



LAICIDAD Y DISCRIMINACIÓN

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

*Para
entender
y pensar
la laicidad*



COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIO
PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



**COLECCIÓN
DE CUADERNOS
“JORGE CARPIZO”**

Coordinada por
PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”.
Para entender y pensar la laicidad, Núm. 18

Coordinadora editorial
Elvia Lucía **FLORES ÁVALOS**
Coordinador asistente
José Antonio **BAUTISTA SÁNCHEZ**
Diseño de interiores
Jessica **QUITERIO PADILLA**

Edición
Miguel **LÓPEZ RUIZ**/
Leslie Paola **LÓPEZ MANCILLA**
Formación en computadora
Jessica **QUITERIO PADILLA**
Diseño de forro
Arturo de Jesús **FLORES ÁVALOS**

L aicidad y discriminación

Jesús RODRÍGUEZ ZEPEDA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CÁTEDRA EXTRAORDINARIA BENITO JUÁREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
INSTITUTO IBEROAMERICANO DE DERECHO CONSTITUCIONAL
MÉXICO • 2013

Primera edición: 13 de mayo de 2013

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Círculo Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

Introducción.....	1
I. Definiciones jurídicas y política de no discriminación	5
II. La libertad de conciencia.....	12
III. Las protecciones legales de la creencia religiosa	15
IV. El marco legal mexicano de la libertad de conciencia y de religión	20
V. El problema de la laicidad en México ...	23
VI. Rutas de la discriminación por razones religiosas	30
VII. La libertad de expresión, la no discriminación y la presencia pública de las religiones.	38
VIII. Una reivindicación de la laicidad	47
Notas	52
Bibliografía.....	55

INTRODUCCIÓN

El propósito de este ensayo es dar cuenta de algunas de las vertientes más destacadas de la compleja relación entre el derecho a la no discriminación y el principio de laicidad propio no solo de la experiencia política moderna, sino del sistema constitucional mexicano. Se trata, en un sentido más preciso, de explicar las relaciones entre los procesos discriminatorios y la compleja y hasta problemática experiencia del pluralismo religioso en el contexto de una democracia constitucional como la que se pretende articular en México.

Con esta intención, este texto pretende ofrecer una reflexión informada y crítica, fundada en los aportes de la filosofía política moderna y contemporánea, acerca de las dificultades que para la plena vigencia del derecho humano a la no discriminación plantean los conflictos y amenazas que se derivan del hecho religioso como fenómeno de poder y como sistema de instituciones. No se trata de discutir aquí acerca de la veracidad o realidad de las creencias o contenidos de primer orden de los sistemas religiosos —cuestión que en una sociedad pluralista concierne responder a la conciencia de cada persona—, sino únicamente de revisar las modalidades en que las pretensiones de dominio de determinados grupos religiosos tienen efectos de carácter discriminatorio, y, en este sentido,

se pueden entender como violaciones del derecho humano a la no discriminación.

Lo que nuestro argumento puede mostrar es la correlación entre las prácticas discriminatorias por razones religiosas y las dificultades de construcción de una sociedad genuinamente laica y capaz de administrar su propia diversidad moral y religiosa sin sacrificar ninguno de los derechos fundamentales de sus integrantes.

El contexto de discusión de este tema en México se ha modificado de manera dinámica en los últimos años. Transcurrida la primera década del siglo XXI, México enfrenta su propia agenda antidiscriminatoria con una mezcla de promesas y rezagos. Buena parte de estas promesas puede encontrarse en la cadena de acciones legislativas, instituciones y políticas públicas, que desde principios del siglo XXI ha caracterizado a la agenda antidiscriminatoria en el país. A partir de la reforma constitucional de 2001, que a la par de la determinación de los derechos relativos a los grupos y culturas indígenas estableció en la carta magna una cláusula antidiscriminatoria, el Estado mexicano ha incorporado la exigencia de igualdad de trato o no discriminación como un derecho fundamental de nuestro régimen constitucional y como un precepto estipulado en más de la mitad de las legislaturas de los estados.¹ A partir de junio de 2011, el Estado mexicano ha asumido de manera explícita un compromiso constitucional con el derecho internacional de los derechos humanos —en cuyo marco el derecho a la igualdad de trato ocupa un lugar fundamental— e incluso ha perfeccionado la cláusula mencionada al precisar la exigencia de no discriminación por razones de preferencia sexual. También, el Estado ha albergado la construcción de instituciones públicas de perfil antidiscriminatorio, como el Conse-

jo Nacional para Prevenir la Discriminación y agencias públicas de tipo similar, y ha empezado a implementar políticas públicas que tienen como propósito el cambio del *statu quo* de las prácticas discriminatorias en el país.

Por otra parte, frente a este avance legal e institucional, el país sigue caracterizado, en sus prácticas sociales estandarizadas, por rutinas discriminatorias que reproducen y escalan la desventaja inmerecida de grupos humanos completos en cuanto a su acceso a los derechos humanos. Si se atiende, por ejemplo, a los resultados de las encuestas nacionales sobre discriminación disponibles, encontramos que la garantía de la igualdad de trato en México tiene un largo tramo por recorrer, y que, dadas su extensión y gravedad, requiere no solo de recursos públicos de distinta índole, sino también del compromiso democrático de los poderes públicos y de la participación, crítica y vigilancia de la sociedad civil.²

La discriminación en México exhibe una duración secular y una muy extendida implantación social. La forma de discriminación que nos ocupa en este estudio, a saber: la que se ejerce por razones religiosas o de conciencia, tiene profundas raíces en los procesos de conformación cultural de la nación y en la estructuración del régimen político que la organiza. La discriminación por razones de conciencia y de religión es una expresión de un proceso más amplio e implantado, a saber: la desigualdad de trato entre grupos, aunque tienen su propio perfil histórico, sus problemas específicos, sus discusiones especializadas, su fenomenología social y sus rutas institucionales de solución. Este tipo de discriminación tiene que ver con la denegación o limitación del derecho de escoger libremente las creencias y prácticas religiosas a individuos y colectivos sobre la base de una relación de

dominio entre grupos sociales asimétricos; es decir, se trata de una relación política de dominio que pone en desventaja a colectivos humanos completos.

La interpretación que aquí ofrezco, más que una consignación o agregación de datos empíricos, consiste en una lectura política de la problemática discriminatoria en México en el ámbito del ejercicio de la libertad de conciencia.³ Dicho de otro modo, se refiere a las relaciones específicas entre el proyecto moderno de la laicidad y el proyecto tradicional de imposición de una doctrina religiosa como resultado de la propia asimetría social.

I. DEFINICIONES JURÍDICAS Y POLÍTICA DE NO DISCRIMINACIÓN

En su dimensión jurídica más amplia, el derecho a la no discriminación aparece desde el momento mismo de la postulación del discurso contemporáneo de los derechos humanos. En el artículo 7o. de la Declaración Universal de los Derechos Humanos encontramos la siguiente figura normativa: “Todos [los seres humanos] son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación” (ONU, 1948). En esta definición está contenido el juicio de que toda persona debe estar protegida por cada Estado-parte de las Naciones Unidas contra toda discriminación “que infrinja” la propia Declaración, lo que significa que no ser discriminado es lo mismo que tener acceso —en el sentido de no encontrar obstáculos— a todos los derechos y libertades (civiles, políticos y sociales) estipulados por la Declaración. En este tenor, la discriminación debe entenderse como una suerte de fractura o de cortocircuito entre el sujeto individual y los derechos que, de no haber discriminación, tendría a su disposición de manera regular.

