitimidad de la autoridad para conciliar los intereses en el marco normativo para la convivencia democrática, legitimidad que ya no procede del exterior o de fuerzas supranaturales, pero que tampoco es atribución de cada persona en lo individual acorde a su gusto y necesidades. Es un punto de convergencia en lo que han denominado la voluntad general, donde las mayorías y minorías se reconocen en el marco de la ley, y donde los individuos pueden ejercer su libertad en el respeto a los demás. Esto conduce necesariamente al tema de la representación nacional y social en el espacio público para definir las reglas en torno a la

92 / Felipe Gaytán Alcalá

salud pública, las leyes civiles, la potestad moral de las organizaciones, etcétera.

Al discutir sobre la fuente de legitimidad y representación, el documento deja en claro que el proceso de laicidad no es patrimonio de un momento histórico ni de modelos de desarrollo políticos específicos. Pueden existir procesos que apoyen esta agenda sin enunciarse nunca como laicos; de esta forma separa la laicidad de la vinculación tradicional con la noción de República que antaño heredaron los antiguos jacobinos.

Lo cierto es que en la discusión sobre el Estado de derecho y la laicidad se deja en claro que la nueva agenda jurídica política se aleja de las pautas ideológicas, para centrarse en una agenda acorde a las libertades civiles, particularmente la de conciencia. Esta nueva agenda puede encontrarse en los derechos humanos y en los asuntos de la vida de las personas: la sexualidad, la identidad, etcétera. Con ello da un vuelco hacia el tema de la eticidad de la vida, más que los proyectos morales de la sociedad.

El último apartado de la Declaración hace un recuento de los retos de la laicidad para el siglo XXI, pero sobre todo centra gran parte de su discusión sobre una sociedad multicultural y sobre las tensiones a las que el Estado está sometido. En la convivencia entre identidades se muestran las divergencias entre el derecho civil y las tradiciones religiosas en un contexto de pérdida de presencia de las grandes religiones históricas y la colocación de lo religioso en la experiencia individual, en lo que se ha llamado “relativismo religioso” o “pluralidad de creencias”.

El manifiesto reivindica en distintos momentos las libertades civiles, dejando claro que no es anticlerical ni antirreligioso, que por el contrario, busca redimensionar lo religioso como un recurso cultural importante, en el que la laicidad será un puente, vínculo hacia lo político y lo social.

Los viejos y los nuevos jacobinos se encuentran en la necesidad del Estado y la ley, pero se alejan en el tratamiento de la libertad, de la igualdad y de la forma de gestionar el espacio

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 93

público. El péndulo histórico muestra que el concepto que nos ocupa es un proceso heurístico sin esencias, que va más allá de la mera discusión sobre la libertad religiosa. El lector puede encontrar completa la Declaración, que se anexa a continuación.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LA LAICIDAD EN EL SIGLO XXI

Preámbulo

Considerando la creciente diversidad religiosa y moral en el seno de las sociedades actuales y los desafíos que los Estados modernos encuentran para favorecer la convivencia armoniosa; considerando igualmente la necesidad de respetar la pluralidad de las convicciones religiosas, ateas, agnósticas, filosóficas y la obligación de favorecer, por diversos medios, la deliberación democrática pacífica; considerando, en fin, que la sensibilidad creciente de los individuos y de los pueblos hacia las libertades y los derechos fundamentales incita a los Estados a velar por el equilibrio entre los principios esenciales que favorecen el respeto de la diversidad y la integración de todos los ciudadanos a la esfera pública, nosotros, universitarios, académicos y ciudadanos de diferentes países, proponemos a la reflexión de cada uno y al debate público, la siguiente declaración:

Principios fundamentales

Artículo 1. Todos los seres humanos tienen derecho al respeto de su libertad de conciencia y de su práctica individual y colectiva. Este respeto implica la libertad de adherirse a una religión o a convicciones filosóficas (incluidos el ateísmo y el agnosticismo), el reconocimiento de la autonomía de la conciencia individual, de la libertad personal de los seres humanos y su libre elección en materia de religión y de convicción. Esto implica igualmente

94 / Felipe Gaytán Alcalá

el respeto por parte del Estado, dentro de los límites de un orden público democrático y del respeto de los derechos fundamentales, a la autonomía de las religiones y de las convicciones filosóficas.

Artículo 2. Para que los Estados estén en condiciones de asegurar un trato igualitario a los seres humanos y a las diferentes religiones y convicciones (dentro de los límites indicados), el orden político debe tener la libertad para elaborar normas colectivas sin que alguna religión o convicción particular domine el poder y las instituciones públicas. La autonomía del Estado implica entonces la disociación entre la ley civil y las normas religiosas o filosóficas particulares. Las religiones y los grupos de convicción pueden participar libremente en los debates de la sociedad civil. Sin embargo, no deben de ninguna manera dominar esta sociedad e imponerle a priori doctrinas o comportamientos.

Artículo 3. La igualdad no es solamente formal; debe traducirse en la práctica política en una vigilancia constante para que no sea ejercida alguna discriminación en contra de seres humanos en el ejercicio de sus derechos, particularmente de sus derechos ciudadanos cualquiera que sea su pertenencia o no pertenencia a una religión o a una filosofía. Para que sea respetada la libertad de pertenencia (o de no pertenencia) de cada uno, pueden hacerse necesarios “acomodos razonables” entre las tradiciones nacionales surgidas de grupos mayoritarios y las de grupos minoritarios.