Sobre este tema, Miguel Carbonell ha llamado la atención sobre el carácter antidiscriminatorio del artículo 2o. de la Declaración, que establece que “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (Carbonell, 2005: 179). El emplazar el derecho a la no discriminación en el artículo 2o., que versa sobre el derecho a la igualdad, no niega, desde luego, la definición explícita de aquel que podemos obtener del artículo 7o., sino que incluso la refuerza. De tal modo, podemos decir que en la Declaración la prohibición de la discriminación se hace o bien de manera implícita a través del argumento de la igualdad (artículo 2o.), o bien de manera explícita mediante la prohibición de toda discriminación que infrinja los derechos de la Declaración (artículo 7o.).

Identificamos aquí dos rasgos definitorios del derecho humano a la no discriminación: el primero de ellos atiende a su vinculación contextual y de contenido con el valor de la igualdad ante la ley, lo que nos hace relacionar de manera prioritaria la no discriminación con el principio legal moderno de prohibición de tratos arbitrarios, selectivos o caprichosos por parte de la autoridad. Esto conlleva el supuesto esencial de que debemos ser jurídicamente iguales porque fenomenológica o empíricamente somos *diferentes*.⁴ El segundo rasgo da cuenta de este derecho como una forma de igualdad, que hace posible la titularidad y el ejercicio efectivos de derechos de otra índole, pero también fundamentales: civiles, políticos y sociales. En este sentido, no es exagerado sostener que, ya

desde su formulación en la Declaración de 1948, el derecho a la no discriminación debe ser leído como una forma de igualdad constitutiva que hace posible la garantía del resto de derechos.

Esto da cuenta del carácter dual del derecho a la no discriminación: por una parte, se identifica con un tratamiento *parificador*, que prohíbe privilegios y exclusiones; por otra, con la posibilidad formal y material de ejercer otros derechos no directamente identificables con la igualdad de trato, como las libertades civiles y políticas o el bienestar material. Sobre la base de este argumento, puede sostenerse que el discurso de los derechos humanos, en su formulación fundacional, supone que un sistema social con una alta discriminación en su seno tiende, por definición, a hacer irrealizables los derechos fundamentales para amplios grupos de personas, precisamente porque permite la persistencia de esa forma de desigualdad.

En este sentido, la discriminación puede interpretarse como una limitación injusta de las libertades y protecciones fundamentales de las personas, de su derecho a la participación política y de su acceso a un sistema de bienestar adecuado a sus necesidades. En este ordenamiento fundamental de la comunidad internacional, la no discriminación es la *llave* de acceso para todas las personas, en condiciones equitativas, a todos los derechos. De esta manera, el derecho a la no discriminación se presenta como una suerte de “derecho a tener derechos” —la frase, aunque con otro contenido moral, fue acuñada por Hannah Arendt—, como un *derecho llave* para otras titularidades jurídicas.⁵ Por ello, aunque la no discriminación es un derecho que se emplaza primeramente en la órbita del valor de la igualdad, posibilita a la vez un

acceso realmente (y no solo formalmente) igualitario al sistema de libertades (Salazar Ugarte y Gutiérrez Rivas, 2008: XIII-XVI). De este modo, la no discriminación podría frasearse como un derecho humano de igualdad de trato, que es, a la vez, un derecho a disponer sin restricciones u obstáculos de otros derechos fundamentales.

Situados en el discurso de los derechos humanos, no resulta accidental que en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos la no discriminación se formule, en el artículo 1o., párrafo quinto, en relación directa con el principio de igualdad:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas (CPEUM, 1917-2013)

Ahora bien, sobre la base de estas definiciones jurídicas (aunque, desde luego, portadoras de un sentido histórico y político) del derecho a la no discriminación, puede considerarse un concepto de discriminación que explice su dimensión política y sociológica. Este concepto alude a las actitudes forjadas en la cultura contextual de los sujetos: la discriminación es una conducta, culturalmente fundada y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de prejuicios o estigmas relacionados con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar tanto sus derechos y libertades fundamentales como su acceso a las oportu-

tunidades socialmente relevantes de su ambiente social.⁶

No pretendemos que esta definición política de no discriminación se entienda como una sustitución o superación de las definiciones jurídicas; de lo que se trata es de agregar a estas, mediante el expediente de incluir la referencia a los motores culturales que la mueven (el prejuicio y el estigma), una nota de especificidad política que insista en el carácter de construcción social de la desigualdad de trato, lo que debería implicar, *a contrario sensu*, la posibilidad de desconstrucción social de la misma a través de mecanismos, como la acción pública o la educación, capaces de modificar un orden simbólico compartido. Más que una nueva definición técnica de discriminación, se trata de una versión política, y ya no solo jurídica de esa palabra, que nos permite avanzar en una reflexión política acerca de la discriminación.

Este concepto de discriminación, que considera no solo las consecuencias de la discriminación respecto de derechos subjetivos fundamentales, sino también las razones estructurales de orden simbólico que hacen posibles los comportamientos discriminatorios, tiene, entre otras ventajas, la de permitirnos comprender la existencia de dos formas de la fenomenología de la discriminación, cuya distinción tiene una enorme relevancia respecto de la posible acción igualitaria del Estado democrático.

La primera forma puede definirse como “discriminación directa”, relativa a los actos específicos de discriminación. En estos, la acción de un sujeto discriminador (A) causa efectos en un sujeto discriminado (B) mediante la restricción o daño de los derechos y oportunidades (C) de este; de tal modo que es posible

establecer o reconstruir una relación causal directa entre la acción individual de A y los efectos C registrables en B. Estos actos discriminatorios son individuales, aunque, como hemos mostrado en otra parte (Rodríguez Zepeda, 2006, 2011 y 2011a), solo se hacen posibles si presuponen actitudes moldeadas o condicionadas cultural y simbólicamente por el entramado social de prejuicios que sostiene a la discriminación.

La segunda forma de discriminación se denomina “indirecta”, y, en primera instancia, es relativa a la conformación histórica de las normas, rutinas e instituciones sociales que, sin estar dirigidas contra una persona en específico (no son, en ningún caso, *actos* orientados contra alguien en concreto) llevan el efecto estructural de mantener y profundizar la desventaja del grupo discriminado, pues “naturalizan” la estigmatización y contribuyen a reproducir el orden discriminatorio de la sociedad como un todo. En segunda instancia, esta forma de discriminación puede asociarse, en general, con la despersonalización de los actos discriminatorios. En la categoría de discriminación indirecta caen los efectos de mediano y largo plazos de la desigualdad de trato, lo que da a la discriminación una dimensión estructural, que no puede reducirse mediante la sanción o el castigo meramente retributivos, como sí puede suceder en el caso de la discriminación directa. En la discriminación indirecta las responsabilidades son difusas, pues no hay manera de asignarlas de forma causal a un sujeto que las perpetra y a un sujeto que las padece, aunque en ocasiones los daños a los derechos sean incluso más graves —precisamente por su alcance social— que los de los actos directos.

La discriminación indirecta se refiere a las exclusiones no explícitas o no individualizadas de los integrantes de determinados grupos, ya sea mediante la imposición de requisitos “generales” que solo unos cuantos pueden cumplir, sea mediante la omisión de protecciones o consideraciones especiales por parte de las instituciones hacia quienes las necesitan para poder integrarse al juego social regular, o mediante el reforzamiento simbólico o discursivo de los prejuicios contra grupos ya discriminados por parte de sujetos investidos de poder.

Para el caso de la discriminación por motivos religiosos, es importante tener en cuenta que la discriminación indirecta se ejerce sin necesidad de suponer conciencia o voluntad concreta de discriminar (aunque esta pudiera también acompañarla) en quienes llevan a la práctica estas rutinas o instituciones. Si en ocasiones es difícil establecer la responsabilidad causal en los casos de discriminación directa, este otro tipo de discriminación plantea un dilema particular de asignación de responsabilidad. Aunque existen casos de discriminación indirecta que se pueden finalmente atribuir a responsables colectivos, pero específicos (corporaciones, asociaciones, Iglesias), otras muchas tienen que ver con la inercia cultural, con las tradiciones populares, con las omisiones educativas, con la inacción en los criterios de política pública o con la elusión gubernamental de las responsabilidades asignadas por la propia legislación, como la de garantizar la laicidad de la educación. Existe en este caso una responsabilidad del Estado, entendido como articulación política de la vida colectiva, y aunque no se trata de una responsabilidad que responda al esquema de la justicia retributiva (a un delito o falta correspon-

de una pena), sí exige resarcimiento y acción pública para desmontar la discriminación vigente.