La laicidad como principio fundamental del Estado de Derecho

Artículo 4. Definimos la laicidad como la armonización, en diversas coyunturas sociohistóricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respeto a la libertad de conciencia y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos.

Artículo 5. Un proceso de laicización emerge cuando el Estado ya no está legitimado por una religión o por una corriente de pensamiento particular y cuando el conjunto de los ciudadanos puede deliberar pacíficamente, en igualdad de derechos y de dignidad, para ejercer su soberanía en el ejercicio del poder político. Respetando los principios indicados, este proceso se lleva a cabo en relación estrecha con la formación de todo Estado moderno que pretende asegurar los derechos fundamentales de cada ciudadano. Elementos de laicidad aparecen entonces necesariamente en toda sociedad que quiere armonizar relaciones sociales marcadas por intereses y concepciones morales o religiosas plurales.

Artículo 6. La laicidad, así concebida, constituye un elemento clave de la vida democrática. Impregna inevitablemente lo político y lo jurídico, acompañando de esa manera el avance de la democracia, el reconocimiento de los derechos fundamentales y la aceptación social y política del pluralismo.

Artículo 7. La laicidad no es el patrimonio exclusivo de una cultura, una nación o un continente. Puede existir en coyunturas donde el término no ha sido tradicionalmente utilizado. Procesos de laicización han tenido lugar, o pueden tener lugar, en diversas culturas y civilizaciones, sin ser forzosamente denominados como tales.

Debates de la laicidad

Artículo 8. La organización pública del calendario, las ceremonias fúnebres oficiales, la existencia de “santuarios cívicos” ligados a formas de religión civil, y de manera general el equilibrio entre lo que ha surgido de la herencia histórica y lo que se atribuye al pluralismo actual en materia de religión y de convicción en una sociedad dada, no pueden considerarse resueltos de manera definitiva y arrojar al terreno de lo imaginable. Esto constituye, por el contrario, lo central de un debate laico pacífico y democrático.

96 / Felipe Gaytán Alcalá

Artículo 9. El respeto concreto a la libertad de conciencia y a la no discriminación, así como la autonomía de lo político y de la sociedad frente a normas particulares, deben aplicarse a los necesarios debates que conciernen a las cuestiones relacionadas con el cuerpo y la sexualidad, la enfermedad y la muerte, la emancipación de las mujeres, la educación de los niños, los matrimonios mixtos, la condición de los adeptos de minorías religiosas o no religiosas, los “no creyentes” y aquellos que critican la religión.

Artículo 10. El equilibrio entre los tres principios constitutivos de la laicidad constituyen igualmente un hilo conductor para los debates democráticos sobre el libre ejercicio de culto, la libertad de expresión, de manifestación de convicciones religiosas y filosóficas, el proselitismo y sus límites por respeto al otro, así como las interferencias y las distinciones necesarias entre los diversos campos de la vida social, las obligaciones y los acomodos razonables en la vida escolar o profesional.

Artículo 11. Los debates en torno a estas diferentes cuestiones ponen en juego la representación de la identidad nacional, las reglas de salud pública, los conflictos posibles entre la ley civil, las representaciones morales particulares y la libertad de decisión individual, en el marco del principio de compatibilidad de las libertades. En ningún país y en ninguna sociedad existe la laicidad absoluta; tampoco las diversas soluciones disponibles en materia de laicidad son equivalentes.

La laicidad y los desafíos del siglo XXI

Artículo 12. La representación de los derechos fundamentales ha evolucionado mucho desde las primeras proclamaciones de derechos (finales del siglo XVIII). La significación concreta de la igual dignidad de los seres humanos y de la igualdad de derechos está en juego en las soluciones propuestas. El marco estatal de la laicidad se enfrenta hoy a problemas provenientes de estatutos específicos y de derecho común, de divergencias entre la ley civil y ciertas normas religiosas y de convicción, de la compatibilidad

entre los derechos de los padres y aquello que las convenciones internacionales consideran como derechos del niño, así como del derecho a la “blasfemia” o la libertad de expresión.

Artículo 13. En diversos países democráticos, para numerosos ciudadanos el proceso histórico de laicización parece haber llegado a una especificidad nacional, cuyo cuestionamiento suscita temores. Y entre más largo y conflictivo ha sido el proceso de laicización, en mayor medida se manifiesta el miedo al cambio. No obstante, en la sociedad tienen lugar profundas mutaciones, y la laicidad no podría ser rígida e inmóvil. Es necesario por lo tanto evitar crispaciones y fobias, para saber encontrar respuestas nuevas a los nuevos desafíos.