La categoría de discriminación indirecta permite construir un argumento para amparar una defensa de la no discriminación en su compleja relación con el derecho fundamental a la libertad de conciencia. En efecto, al entender la discriminación en sus vías directa e indirecta de ejercicio, se podrá entender que afecte las posibilidades de ejercer una libertad de conciencia plena en quienes pertenecen a un colectivo estigmatizado por razones religiosas.

II. LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

La problemática que nos interesa revisar se refiere a un derecho sustantivo del sistema constitucional mexicano y del constitucionalismo moderno en general: el derecho a la libertad de conciencia. Se trata de un ámbito de los derechos humanos no solo protegido por la Constitución, sino también constitutivo de la tradición, propia del mundo moderno, de los derechos de la persona, así como de la tradición liberal mexicana. Se trata, de este modo, de una condición inexcusable de justicia de cualquier sociedad democrática y de la mexicana en particular.

Si se atiende a que lo propio de las prácticas discriminatorias es que su resultado se puede identificar en la violación o limitación de derechos humanos o fundamentales, se entenderá por qué la reflexión crítica sobre la discriminación en relación con la libre conciencia es, en el México de hoy, una tarea de primer orden, no solo en el plano intelectual, sino también

en el político, en el legal, en el institucional y, en definitiva, en el cultural.

El derecho a la libre conciencia es el resultado de avances civilizatorios, frutos de la política liberal, que afirma la soberanía de los individuos respecto de la siempre posible arbitrariedad de los poderes públicos y de la acción abusiva de particulares y corporaciones poderosas. En tanto que se trata de un derecho directamente relacionado con la libertad de las personas, guardan una relación constitutiva de primer orden con el perfil de un Estado democrático-constitucional. La discriminación es una de las formas en que este derecho puede ser violado o limitado. Aunque, en efecto, las prácticas discriminatorias no agotan las posibles violaciones a este derecho, sí constituye una porción significativa —y a veces poco visible— de tales violaciones. De manera equivalente, debe decirse, sobre todo para no banalizar la agenda de la igualdad de trato, que no todo ataque a este derecho debe ser visto como una forma de discriminación, pues esta última tiene contornos y contenidos específicos que requieren análisis también específicos, como el que aquí se presenta.

Podemos entender a la libertad de conciencia como el derecho innegociable de toda persona a decidir en materia de creencias religiosas, tanto si opta por afiliarse a determinados credos o ideas religiosas como si elige no creer en ninguno de estos. Del mismo modo, pertenece al ámbito de la libertad de conciencia el derecho a la práctica de los rituales religiosos vinculados con los sistemas de creencias, siempre y cuando tales prácticas no sean violatorias de derechos de terceros o de valores públicos, como la paz social o el orden público. Se trata de un de-

recho humano o fundamental; es decir, de una titularidad jurídica adherida a toda persona por el solo hecho de ser persona, y no debería estar sujeta a regateos ni intervenciones del poder político. Este derecho tampoco debiera suponer condicionamiento para su disfrute, y su ejercicio solo podría quedar limitado cuando su práctica lleve a la colisión con otros derechos fundamentales. Una creencia religiosa puede ser tildada incluso de absurda o delirante por quienes no la comparten, pero será constitucionalmente legítima cuando su ejercicio no entrañe daño para la libertad e integridad de terceros.⁷

Aunque la noción de libertad de conciencia tiene que ver con creencias e ideas que van más allá de las convicciones y valores religiosos, el núcleo de esta libertad está constituido, sin duda alguna, por el derecho a decidir de manera libre en materia de ideas religiosas y de culto.⁸ De este modo, la libertad de conciencia, aunque incluye la protección de, por ejemplo, ideas filosóficas, ideales éticos y valores personales que pueden no ser religiosos, es entendida de manera general como referida a las ideas y prácticas relativas a las creencias espirituales o trascendentales de los seres humanos. Prueba de esto es que en el derecho internacional de los derechos humanos y en los sistemas constitucionales nacionales la libertad de conciencia aparece siempre especificada como un derecho distinto de la libertad de pensamiento o de la libertad de expresión; y la libertad de culto como un derecho distinto de la libertad de asociación. Aunque, desde luego, la creencia religiosa es una forma de pensamiento, y para su comunicación requiere del pensamiento y hasta de la asociación de un grupo humano, su entidad y su relevancia son tales que no se

diluye en otras formas de libertad o derecho, como los de pensamiento, de expresión, de asociación o de reunión. En este contexto, no debería perderse de vista lo que hemos señalado antes: que la libertad de conciencia y religión supone también la prerrogativa de la persona de no creer en ninguna religión ni aceptar idea alguna de trascendencia y, desde luego, la de actuar en consecuencia tanto en la expresión pública de esta convicción como de la práctica moral y social que de ella se derive.

Este último argumento adquiere un singular relieve en nuestra época: en su origen, en el siglo XVII, la idea de tolerancia religiosa se refería solo a la que debían profesarse de manera recíproca los distintos grupos cristianos, pero no a la tolerancia con los musulmanes, y menos con los descreídos.⁹ En nuestra época, un concepto robusto de tolerancia implica el reconocimiento de toda persona no solo de profesar el credo de su elección, sino el de no profesar credo alguno. De manera adicional, implica el derecho de toda persona a guiar su vida en el terreno moral y sexual sin interferencias del Estado o de otro tipo de poderes.

III. LAS PROTECCIONES LEGALES DE LA CREENCIA RELIGIOSA

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en su artículo 18, establece que “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en

privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia". Debe hacerse notar que esta prerrogativa se concede a los individuos; es decir, a las personas humanas que son sujetos de derechos, y no se adscribe a ninguna entidad supraindividual (grupos, comunidades), y menos se concede a los poderes públicos.

El dato sociológico de que las religiones son fenómenos colectivos y que sus rituales con frecuencia exigen rutinas sociales grupalmente orientadas no implica la negación del carácter individual de este derecho, pues este puede ser afirmado no solo ante la autoridad política, sino también de cara a los grupos religiosos a los que en algún momento las personas han estado adscritas.

Queda claro, entonces, a partir de este criterio fundacional del discurso contemporáneo de los derechos humanos, que la libertad de conciencia y de religión no solo no son predicables de nadie más que de la persona o el individuo, sino también que no es tarea de los poderes públicos la instauración de una religión obligatoria para los ciudadanos o de una forma estatal de creencia religiosa; del mismo modo que no es su atribución la prohibición de los credos religiosos que se profesen en concordancia con el resto de los derechos fundamentales y los valores del orden y la seguridad públicos cuando estos son sostenidos por un Estado legítimo. Igualmente, debe resaltarse que este derecho incluye la posibilidad de cambiar de creencia religiosa (el denominado "derecho de salida"), lo que implica que ningún grupo religioso tiene atribución alguna para prohibir a sus miembros el abandono de su confesión, y que menos aun tiene la autorización de utilizar recursos políticos o jurídicos

u otras formas de coerción para mantener esta adscripción. Este principio normativo tiene su origen en la idea de John Locke de que no toca a los gobernantes decidir ni intervenir en materias de fe, como no toca a las Iglesias, que son asociaciones voluntarias y de libre adscripción, intervenir en cuestiones políticas (Locke, [1685], 1993, 394-399).