Artículo 14. Allí donde han tenido lugar, los procesos de laicización han correspondido históricamente a una época en la cual las grandes tradiciones religiosas dominaban los sistemas sociales. El éxito de dichos procesos ha engendrado una cierta individualización de lo religioso y de lo concerniente a las convicciones, lo cual se transforma en una dimensión de la libertad de decisión personal. Contrariamente a lo que se teme en ciertas sociedades, la laicidad no significa la abolición de la religión, sino la libertad de decisión en materia de religión. Esto implica hoy todavía, allí donde es necesario, desconectar lo religioso de lo que se da por sentado en la sociedad y de toda imposición política. Sin embargo, quien habla de libertad de decisión se refiere igualmente a la libre posibilidad de una autenticidad religiosa o de convicción.

Artículo 15. Las religiones y convicciones filosóficas constituyen entonces socialmente lugares de recursos culturales. La laicidad del siglo XXI debe permitir articular diversidad cultural y unidad del vínculo político y social, de la misma manera que las laicidades históricas tuvieron que aprender a conciliar las diversidades religiosas y la unidad de este vínculo. Es a partir de este contexto global que es necesario analizar el surgimiento de nuevas formas de religiosidad, así se trate de combinaciones entre

98 / Felipe Gaytán Alcalá

tradiciones religiosas, de mezclas entre lo religioso y lo que no lo es, de nuevas expresiones espirituales, pero también de formas diversas de radicalismos religiosos. Es igualmente en el contexto de la individualización que se debe comprender por qué es difícil reducir lo religioso al solo ejercicio del culto, y por qué la laicidad como marco general de la convivencia armoniosa es más que nunca deseable.

Artículo 16. La creencia en que el progreso científico y técnico podía engendrar progreso moral y social se encuentra actualmente en declive; esto contribuye a volver el futuro más incierto, a hacer su proyección más difícil y a hacer menos legibles los debates políticos y sociales. Después de las ilusiones del progreso se corre el riesgo de privilegiar unilateralmente los particularismos culturales.

Esta situación nos incita a ser más creativos, en el marco de la laicidad, para inventar nuevas formas del vínculo político y social capaces de asumir esta coyuntura inédita y de encontrar nuevas relaciones con la historia que construimos en conjunto.

Artículo 17. Los diferentes procesos de laicización han correspondido a los distintos desarrollos de los Estados. Las laicidades, por otra parte, han tomado formas diversas según el Estado fuese centralista o federal. La construcción de grandes conjuntos supraestatales y el relativo pero real desprendimiento de lo jurídico respecto a lo estatal generan una nueva situación. El Estado, sin embargo, se encuentra quizá más en una fase de mutación que de verdadero declive.

Tendencialmente, actúa menos en la esfera del mercado y pierde, por lo menos de manera parcial, el papel de Estado benefactor que ha tenido en mayor o menor medida en muchos países. En cambio, interviene en esferas hasta ahora consideradas como privadas, léase íntimas, y responde quizá todavía más que en el pasado a demandas sobre seguridad, algunas de las cuales pueden amenazar las libertades. Necesitamos por lo tanto inventar nuevos vínculos entre la laicidad y la justicia social, así como

entre la garantía y la ampliación de las libertades individuales y las colectivas.

Artículo 18. Al mismo tiempo que se vigila que la laicidad no tome en este nuevo contexto aspectos de religión civil o se sacrifique de alguna forma, el aprendizaje de sus principios inherentes puede contribuir a una cultura de paz civil. Esto exige que la laicidad no sea concebida como una ideología anticlerical o como un pensamiento intangible. Por lo demás, en contextos donde la pluralidad de concepciones del mundo se presenta como una amenaza, ésta debe aparecer más bien como una verdadera riqueza. La respuesta democrática a los principales desafíos del siglo XXI llegará a través de una concepción laica, dinámica e inventiva. Esto le permitirá a la laicidad mostrarse realmente como un principio fundamental de convivencia.¹⁶

D. *Excursus*

La laicidad no es un concepto abstracto, se resuelve en la vida cotidiana y en las tensiones que generan las identidades. Tzvetan Todorov acusa a la laicidad de raigambre jacobina de imaginar un ser abstracto, sin características culturales, cuando es la cultura la que nos hace seres humanos. Pone de ejemplo a los musulmanes y la actitud que se asume de que se vuelvan como la sociedad que los ha acogido, tanto en sus convicciones como en sus costumbres.

Esto que parece anecdótico sucede en la convivencia cotidiana, en la vida local de las ciudades. En enero de 2015, en el pueblo de Antibes, cercano a Niza, un alcalde rehusó suprimir la carne de cerdo de los comedores escolares, lo cual los padres musulmanes solicitaban en el nombre de sus creencias. El apoyo de algunos medios de comunicación y de la población a la medida

¹⁶ Red Iberoamericana para las Libertades Laicas (2005), *Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI*, disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf>.

100 / Felipe Gaytán Alcalá

promovió el ánimo de este personaje para emitir su propia declaración de laicidad a su manera bajo los principios siguientes:

- Para que los musulmanes comprendan que deben adaptarse a Francia, a sus costumbres, a sus tradiciones, a su modo de vida, ya que son ellos los que han elegido emigrar.
- Para que comprendan que deben integrarse y aprender a vivir bien en Francia.
- Para que comprendan que son ellos los que deben modificar su modo de vida y no los franceses, que los han acogido generosamente.
- Para que comprendan que los franceses no son xenófobos ni racistas, puesto que han aceptado a numerosos emigrantes musulmanes (al contrario que los musulmanes, que no aceptan a los extranjeros no musulmanes en sus países [sic]).
- Que los franceses, como otros muchos países, no piensan renunciar a su identidad, a su cultura, a pesar de los golpes de los islamistas.
- Que si Francia es una tierra de acogida, no es la ministra Filippetti y el gobierno de izquierda quien acoge a los extranjeros, sino el pueblo francés en su conjunto.
- Que comprendan, al fin, que en Francia, con, y no a pesar de, sus raíces judeo-cristianas, sus árboles de Navidad, sus iglesias, y sus fiestas religiosas, la religión debe quedarse en el estricto dominio privado, y la alcaldía tiene razón cuando rehusa [sic] todo compromiso al islam y a su religión (la sharia).
- A los musulmanes, a los que molesta la laicidad y que no se encuentran bien en Francia, les recuerdo que existen 57 magníficos países musulmanes en el mundo, la mayoría de ellos medio poblados y dispuestos a recibirlos con los brazos abiertos para respetar la ley de la sharia.

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 101

- Si habéis dejado vuestros países para venir a Francia y no para ir a otros países musulmanes, con vuestras mismas costumbres, es porque habéis considerado que la vida en Francia es mejor que en otros lugares.
- Preguntaos sólo una vez: ¿Por qué se está mejor en Francia que en el lugar de donde venís? Pues, en efecto, el menú con carne de cerdo forma parte de la respuesta.¹⁷

La laicidad, en su versión de manifiestos, muestra una intencionalidad de articular las libertades en normas y leyes para la convivencia, acotar lo privado y lo religioso del espacio público político, y privilegiar el Estado de derecho. Pero adolece de dos elementos fundamentales. Primero, dejar de lado la noción política del antagonismo a favor de un consenso artificial de convivencia resguardada por un Estado nacional cada vez más erosionado, y segundo, suponer que los valores pueden ponerse en distintos grados bajo una misma escala, como si existiera un único menú (Berlin, 1998). Eso es una falacia que va en contra de la propia pluralidad que todos los manifiestos señalan en la defensa de la libertad.

¹⁷ Crespi de Valladares, Ignacio (2015), *Un alcalde se niega a quitar el cerdo de los colegios donde haya musulmanes*, disponible en: <http://www.negocios.com/noticias/alcalde-francia-niega-quitar-cerdo-los-colegios-haya-musulmanes-14012015-1726>.

CAPÍTULO QUINTO

HOJA DE RUTA: AMÉRICA LATINA, LA NUEVA CRUZADA DE LA LAICIDAD

La laicidad tiene una agenda importante en las sociedades de América Latina. A diferencia de otras latitudes, como Europa, con el tema de la multiculturalidad y la multirreligiosidad producida por los flujos migratorios de otras latitudes y la creciente presencia del islam, que desafía la preeminencia del cristianismo hoy, América Latina muestra un rostro distinto.

Los flujos migratorios aquí se dan en punto de fuga hacia otras latitudes, es decir, es una región que expulsa a su población, que no puede garantizar los elementos básicos de seguridad, propiedad y bienestar económico. De igual forma, la violencia y las vejaciones a los derechos humanos dejan en claro el clima de convivencia, de virtud cívica, dirían los jacobinos, sobre el cual se definen las sociedades de la región. Ante ello, el Estado ha sido rebasado para atender esto, y muchas de las políticas públicas se han orientado a la atención de lo urgente antes que a lo importante, a reparar o subsanar antes que a prevenir.

A este escenario, se suma una creciente pluralidad religiosa en dos vertientes: la del interior del cristianismo y la fuerza que las tradiciones locales y étnicas han logrado tener para posicionar sus creencias en lo público. La expansión de grupos cristianos protestantes, evangélicos, luteranos y pentecostales en la región se ha dado bajo el auspicio de organizaciones que buscan extender su membresía, sobre todo procedentes de Estados Unidos; pero también se ha dado la expansión por la dinámica de los

104 / Felipe Gaytán Alcalá

migrantes que retornan a sus lugares de origen después de vivir un tiempo en otras sociedades. América central, Brasil, Colombia, Ecuador y el sur de México muestran un rápido crecimiento de grupos cristianos, protestantes y otros más en las localidades, a través de los medios de comunicación y de la Internet. Algunos ejemplos son los grupos conocidos como mormones, adventistas y teleiglesias, como “Pare de Sufrir”, que dan cuenta de ello. Todos ellos compiten por el mercado con la Iglesia católica, que hasta un siglo antes detentaba el predominio en el espacio público, y en algunos países la acción política a través de lo que aún les permite el acuerdo con el Vaticano denominado concordato. Perú, Brasil, Argentina, República Dominicana, entre otros, mantienen hasta hoy dicho acuerdo (Huaco, 2012).

La pluralidad religiosa que viene de las tradiciones y que está subsumida en las costumbres católicas irrumpe con fuerza; sin embargo, no le disputa a las creencias cristianas su lugar; más bien se acomoda a ella, y en ocasiones genera simbiosis y sincretismos que ya desde antes sucedieron, pero ahora adquieren su autonomía. Son las tradiciones religiosas de raíz indígena, étnica, de tradiciones mágicas sincréticas, como la santería, el chamanismo, o de ritos que responden a demandas modernas, como el culto a la santa Muerte en México o san Muerte en Sudamérica, Gauchito Gil en Argentina o Jesús Malverde en México. Todo ello obliga a replantear cómo se vive la religiosidad en nuestras sociedades.