Este derecho humano se explica y desarrolla en el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la ONU, en vigor desde 1976. Allí encontramos que

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.
2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.
3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.
4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Como puede notarse, aunque en esta norma internacional se reafirma la condición sustancialmente individual de la libertad de conciencia y de religión, también se reconoce la dimensión familiar o grupal

que enmarca sociológicamente el ejercicio de este derecho, al establecer que los padres o tutores puedan decidir acerca de la educación religiosa de sus hijos. Esta estipulación, no obstante, es perfectamente compatible con la afirmación de la libertad de conciencia y de religión como un derecho inalienable del individuo, toda vez que tal derecho solo puede ser ejercido una vez que la maduración intelectual y moral de la persona, convencionalmente establecida a partir de la estipulación de una mayoría legal de edad, permite a esta tomar decisiones responsables al respecto. De este modo, la familia puede decidir respecto de la educación religiosa de un individuo siempre y cuando este sea menor de edad; luego, bajo condiciones de mayoría legal de edad, toca solo al individuo decidir sobre los contenidos religiosos y morales de su conciencia.

Debe también aclararse el sentido del inciso 4 de esta norma, pues una lectura apresurada parecería postular como un derecho la educación religiosa en el ámbito escolar, cuando en realidad solo se refiere a la prohibición de que el Estado limite el derecho de los padres a transmitir sus principios y creencias religiosos a sus hijos. No se habla de educación formal o escolar, sino de educación como transmisión de ideas y valores. De hecho, el derecho de que los hijos puedan, una vez alcanzada la mayoría de edad, decidir libremente en cuestiones religiosas, se haría muy difícil de ejercer y hasta nugatorio si en la escuela, en vez de un ambiente de neutralidad religiosa, se encontraran con una educación confesional.

De manera más específica, aunque también en el ámbito del derecho internacional encontramos una relación precisa entre la afirmación de la libertad de

conciencia con el derecho también humano a no ser discriminado. En este cruce de derechos se genera una suerte de definición propia de no discriminación; es decir, un derecho específico a no ser discriminado por razón de creencia religiosa o de adscripción a un grupo religioso.¹⁰ De este modo, en el artículo 2o. de la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, de la ONU (1981), encontramos lo siguiente:

1. Nadie será objeto de discriminación por motivos de religión o convicciones por parte de ningún Estado, institución, grupo de personas o particulares.
2. A los efectos de la presente Declaración, se entiende por "intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones" toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

En un sentido similar, podemos leer en el artículo 3o. lo siguiente:

La discriminación entre los seres humanos por motivos de religión o convicciones constituye una ofensa a la dignidad humana y una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas, y debe ser condenada como una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y enunciados detalladamente en los Pactos internacionales de derechos humanos, y como un obstáculo para las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones.

En el artículo 4o. se estipula lo siguiente:

1. Todos los Estados adoptarán medidas eficaces para prevenir y eliminar toda discriminación por motivos de religión o convicciones en el reconocimiento, el ejercicio y el goce de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en todas las esferas de la vida civil, económica, política, social y cultural.
2. Todos los Estados harán todos los esfuerzos necesarios por promulgar o derogar leyes, según el caso, a fin de prohibir toda discriminación de ese tipo y por tomar las medidas adecuadas para combatir la intolerancia por motivos de religión o convicciones en la materia.

Encontramos así una tendencia convergente entre dos derechos humanos: la libertad de conciencia y de religión y el derecho a la no discriminación. El derecho general a no ser discriminado se especifica bajo la figura de una prohibición de discriminación a nadie por razones de su creencia religiosa, y reclama de los Estados una enérgica política de protección de las personas y grupos que puedan ver limitados o cancelados sus derechos y libertades sobre la base de sus confesiones religiosas o de la ausencia de estas.

IV. EL MARCO LEGAL MEXICANO DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN

Las referencias al derecho internacional no son ociosas. El derecho internacional de los derechos humanos es, conforme al propio mandato constitucional mexicano, un estándar normativo que tiene el mismo peso imperativo, y por ende el mismo carácter obligatorio, que las normas constitucionales. El artículo 1o.

constitucional, en sus tres primeros párrafos, establece una equivalencia normativa entre los contenidos expresos de la propia Constitución y los contenidos de la legislación internacional en materia de derechos humanos aceptada por México:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección (...) Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia. Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad.

Más que un argumento propedéutico, la referencia a los instrumentos de derecho internacional constituyen, en el México de nuestros días, una referencia esencial para comprender los alcances jurídicos, políticos y sociales del derecho a no ser discriminado por razones de creencia religiosa y, sobre todo, a evaluar la creciente brecha entre la estipulación de las normas y las prácticas sociales efectivas. El Estado mexicano está obligado a garantizar la no discriminación en el terreno de las creencias y prácticas religiosas, y esta tarea no está sujeta a decisión o elección de los poderes públicos, y menos aún al arbitrio de los poderes fácticos, sino que es un mandato de obligado cumplimiento para ciudadanos y gobernantes.

Debe recordarse que, como señalamos arriba, la Constitución mexicana estipula, en el artículo 1o.,

párrafo quinto, la prohibición de todas las formas de discriminación, señalándose como una de las formas más destacadas la que se practica por razones religiosas. La denominada cláusula antidiscriminatoria de la Constitución establece el derecho de toda persona a no ser discriminada, y, respecto del tema que nos interesa, a no serlo a propósito de sus creencias y prácticas religiosas.

En el mismo orden de discurso, también podemos registrar una protección constitucional en México para la libre creencia religiosa y para la libre práctica de los rituales que le están relacionados. En la Constitución, la libertad de conciencia se protege conforme a lo establecido en el artículo 24: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna”.

Esta prescripción es reforzada en el artículo 130: “El principio histórico de la separación del estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley”. En efecto, al derecho humano a la libertad de conciencia como titularidad de toda persona en México se suma, de manera consecuente, la prohibición de oficialización de un credo religioso y la prohibición de que el Estado cancele o desestimule la práctica de una religión. Estas normas establecen una orientación hacia el laicismo del Estado mexicano, entendiendo que el laicismo es un esquema de axiología política que no solo establece la separación normativa y funcional entre el Estado

y las Iglesias, sino que también establece los valores (científicos, democráticos, críticos, racionales y de derechos humanos) que han de guiar las acciones de los sujetos del Estado.

V. EL PROBLEMA DE LA LAICIDAD EN MÉXICO

23

En 2012, el atributo de laicidad fue incluido de manera explícita en el artículo 40 de la Constitución: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental” (CPEUM, 1917).

Esta orientación laica del Estado no es, sin embargo, novedosa, pues desde antes podía establecerse con certidumbre a partir del artículo 3o. constitucional, en el que se señala que: “Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa. El criterio que orientara a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios” (CPEUM, 1917). En efecto, si se entiende que este programa educativo del Estado mexicano se refiere al discurso pedagógico considerado obligatorio para la formación de la ciudadanía a través del proceso educativo, podemos entender que el Estado mexicano, en su discurso constitucional fundacional, establece para sí un modelo de corte ilustrado y orientado por los avances de la ciencia y el pensamiento crítico. Además, la

definición explícita de laicidad podía encontrarse ya en la vigente Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que en su artículo 3o. establece que “El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de la Constitución, Tratados Internacionales ratificados por México y demás legislación aplicable y la tutela de derechos de terceros” (LARCP, 1992). Esta definición explícita fue la que en 2012 se elevó a la figura de texto constitucional.

La definición de laicidad va más allá de la mera aconfesionalidad del Estado. La aconfesionalidad establece la separación formal y funcional entre lo religioso y lo civil en el funcionamiento regular de la sociedad, pero permite que los particulares y las asociaciones influyan en la esfera pública, e incluso en la educación pública, a través de ideas y valores religiosos. En contraste, la laicidad se emplaza en primera instancia en la separación entre el Estado y las Iglesias, pero agrega a esta posición la exigencia de que el Estado se oriente por un sistema axiológico en el que deben predominar los criterios científicos y la lucha sistemática contra las creencias supersticiosas (“fanatismos”, “prejuicios”). En general, los Estados laicos contemplan con recelo las ideas religiosas y procuran apartarlas de sus sistemas educativos o del funcionamiento de las instituciones públicas. En ese sentido, la laicidad del Estado ofrece a los ciudadanos no solo el compromiso de aconfesionalidad del Estado, sino también el de la construcción cultural de una narrativa pública fundada en la tradición ilustrada que valora altamente la ciencia, el progreso huma-

no y el uso crítico de la razón. Respecto de la historia mexicana, Roberto Blancarte ha señalado que

La actual laicidad mexicana se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un “no-intervencionismo”, exclusivamente en el terreno del mercado religioso (no se le puede llamar “neutralidad”, porque el Estado laico defiende valores como la democracia, la pluralidad religiosa, la tolerancia, etc.; por lo tanto no es neutro) y un “jurisdiccionalismo” o búsqueda de vigilancia y control (herencia del Patronato) sobre las Iglesias y los efectos sociales de las manifestaciones religiosas. Esta laicidad (...) se apoya en una más concreta idea de un “principio histórico de separación” entre el Estado y las iglesias, lo que remite inmediatamente a una larga tradición de siglo y medio de regímenes liberales o social-radicales, (Blancarte, 2004, 19).

La laicidad mexicana debe entenderse no solo a partir de las definiciones generales de la teoría política, sino también de los procesos históricos que condujeron a definir al Estado en contraste con las pretensiones de poder de los grupos religiosos en general, y de la Iglesia católica en particular.

Ahora bien, la estructura de los Estados contemporáneos puede entenderse conforme a la manera en que se relacionan de manera legal e institucional con los credos religiosos. Esto quiere decir que contamos, gracias al pensamiento político, con un vocabulario o categorización que nos permite referirnos directamente a las formas estatales conforme a las relaciones establecidas con las religiones. Consideremos el siguiente esquema:¹¹

Integrista	Confusión entre orden civil y orden religioso	Régimen autoritario o totalitario
Confesional	Presencia amplia y extensa de normas e instituciones religiosas en la estructura pública	Régimen autoritario
Semiconfesional	Presencia parcial de normas e instituciones religiosas en la estructura pública	Régimen democrático
Aconfesional	Separación formal y funcional entre el Estado y las Iglesias	Régimen democrático
Laico	Separación formal y funcional entre el Estado y las Iglesias y existencias de un discurso ilustrado del Estado respecto de la vida pública	Régimen democrático
Jacobino	Prohibición estatal de los credos y ritos religiosos	Régimen autoritario o totalitario

Debe quedar claro que este esquema clasificatorio es una herramienta analítica y no un reflejo de experiencias políticas empíricas. Es una suerte de ideal-tipo weberiano, que si bien puede ser incapaz de encontrar formas históricas, de asociación entre lo político y lo religioso que correspondan con pureza a su concepto, se construye con base en diversas experiencias históricas cuya complejidad y diferencias específicas pueden ser mejor entendidas por referencia al marco categorial aquí presentado. Por ejemplo, si se creyera que un Estado laico es aquel en el que no se oficializa una religión, no habría forma de entender las diferencias entre la experiencia francesa y norteamericana en cuanto a la presencia de la religión en la vida pública; por ello se hace necesario distinguir entre aconfesionalidad y laicidad, aunque en los hechos compartan

muchas experiencias y procesos. Gracias al esquema presentado, podemos entender, entonces, que el adjetivo de laico establecido constitucionalmente para el Estado mexicano lo compromete con una axiología política irreductible a axiologías propias de otras experiencias respecto de la libertad de conciencia.

Como puede verse, la definición constitucional del Estado mexicano sitúa a este en el terreno de los Estados laicos. Esto implica que es obligación de las autoridades no solo no oficializar ni desalentar la práctica de credos religiosos, sino impulsar una axiología pública guiada por los criterios científicos y el pensamiento crítico. Sin embargo, con frecuencia la práctica de sus instituciones y, sobre todo, las políticas públicas y las decisiones de muchos de sus gobernantes, lo han acercado a posiciones semiconfesionales, confesionales, e incluso integristas. Es cierto que la definición de la estructura política de un Estado no puede ser derivada de manera mecánica de su definición legal o constitucional, porque existe una amplia brecha entre la prescripción de la norma y la práctica política efectiva, aunque siempre es esencial acudir a esas definiciones constitucionales a efecto de clarificar la orientación de sus procesos de reforma práctica. En el caso de la discriminación por razones de conciencia y religión en México, si la definición de la estructura y prácticas políticas reflejaran directamente la definición constitucional y la legislación vigente, nuestro análisis carecería de objeto, pues el fenómeno de la discriminación por razones de conciencia no sería siquiera posible en un Estado genuinamente laico.

Conforme al esquema planteado, el Estado mexicano debería, por su definición constitucional, satisfacer

la figura del Estado laico de matriz democrática; es decir, estar dotado de una forma fuerte de independencia de la vida pública respecto de los credos religiosos; sin embargo, el peso social de una mayoría religiosa y los comportamientos contrarios al sentido constitucional de muchos sujetos públicos tienden a diluir esta definición y a generar confusiones indeseables entre lo religioso y lo político-público. De este modo, debe señalarse que no es la existencia de un vigoroso pluralismo religioso o la voluntad de los ciudadanos de profesar determinados sistemas de creencias lo que debilita la laicidad del Estado —creerlo así sería propio de la defensa de un Estado jacobino autoritario o totalitario—, sino la conducta confesional o integrista de quienes ocupan los poderes públicos. Como dice el propio Blancarte:

... el punto central en la reivindicación de libertades y derechos debería centrarse sobre todo en el cuestionamiento de la actuación de los representantes populares y funcionarios políticos. Es en ellos en quienes está depositada la voluntad popular y es ésta, en tanto que ciudadanía o pueblo, la fuente de dicha autoridad; las agrupaciones religiosas no son, en ese sentido, un peligro intrínseco para la laicidad. (Blancarte, 2004, 25).

La obligación de laicidad ha sido frecuentemente desatendida en la historia del Estado mexicano de los siglos XX y XXI. En mayor o menor medida, la Iglesia católica ha tenido una presencia pública contraria a sus atribuciones legales, y muchos gobernantes han optado por conducirse, en lo legislativo y en las políticas públicas, como funcionarios de una forma de Estado confesional y no de un Estado laico. La permissividad histórica del Estado mexicano con la ense-

ñanza confesional en el sistema educativo, que solo debiera regirse por los planes y programas de estudios de aplicación general y de orientación laica, es una muestra de estas concesiones a la presencia en la vida pública de la religión mayoritaria que opera *a contrario sensu* de la exigencia constitucional. De manera similar, el avance, durante los últimos años, de legislaciones locales y de reformas constitucionales de ese mismo nivel, que introducen contenidos de moral religiosa en las leyes civiles, muestran la puesta en cuestión de la laicidad y el desarrollo de zonas de integrismo en la geografía del Estado mexicano.