Si bien el fenómeno creciente de la individualidad religiosa en el mundo —Europa en particular— ha crecido y se vive la creencia sin la participación en colectividad y en una oferta creciente, en América Latina el fenómeno parece ser distinto. El último informe de 2014 sobre el cambio religioso en América Latina del Pew Research Center muestra que la región es ahora menos católica que hace diez años, pero no menos creyente. La creencia en América Latina se ha diversificado en otras opciones, pero no ha abandonado la pertenencia a una colectividad. Respecto de los que manifiestan no creer, es interesante observar que, en años

anteriores, apenas un 4% declaraba no profesar religión alguna, y para 2014 se había duplicado al 8% (PRC, 2014).¹⁸ Esto pareciera un crecimiento del agnosticismo, pero falta precisar si la no creencia manifestada por los encuestados refiere al abandono de la creencia o a la pertenencia a una Iglesia y se mantienen como creyentes sin adscripción alguna.

Este panorama presenta un desafío al proceso de laicidad en varios escenarios. Desde la perspectiva del Estado moderno como Estado laico, se tiene que hacer frente a la creciente presión de las Iglesias cristianas que buscan intervenir en la definición de las leyes y las políticas públicas aludiendo la defensa de su feligresía. Por su parte, la Iglesia católica busca preservar sus espacios a través de organizaciones civiles o cabildos con los gobiernos en turno. La existencia de fracciones parlamentarias evangélicas en el Perú y Brasil, así como un partido de raíz evangélica en México dan cuenta de ello, además de las acciones de las conferencias episcopales de cada país sobre temas sensibles para la opinión pública.

La llamada crisis de valores es un tema sensible que se ha explotado en los medios y ante la opinión pública para lograr vencer las resistencias legales y políticas de los Estados en la participación de las Iglesias en el espacio político y, sobre todo, para participar en el tema de la educación pública con la introducción de asignaturas de moral y ética, además de proveer material pedagógico para la formación cívica (Gaytán, 2010).

Uno de los temas focales sobre los cuales han presionado las distintas Iglesias y grupos, para acotar lo que llaman “la crisis de valores” y “el relativismo social”, es el tema del cuerpo, su identidad y la forma en que se ejerce en lo público. Ellas ven en la creciente demanda de diversos sectores de mujeres y hombres por el reconocimiento de los derechos sexuales, derechos reproductivos y preferencias en el ejercicio de la sexualidad, una amenaza

¹⁸ Pew Research Center (2014), *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*, disponible en: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.

106 / Felipe Gaytán Alcalá

a los valores y principios morales. De ahí que buscan acotar que la ley proporcione los medios para la interrupción del embarazo, anticonceptivos, los derechos de cambio de identidad sexual, el enlace civil de personas del mismo sexo, etcétera. La gran paradoja de todo esto es que esas mismas Iglesias y grupos son productos de la pluralidad que ahora no aceptan y, de hecho, rechazan en nombre de una uniformidad artificial. La coerción para administrar el derecho del cuerpo es parte de una agenda de presión hacia el Estado y el marco normativo que lo define.

No obstante, las Iglesias también han participado en otros ámbitos de la vida social y política, a veces con propuestas que parecen avanzar en algo en lo que el Estado se muestra incapaz. Es el caso de la mediación de los conflictos armados de la región (Colombia, Guatemala, Perú) y en la creciente violencia por el narcotráfico y las pandillas, como sucede en México, El Salvador, Brasil, Colombia, etcétera.

La dicotomía de los grupos religiosos en su labor pastoral transmutada a lo político provoca que la laicidad en América Latina sea una frontera discrecional y a veces ambigua, que puede ser vulnerada, no sólo por las iglesias, sino por el Estado mismo.

Laicidad, entre la política del populismo y el derecho del neojacobinismo

El contexto anterior ha sido propicio para el surgimiento de los dos fenómenos políticos que anteriormente se han analizado. Por un lado, los populismos colocan en el debate el tema de la legitimidad de las instituciones, su eficiencia para dar respuesta a las demandas ciudadanas y, sobre todo, generan un antagonismo que niega la institucionalidad y concentra todas las fuerzas en un significativo vacío tan amplio y pobre que todo cabe en él y se abroga la representación de sectores tan disímiles como demandas son posibles. Los populismos interpelan desde la política misma, desde una postura que busca el poder y articular a la

sociedad no en la simetría, sino en la jerarquía del líder o grupo de líderes que habrán de mandar sobre los demás.

La laicidad se ve atacada desde la política del antagonismo, desde un “nosotros” de los grupos e Iglesias que asumen defender los valores frente a un “ellos” que no respeta la moralidad social, lucra con el poder y es insensible. El populismo es un juego de valoraciones, antes que de explicaciones, de emociones, antes que de argumentos.