Mención especial merece, por ello, el proceso de introducción, mediante reformas constitucionales locales, de cláusulas denominadas de “defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural” en diversos estados de la República. Entre 2008 y 2011, dieciséis estados introdujeron en sus Constituciones supuestas protecciones a la vida desde “la concepción”, con el propósito político de tender un cerco legal a las posibilidades de expansión de los derechos reproductivos de las mujeres (GIRE, 2011). Este proceso derivó de una estrategia de la jerarquía católica en su relación con los poderes públicos. Esta jerarquía, a partir de 2009, cuando se despenalizó en el Distrito Federal toda forma de interrupción voluntaria del embarazo antes de las doce semanas de gestación, virtió en una prioridad política este tipo de reformas.¹²

VI. RUTAS DE LA DISCRIMINACIÓN POR RAZONES RELIGIOSAS

La discriminación por razones de conciencia y de religión debe ser entendida en dos vertientes fundamentales. Por una parte, como el predominio de un credo religioso mayoritario que, muchas veces con el auxilio de los poderes públicos, limita o persigue el ejercicio de la libre opción religiosa de individuos o grupos que no se avienen a su doctrina. Esta es la situación de las minorías religiosas no católicas que son hostigadas o perseguidas por sus creencias y rituales religiosos. En este caso, se trata de que el predominio de una religión se ejerza sobre otras religiones de manera ilegítima, pues utiliza recursos ilegales para afianzar su ventaja asimétrica (tanto la intimidación directa y la violencia como la fuerza de los poderes públicos). En este caso, sufre discriminación el integrante de un grupo religioso que, contra lo establecido por la Constitución, ve impedido el ejercicio de su derecho a la libre creencia y práctica religiosas debido a la presión o coacción del grupo religioso mayoritario.

Por otra parte, también debe ser entendida como una forma de discriminación religiosa un modelo de dominio que no necesariamente se ejerce a partir de creencias religiosas explícitas. Se trata de la discriminación padecida por grupos sociales completos (mujeres, homosexuales, ciudadanos laicos, etcétera) cuyos integrantes, por razones de moral sexual sostenidas por clérigos y autoridades civiles afines a estos, ven limitados sus derechos fundamentales, sobre todo en las esferas sexual y reproductiva. En este caso, es indiferente si las personas discriminadas sostienen o no una creencia religiosa distinta a la mayorí-

taria. Lo que cuenta en esta situación es que la violación de buena parte de sus derechos humanos proviene de la imposición de una moral religiosa que utiliza las leyes civiles, la acción institucional y las políticas públicas como formas de plasmación de su concepción religiosa.

El primer caso de discriminación por razones de conciencia es un claro ejemplo de discriminación directa, pues está dirigido contra los disidentes religiosos. El segundo caso es una plasmación de la discriminación indirecta, pues sin estar dirigido en concreto contra una persona o contra un grupo determinado, limita los derechos de colectivos humanos completos.

En la actualidad, la mayor amenaza en México para la libre conciencia y para la actuación de los ciudadanos conforme a ella es la pretensión integrista de grupos de clérigos y oficiales políticos de desdibujar la ya débil estructura del Estado laico y avanzar hacia la oficialización (así sea no explícita) de la moral religiosa de un solo grupo. Se trata, como puede notarse, de dos formas distintas de práctica discriminatoria, pero que coinciden en que su fuente es una cultura integrista y antipluralista que contempla al espacio público-político como el terreno natural del adoctrinamiento religioso y a las normas e instituciones públicas como vehículo para la realización de programas religiosos específicos.

Conforme a las evidencias disponibles, en México la discriminación por razones de conciencia y religión es una práctica relativamente frecuente. Desde la aparición de los resultados de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Conapred, Sedesol, 2005), encontramos que más de un 80% de los integrantes de las minorías religiosas cree que en México existe una fuerte discriminación por razones

religiosas. Esta percepción es coherente con el punto de vista de la población en general, que en un porcentaje superior al 50% considera que el pluralismo religioso es una fuente de conflictos y de violencia, pues “entre más religiones existan, tendremos más conflictos entre las sociedades”. Esta misma población es la que en un 36% no permitiría que viviera en su casa una persona de una religión diferente a la suya (Conapred, Sedesol, 2005). Como nos recuerda Miguel Székely: “Más de la mitad [de la población] considera que la discriminación en contra de las minorías religiosas en México no ha disminuido en los últimos cinco años” (Székely, 2007, 8), lo que implica que la discriminación por razones de conciencia y religión no es un residuo histórico, sino una práctica contemporánea y vigente.

Conforme a los más actuales resultados generales de la *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México/ ENADIS 2010*, “tres de cada diez personas que pertenecen a una minoría religiosa consideran que su principal problema es el rechazo y la falta de aceptación; mientras que una proporción similar considera que su principal problema son las burlas y la falta de respeto; solamente el siete por ciento considera que no tiene problemas por su religión” (ENADIS 2010, Resultados generales, p. 64). En cuanto a la tolerancia, los miembros de minorías religiosas consideran que los casos más frecuentes de intolerancia religiosa provienen de su entorno inmediato. Un 11.9% de estas personas juzga que sus vecinos actúan de manera intolerante por razones religiosas, un 6.5% juzga que actúan de esta manera los medios de comunicación, un 5.6% piensa eso de los policías, un 3.8% lo piensa de los gobiernos estatales y un 2.5% del gobierno fe-

deral. Es notorio que la discriminación religiosa es vivida como una relación de cercanía, como una agresión contra los derechos propios que tiene su fuente en la conducta de las personas con las que se hace la vida cotidiana. No obstante, es destacable que los miembros de las minorías religiosas detecten un cierto peligro para su ejercicio de la libre conciencia en la figura de la policía y los gobiernos local y federal. Este último dato de la encuesta es significativo, pues aunque de manera no elaborada ni argumentada, las personas discriminadas por su religión perciben en cierta medida que los poderes públicos son responsables de la situación de desventaja que sufren.

Las encuestas sobre discriminación, por consistir fundamentalmente en estudios demoscópicos sobre percepciones de la realidad de las personas entrevistadas, no hacen visibles los motores profundos de la discriminación, como el prejuicio y el estigma. Tampoco pueden ofrecer, de manera directa, una referencia sobre los patrones culturales que están a la base de las prácticas discriminatorias. Sin embargo, dejan ver que la situación de las minorías religiosas no católicas en México es de desventaja, y que en algunas zonas del país esta desventaja tiende a extremarse. Por ejemplo, la ENADIS 2010 consigna que en los estados de Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit los miembros de minorías religiosas tienen una percepción de riesgo discriminatorio respecto de su entorno vecinal siete veces más alto que el percibido por quienes habitan en el Distrito Federal y el Estado de México, o que en los estados de Baja California y Baja California Sur esta percepción de riesgo discriminatorio multiplica por ocho el riesgo percibido por los habitantes de Campeche, Quintana Roo y Yucatán.

Resulta claro que la distribución regional de la discriminación por conciencia y religión tiene que ver con la fortaleza de la cultura religiosa en los órdenes o imaginarios simbólicos y culturales predominantes en cada zona. En el centro del país, donde destacan estados como Jalisco, Michoacán, San Luis Potosí y Guanajuato, puede detectarse una cultura popular fuertemente marcada por la influencia de la Iglesia católica, mientras que en el sur del país, en estados como Tabasco, Veracruz, Chiapas y Quintana Roo, esta influencia no tiene los mismos alcances. Estas diferencias culturales explican la relajación de la presión discriminatoria por religión en estas últimas regiones. De manera similar, esta conformación cultural de las regiones tiende a reflejarse en las élites políticas que las gobiernan. En general, estas élites no ven con escándalo, y en ocasiones son promotores directos de, los privilegios para la religión mayoritaria y la consecuente desventaja para los credos minoritarios o para los no creyentes.