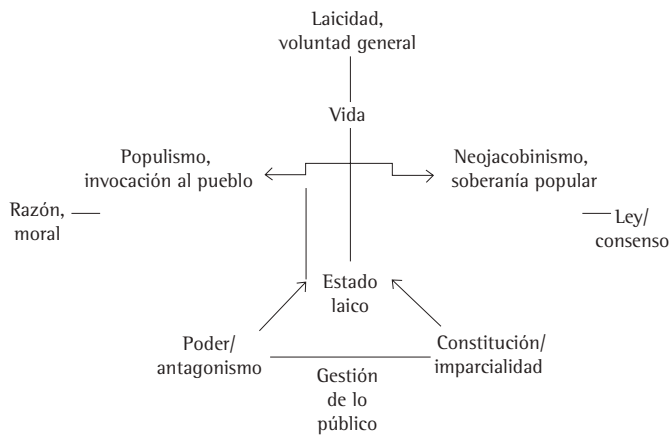
Este fenómeno ha tenido un desarrollo importante en la política latinoamericana. Se ha convertido en el “incómodo extraño” definido por Arditi (2009), que no puede ser expulsado de la democracia.

Para el proceso de laicidad, los populismos se han definido como ese extraño desde una posición, no política, sino moral, al calificar el reconocimiento de derechos y libertades sobre la sexualidad, el cuerpo, la identidad, la preferencia, como un ataque a la sociedad. Encontraron el significativo vacío que les ha sido exitoso en aglutinar demandas tan diversas como el tema del aborto, la adopción de niños, parejas del mismo sexo, etcétera. Ese significativo vacío es la defensa de la vida. ¿Quién podría estar en contra de la defensa de la vida sin ser estigmatizado? Claro que habría que detenerse y reflexionar qué se entiende por esto, pero los populistas no se preocupan por definirlo; aún más, es una ventaja que no sea así, pues permite hablar en nombre del pueblo y lograr la cadena de equivalencias de las demandas por más dispersas que puedan resultar ser. El populismo, como hemos visto, no es exclusivo de los políticos; también existen las versiones religiosas que hablan en el nombre del pueblo elegido sobre la defensa de los ciudadanos en su calidad de creyentes, y en el nombre de una fuerza extrapolítica de la que emana su legitimidad. Han sido exitosos los populismos religiosos o clericales en la versión del cardenal Juan Sandoval Íñiguez en México, Cipriani en Perú, Bergoglio en su momento en Argentina, entre otros.

Pero la laicidad también es un proceso que se ve envuelto en un nuevo encuadre, como es la propuesta jacobina renovada o

neojacobinismo. A diferencia de su herencia francesa, la nueva propuesta se centra más en el derecho que en el poder, más en la normatividad que en las pugnas políticas e ideológicas. El eje rector en América Latina ya no es la mera separación entre el Estado y las Iglesias, sino la agenda de los derechos humanos y la preservación de la vida como identidad y estilo, como preferencia y opción de lo diverso.

ENCUENTROS Y DESENCUENTOS ENTRE POPULISMO
Y NEOJACOBINISMO ALREDEDOR DE LA LAICIDAD
(Figura 3)



FUENTE: elaboración propia.

Antes que el poder, la laicidad de este signo defiende el peso que la ley tiene en la configuración de realidades y en la certeza para las políticas públicas. No es gratuito que se hayan impulsado cambios a las Constituciones en diferentes países, para insertar el término laicidad en los textos jurídicos. Esto fue así en Bolivia, Ecuador y México. También en las reformas legales sobre

interrupción del embarazo y reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, como ocurrió en México, Argentina, las discusiones en Chile y Perú. El neojacobinismo ha hecho del discurso normativo su eje central, y ha promovido que sea el sistema legislativo y judicial el que resuelva los temas torales en el afán de encontrar consensos, inclusivos e imparciales en la toma de decisiones. Una forma aséptica de construir la política.

¿Se han intersecado y confrontado los populismos y las propuestas del nuevo jacobinismo en América Latina? La respuesta es sí. El encuentro a veces no ha sido del todo favorable para la laicidad. Analicemos los puntos críticos.

La laicidad aboga por el término “voluntad general”, el acuerdo entre los individuos para la convivencia común (Rodríguez, 1993). Pero resulta problemático, pues es un concepto difícil de traducir a la operación política, ya que los individuos son heterogéneos en intereses y necesidades, así como tampoco mantienen relaciones simétricas (Berlin, 1998). Por el contrario, existen asimetrías y controles que no hacen igual a un individuo que otro, o como señala el propio Berlin, la libertad de un campesino no es la misma que la que posee un profesor de Oxford.

Los populismos han transformado a la voluntad general en la noción de pueblo, y a ésta en la democracia de las mayorías, mientras que los neojacobinos abogan por un término normativo como es el de soberanía popular. El pueblo es un concepto ambiguo que permite hablar en nombre de él. Los populistas en la defensa de la vida invocan al pueblo y sus valores, en algunos casos anteponen la mayoría que da un censo o una encuesta como la legitimidad suficiente para el antagonismo sobre alguna medida que el Estado busca impulsar. Esto ha sido revelador en las marchas y discursos que sacerdotes y políticos realizaron en torno a la interrupción del embarazo en México, Chile y Perú.

En cambio, los neojacobinos pugnan por enunciar al individuo, sus derechos y libertades protegido por las leyes y la Constitución. Cuando chocan populistas y laicistas de este cuño, se

110 / Felipe Gaytán Alcalá

puede distinguir que mientras unos atacan desde la política en nombre de un todo, los segundos se cubren en el manto de la ley que los lleva al terreno del conflicto que tanto pensaron evitar con la norma.

Otra intersección es en el terreno de la representación. ¿Quién representa a quién? Los populistas se abrogan representar un todo; el nombre del pueblo o la mayoría es una entelequia que permite posicionar un discurso con la fuerza de algo que no puede ser constatable en lo inmediato, pero que deja dividendos. Hablar a nombre de las mujeres, de los niños, y aun de los no nacidos es una retórica que aglutinó a muchos de los movimientos provida en el continente. La representación no es otorgada por ese pueblo, es dada por un carisma, ya sea por un líder que la encabeza o por carismas del pasado, de personajes históricos, como los mártires de la Guerra Cristera, santos y demás personajes. Sin embargo, el carisma que se sostiene es el carisma extramundano, dado por deidades o fuerzas supranaturales, como lo es el caso de Jesucristo o el de María como la madre protectora de todo lo consabido por los hombres.

En cambio, en el otro polo, la representación neojacobina es una asignación por acuerdo para que alguien asuma la gestión de lo público, delegación de un poder temporal que los ciudadanos acuerdan por consenso. Nadie podría abrogarse ser representante sin un mandato legal claro; de otra forma sería una forma de despotismo. Frente a la gestión de la pluralidad y la defensa de las libertades civiles y de los temas centrales de la laicidad, los populistas se saltan la institucionalidad y presionan desde posiciones ideológicas que les rinden frutos. En cambio, su contraparte lleva a cabo un proceso de formalidad participativa que lleva tiempo e interpela a los ciudadanos en su individualidad; la ventaja de la formalidad en la ley es la certeza de los resultados, al contrario de los que promueven el conflicto.

Por último, es importante señalar que mientras el populismo se mueve en la moralidad para manipular la política, la laicidad

Manual de redentores: laicidad y derechos... / 111

de este corte aboga por una eticidad (Serrano, 2008) del comportamiento político. La razón frente a la emocionalidad.

Los Estados latinoamericanos tienen ante sí un doble desafío: llevar a los populismos al terreno de la argumentación política antes que la moralidad y cambiar el signo político que lo aglutina, en este caso el tema de la defensa de la vida. En cambio, el reto de la laicidad con los nuevos jacobinos es recuperar la política para la viabilidad de los derechos humanos y generar un esquema de antagonismos que puedan encontrar no los antagonismos, sino el disenso que habrá de verse reflejado en la forma de las leyes. Es llevar la defensa de los ciudadanos en sus derechos y libertades a la plataforma de una ciudadanía de debate, discusiones y disensos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Enrique (1998), “Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades”, *Revista Libertas*, núm. 28, noviembre.
- ARDITI, Benjamín (2009), “El populismo como periferia interna de la política democrática”, en PANIZZA, Francisco (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ARENDT, Hannah (2005), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- BACHELARD, Gastón (1987), *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI.
- BASTIÁN, Jean-Pierre (1991), *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- BAUBÉROT, Jean (2005), *Historia de la laicidad en Francia*, México, El Colegio Mexiquense.
- BERLIN, Isaiah (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- BRINTON, Crane (1962), *Los jacobinos*, Buenos Aires, Huemul.
- BLANCARTE, Roberto (2012), “¿Cómo podemos medir la laicidad?”, *Estudios Sociológicos*, México, vol. XXX, núm. 88.
- (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2008), “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, enero-abril.
- (2010), “Las paradojas de la democracia cristiana en la sociedad”, en Gaytán, Felipe (comp.), *Democracia cristiana, cultura, política y gobernanza*, México, Universidad La Salle-Fundación Konrad Adenauer-Fundación Rafael Preciado.

114 / Bibliografía

- (2011), *Para entender el Estado laico*, México, Ediciones Nostra.
- (2002), “Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio”, *Revista Meta Política*, vol. 6/7, núm. 26-27, agosto.
- CASANOVA, José (1994), *Las religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Ediciones PPC.
- (2014), “Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global”, en Reus, Manuel (comp.), *Secularización, laicidad y religión*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- (2009), “The Secular and Secularisms”, *Social Research*, vol. 76. núm. 4.
- CASTAÑEDA, Fernando y CUÉLLAR, Angélica (1999), *Redes de la inclusión: la construcción social de la autoridad*, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM.
- CONNIFF, Michael L. (2003), “Neo-populismo en América Latina. La década de los 90 y después”, *Revista de Ciencia Política*, vol. XXIII, núm. 1, marzo.
- CONSTANT, Benjamin (1978), *La libertad de los antiguos comparada con los modernos*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos.
- DEUSDAD, Blanca (2003), “El concepto de liderazgo político carismático: populismo e identidades”, *Revista Opción*, vol. 19, núm. 41, agosto.
- DURKHEIM, Émile (1987), *La división del trabajo social*, Madrid, Ediciones Akal.
- DÍAZ POLANCO, Héctor (2013), “Laicidad y multiculturalismo”, en SALAZAR, Pedro (ed.), *Para entender la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-IFE-Porrúa.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael (1994), “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en SALAZAR DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris (2000), *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo.