Una situación de especial gravedad está generada por los conflictos de orden religioso en las comunidades indígenas del país. Buena parte de estos conflictos provienen de los procesos de conversión religiosa de grupos poblacionales que han abandonado el catolicismo para adquirir una filiación protestante (Garma, 1988). En estos casos, la presión sobre los conversos no tiene que ver únicamente con las cuestiones teológicas y rituales sustantivas, sino también con la redefinición o redistribución de las posiciones de poder. Por ello, con frecuencia, los conflictos religiosos en las zonas indígenas expresan conflictos políticos y económicos y, por ende, tienden a alterar el modelo completo de relaciones sociales en zonas deter-

minadas. La ausencia del Estado en estos casos es, si cabe, más grave aún, pues tras las razones o pretextos de carácter religioso y ritual se esconde un proceso de fragmentación de la vida colectiva y se despliega una lucha política que no se rige por criterios legales ni por el respeto a los derechos humanos.¹³ La discriminación religiosa que sufren esas minorías, es decir, las limitaciones para el ejercicio de sus derechos fundamentales por la opción religiosa que han asumido, conduce con frecuencia a actos abiertos de criminalidad que rebasan la esfera discriminatoria, como el asesinato, la expulsión de sus tierras y domicilios, el robo de sus posesiones, la cancelación de sus derechos comunitarios, etcétera.¹⁴ En estos casos, la discriminación es solo un componente de una más amplia y compleja relación de asimetría grupal, y si bien es necesario y deseable enfrentar esos casos con una perspectiva antidiscriminatoria, esto no puede obviar los necesarios programas y criterios de justicia penal retributiva y justicia social distributiva largamente ausentes en estas regiones.

La discriminación por conciencia y por religión es el resultado de un proceso histórico de estigmatización, que señala como inferiores a quienes no se adecuan al modelo de mayoría católica y a sus directrices rituales y morales. La consecuencia es que estas minorías religiosas son vistas como “lo otro”, lo defecuoso y lo prescindible. Desde un “nosotros” que solo da carta de naturalidad a los idénticos —no a los iguales—, se decide que los disidentes religiosos no tienen espacio en la ciudadanía común. De esta manera, la exclusión religiosa se convierte de manera inmediata en exclusión social, económica y política. En el con-

flicto religioso encontramos la matriz de otras formas de dominio y sujeción. Dice Carlos Monsiváis:

Como a los miembros de otras minorías, a los protestantes o evangélicos también se les expulsa de modo múltiple de la Identidad Nacional, el respeto de los vecinos, la solidaridad comunitaria. Todavía hoy no se reconoce su integración al país en lo cultural, lo político y lo social, por eso la intolerancia ejercida en su contra no provoca reacciones de protesta o de solidaridad. Y esto sucede porque la disidencia religiosa suele asimilarse a través del choteo y la ignorancia. Nada ayuda tanto al encierro y a la multiplicación de los *ghettos* del acoso y la asfixia social como el uso propagandístico del término sectas, que en la definición del Episcopado y sus aliados marxistas son la oscuridad de las tinieblas (...) (Monsiváis, 2001: 89-90).

Ahora bien, también tiene que decirse que la existencia equilibrada y pacífica del pluralismo religioso —si se alcanzara—no sería en sí misma una garantía de protección del derecho a no ser discriminado por razones religiosas. Si bien la predominancia o el monopolio de una religión tienden a ser la figura típica de la discriminación en México, lo cierto es que con frecuencia las religiones, no obstante sus diferencias teológicas y rituales, construyen consensos acerca de determinados temas de la agenda pública, sobre todo los relativos a las mujeres y a la moral sexual. Por ejemplo, ha sido muy notorio que respecto de legislaciones recientes, como la de la interrupción legal del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción de menores por parejas del mismo sexo, se ha articulado una posición común entre grupos religiosos que, no obstante, permanecen divididos por otras razones. En estos casos específicos, la libertad de con-

ciencia y religión tiene que ser defendida también en uno de los sentidos que hemos señalado al principio; es decir, como la decisión de no aceptar ningún credo religioso, o bien, como sucede con frecuencia, la decisión de no conducir la vida práctica conforme a la moral de los credos religiosos. Debido a que la libertad de conciencia y religión ampara también el derecho a no creer en cuestiones religiosas y a comportarse en consecuencia, la agenda antidiscriminatoria en México debe protegerse también contra los criterios religiosos denominados “ecuménicos”, cuando estos criterios avalan discriminaciones. Conforme al principio de laicidad del Estado, estos criterios trascendentales o morales compartidos por varios o incluso por todos los credos religiosos tampoco tienen legitimidad para convertirse en normas civiles.

Es muy frecuente que se juzgue que las creencias y valores y religiosos, por ser relevantes para la vida de las personas, deben ser reconocidos como relevantes para la legislación o las instituciones públicas. Ese argumento es insostenible, precisamente porque el pluralismo moral, religioso y filosófico de una sociedad no es reductible a las ideas religiosas de toda la sociedad. El pluralismo religioso y axiológico de una sociedad democrática incluye a los agnósticos, a los ateos y a quienes, siendo creyentes, ejercen una conducta moral guiados por su propia autonomía. Imponer a toda la sociedad un principio religioso solo porque es compartido por la mayoría de las religiones equivale a una forma de tiranía de la mayoría, inaceptable en una democracia constitucional.

VII. LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN, LA NO DISCRIMINACIÓN Y LA PRESENCIA PÚBLICA DE LAS RELIGIONES

En México, tanto el discurso político como el discurso jurídico sobre los daños discriminatorios resultantes de los abusos de la expresión se encuentran en una fase incipiente. Si nos atenemos tanto a los límites constitucionales a la libre expresión —y en particular al límite del daño a los “derechos de terceros”—, así como al modelo de la legislación electoral que permite a los poderes públicos limitar o prohibir las expresiones que atentan contra bienes públicos de primer orden (derechos fundamentales, paz social, orden público), podría exigirse razonablemente que en México se legisle tanto para precisar los límites de los *discursos de odio* como para establecer obligaciones o límites de expresión para quienes utilizan bienes públicos, de propiedad común, en el ejercicio de su propia expresión. Esto implica que si bien una libertad como la de expresión admite siempre una serie de límites razonables, estos podrían ser más estrictos cuando se trata de los poderes, políticos o fácticos, predominantes en la sociedad.

Empero, estas rutas de legislación y control público de la emisión de ideas y opiniones que, en principio, deben garantizar el cumplimiento simultáneo y complementario de los derechos humanos a la libre expresión y a la no discriminación, deben estar sujetas a un escrupuloso debate público y a una revisión cuidadosa y desprejuiciada por parte de los poderes públicos de corte representativo. Uno de los mayores riesgos de esta ruta de acción pública consiste, en

efecto, en que en aras de una protección de los grupos históricamente discriminados, como son algunos grupos religiosos, terminen por establecerse limitaciones desproporcionadas o disolventes de la propia libertad de expresión. No debiera perderse de vista que la libertad de expresión ha conllevado siempre un efecto crítico y corrosivo no solo respecto de los poderes formales, sino también respecto de las costumbres y de los estándares de decencia, civilidad y buen comportamiento, y ha encontrado un terreno de gran fertilidad en las críticas contra las ideas y los poderes eclesiásticos.¹⁵ No es extraño, por ello, que muchas expresiones incomoden o lastimen la sensibilidad de quienes integran grupos religiosos, que, por otra parte, corren el riesgo de ser discriminados. Lo que, no obstante, se tiene que discutir con seriedad es si las expresiones críticas, burlonas y hasta groseras que son producto de la libertad de expresión producen daños significativos en términos de derechos fundamentales para los creyentes de sistemas religiosos.¹⁶ Un criterio político que, aunque enunciado de manera provisional, podría ser adecuado para guiar esta necesaria discusión es el de considerar como particularmente lesiva y, por ende, sujeta a restricciones legales, a la expresión discriminatoria proveniente de los poderes institucionalizados (públicos y privados), mientras que puede juzgarse como propia de la libertad de expresión (y hasta de sus excesos y desvaríos) la expresión de los particulares que no están investidos de un poder relevante. Las relaciones discriminatorias son, primordialmente, relaciones de dominio ilegítimo entre personas y entre grupos, es decir, formas de actualización de la estructura de poder de una sociedad determinada. Las expresiones discriminatorias (y

por ello ilegales e ilegítimas) provenientes de los poderes relevantes público y privado, deberían, en este registro, ser prohibidas para evitar los amplios daños que causan, mientras que las expresiones de contenido discriminatorio de particulares que no poseen tales grados de poder o autoridad tendrían que ser vistas como excesos con los que una sociedad liberal y tolerante tendría que aprender a convivir. Estos últimos casos no tendrían por qué obviar la persecución legal de las difamaciones o daños al honor personal, la calumnia y otro tipo de delitos de expresión y opinión que están en general tipificados en las legislaciones nacionales.