- DOBBELAERE, Karel (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruselas, P.I.E Peter Lang.
- ESQUIVEL, Juan (2008), “Laicidades relativas, avatares de la relación Estado Iglesia en Brasil”, en BLANCARTE, Roberto (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México.
- FARRELL, Martín D. (1989), “Libertad negativa y libertad positiva”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 2, enero-abril.
- FURET, F. (1980), *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Ediciones Petrel.
- GAYTÁN ALCALÁ, Felipe (2010), *Democracia cristiana, cultura política y gobernanza*, México, Universidad La Salle-Fundación Konrad Adenauer.
- GELLNER, Ernest (1991), *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza.
- GIDDENS, Anthony (2000), *Un mundo desbocado*, Madrid, Taurus.
- GINER, Salvador (1997), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1973), *Fausto*, México, Ediciones Olimpia.
- GONZÁLEZ, Fernando (2010), *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*, España, Tusquets.
- GUTIÉRREZ, Daniel (2008), *Revisitando la etnicidad, miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio Mexiquense.
- HABERMAS, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós.
- HUACO, Marco (2011), “Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa”, *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, núm. 36, julio-diciembre.
- (2012), *Procesos constituyentes y discursos contra hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión*, Buenos Aires, CLACSO.
- HUNT, Lynn (2009), *La invención de los derechos humanos*, España, Tusquets.

116 / Bibliografía

- KELSEN, Hans (1992), *Esencia y valor de la democracia*, México, Colofón.
- KYMLICKA, Will (1995), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- LACLAU, Ernesto (2006), *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2009), “Populismo: ¿qué nos dice el nombre?”, en PANIZZA, Francisco (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LUHMANN, Niklas (1971), *La ilustración sociológica*, Buenos Aires, Ediciones del Sur.
- LYOTARD, Jean François (2004), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MARCHAR, Olivier (2006), “En el nombre del pueblo, la razón populista y el sujeto político”, *Cuadernos del CENDES*, vol. 23, núm. 62, mayo-agosto.
- MALLIMACI, Fortunato y DI STEFANO, Roberto (2001), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- MAYER, Alicia (2008), *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MCCORMICK, John (2012), “Sobre la distinción entre democracia y populismo”, *Revista Letras Libres*, núm. 160, abril.
- MEAD, Georges Herbert (2009), *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós.
- MOUFFE, Chantal (2009), “El «fin de la política» y el desafío del populismo de derecha”, en PANIZZA, Francisco (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MUDDE, Cas (2012), “Reflexiones sobre un concepto y su uso, el ABC del populismo”, *Revista Letras Libres*, núm. 160, abril.
- PANIZZA, Francisco (2009), “El populismo como espejo de la democracia”, en PANIZZA, Francisco (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía / 117

- POULAT, Émile (2012), *Nuestra laicidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RADER, Olaf (2006), *Tumba y poder, el culto político a los muertos desde Alejandro magno hasta Lenin*, Madrid, Ediciones Siruela.
- REIFF, David (2015), “La gran ilusión francesa”, *Revista Letras Libres*, núm. 199.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Azucena (1993), “Orígenes moderados de la estrategia radical jacobina: «L’ Année Heureuse» de 1790 o los prolegómenos del republicanismo francés”, *Revista Studia Histórica. Historia Contemporánea*, vol. X-XI, septiembre.
- RUSHDIE, Salman (1999), “El mundo islámico y Occidente”, *Reforma*, 20 de diciembre.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2005), “Genealogía de la vindicación”, en BELTRÁN, Elena y MAQUIEIRA, Virginia (eds.), *Feminismos, debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza.
- SCHMITT, Carl (1999), *La dictadura*, Madrid, Alianza.
- SORGENTINI, Hernán (2001), “Otra mirada sobre el jacobinismo: E. P. Thompson, el análisis del acontecimiento y la disrupción del tiempo histórico”, *Revista Trabajos y Comunicaciones*, núm. 26-27, julio.
- SERRANO, Sol (2008), *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile 1845-1885*, México, Fondo de Cultura Económica.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2008), “Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos”, *Revista Dignitas*, núm. 4, abril.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2009), “Religión y populismo en la Grecia contemporánea”, en PANIZZA, Francisco (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TODOROV, Tzvetan (2012), *Los enemigos íntimos de la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- ULLOA TAPIA, César (2013), “El populismo en democracia”, *Revista Forum*, núm. 4, julio-diciembre.

118 / Bibliografía

WEBER, Max (2014), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

WILLAIME, Jean-Paul (2006), “La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions”, *Revue Française de Sociologie*, vol. 47, núm. 4.

Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 29 de septiembre de 2016 en los talleres de Arte Gráfico y Sonoro, Agys Alevín, S. C. Retorno de Amores 14-102, colonia Del Valle, delegación Benito Juárez, 03100 Ciudad de México, tel. 5523 1151. Se utilizó tipo *Rotis Semi Serif Std* en 8.5, 9.8 y 10.8 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 57 x 87 cm de 75 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros; consta de 200 ejemplares (impresión *digital*).