Este mismo criterio prudencial nos debería prevenir contra legislaciones de control de la expresión por razones de protección contra la discriminación a los grupos religiosos, y cuyos efectos son previsiblemente dañinos para la propia libertad de expresión. Deberían por ello ser evitados actos legislativos como los que establecen jurídicamente la difamación grupal o “libelo comunal”; es decir, la conceptualización como daño a derechos sustantivos de la expresión de juicios y argumentos negativos sobre grupos humanos o religiones en general. En estos casos, no debería olvidarse en ningún momento la *idea-fuerza* propia del derecho antidiscriminatorio, que sostiene que aunque el derecho humano a la no discriminación solo se expresa sociológicamente en términos de adscripciones grupales, es una titularidad jurídica de los individuos, y no de los grupos.

Ciertas piezas de legislación y políticas públicas de intención antidiscriminatoria han derivado en formas novedosas de discriminación. Salazar y Gutiérrez (2008: 73-77) analizan el caso de la legislación france-

sa, que, con la pretensión de garantizar la laicidad en la vida pública y la no discriminación de las mujeres, prohibió, bajo el criterio de la eliminación de los símbolos religiosos ostensibles en los espacios públicos, el uso del velo característico de muchas mujeres musulmanas en los espacios y edificios de la educación y en la administración pública. Estos autores interpretan el resultado de estas medidas como una nueva forma de discriminación a las mujeres que voluntariamente habían optado por el uso de la prenda. Aunque podría discutirse la seguridad de los autores acerca del efecto claramente discriminatorio de la medida, lo que podemos destacar de su ejemplo es el acento en los efectos adversos a la libertad que en ocasiones pueden conllevar las leyes y las políticas tendientes a la igualdad de trato.

En efecto, esta prevención no es gratuita. Por ejemplo, en octubre de 2010, el gobierno boliviano de Evo Morales aprobó una ley (la 045) encaminada a combatir el racismo y la discriminación en ese país. Más allá de sus contenidos defendibles, lo destacable de esta pieza legislativa es la autorización a la policía y a los jueces para encarcelar a los periodistas y clausurar los diarios y demás medios de comunicación que difundan opiniones o valores discriminatorios o racistas; por ejemplo, los que atenten contra las tradiciones comunitarias de los grupos indígenas. Este uso del poder coercitivo de la justicia penal para garantizar la igualdad de trato no admite una prueba seria de ponderación constitucional, pues es notable su conflicto con la protección de la libertad de expresión, dado que asigna al Estado la capacidad de interpretar como delictivas formas de expresión que admiten una amplia variedad de lecturas. La idea de utilizar la

fuerza del Estado para imponer un estándar de decencia discursiva o de —para usar un término clásico en este debate—, *corrección política*, debe ser encarada con muchas precauciones, pues sus riesgos sobre los equilibrios de un sistema constitucional son muchos.

En el caso de México, buena parte de estos riesgos de desequilibrio entre derechos fundamentales proviene de una lectura de las prerrogativas concedidas a los pueblos y culturas indígenas como derechos especiales de grupos, con titularidades jurídicas colectivas. Si bien no se puede rechazar de manera absoluta este concepto político-jurídico, e incluso se puede decir que hay espacios de la vida social que requieren de esas titularidades, la conversión del grupo en un sujeto de derecho entraña un riesgo enorme para la libertad de los disidentes internos o los críticos externos de las ideas religiosas del grupo. Solo la falsa creencia en una suerte de *adanismo* de los pueblos indígenas puede llevar a incurrir en la *falacia del consenso*, que adjudica una unanimidad moral, política y cultural en los grupos de estructura tradicional, mientras que por otra parte defiende la diversidad y el pluralismo de valores y formas de vida en las sociedades modernas.¹⁷

Podemos redondear nuestro argumento revisando una última problemática, a saber: la relativa a las obligaciones discursivas de los gobernantes o sujetos públicos en cuanto a la encrucijada del derecho a la no discriminación y la libertad de conciencia. Para hacer más accesible el argumento, acudamos primero a un concepto teórico y luego a un ejemplo de caso para sentar nuestro punto de vista. El filósofo norteamericano John Rawls desarrolló de manera detallada, en uno de sus últimos trabajos, un argumento sobre las

formas razonables de circulación de los argumentos en el foro público (*political forum*), según el cual en una sociedad justa, donde impera la libre expresión, los sujetos del poder (gobernantes, legisladores, candidatos, jueces) no deberían estar autorizados para decir cualquier cosa que contravenga las razones políticas de la justicia y los principios fundamentales de la Constitución (Rawls, 1999). Los sujetos de la vida pública, sobre todo en los emplazamientos y situaciones de carácter público (en edificios públicos, en actos públicos, en el uso de recursos públicos, en el uso de una investidura pública) solo deberían expresarse en términos compatibles con un discurso público; es decir, constitucionalmente fundado y coherente con los criterios de justicia política de una sociedad democrático-constitucional. El resto de miembros de la sociedad pueden expresarse, conforme a sus ideas morales, religiosas o filosóficas propias, con razones no públicas en los distintos ámbitos e instituciones de su vida regular. De este modo, la restricción de expresión apunta a delimitar el tipo de argumentos que un sujeto del poder público puede utilizar en sus actos de habla, que, por definición, tienen un sentido público. Este argumento apunta a justificar las restricciones de expresión en el foro público a los sujetos del poder público (candidatos, gobernantes, jueces constitucionales), pues la idea democrática subyacente es proteger bienes políticos comunes mediante estas restricciones normativas. Así, puede sostenerse que, en el marco de una razón pública democrática, es posible limitar la expresión de lo que va contra los principios de una Constitución democrática.

Podemos agregar a este concepto la idea de que, dada la inevitable visibilidad pública de los sujetos

del poder, es prácticamente imposible establecer una diferencia entre la dimensión no pública y la dimensión pública de la vida de estos personajes, por lo que todos sus actos visibles y accesibles a la ciudadanía deben ser entendidos como actos públicos. En este sentido, sus obligaciones discursivas coinciden con la publicidad de sus actos, por lo que en ningún acto abierto o público pueden reclamar el derecho a una expresión privada, como la que pudiera tener un particular cualquiera.

El ejemplo al que nos referimos proviene de la historia reciente de México. En enero de 2009, en el marco del VI Encuentro Mundial de las Familias, y frente a la jerarquía católica de México y del representante del Estado Vaticano en México, el entonces presidente de la República, Felipe Calderón, tras un panegírico de la familia tradicional de perfil conservador y antipluralista, habló acerca de la educación y de los valores que en esta última deben prevalecer. Señaló que, junto al aprendizaje de la lengua o las ciencias, la educación "... busca, y yo diría fundamentalmente, elevar la formación en valores...". Y cuando, conforme a los criterios de la razón pública, se hubiera esperado que el jefe del Poder Ejecutivo del Estado mexicano hablara de los valores descritos en el artículo 3o. constitucional (que, recordemos, prescribe que "... dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa", y que "El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios"), la lista de valores educativos del presidente tomó otra ruta: "Ante los problemas y las amenazas de nuestro tiempo la respuesta de fondo

es la solidaridad, es la caridad, es el amor sincero, fraternal, verdadero. El compromiso con la familia es el compromiso con estos valores" (Calderón, 2009).

Es notorio que el presidente, al echar de menos en la educación de los estudiantes mexicanos un conjunto de valores que la orientaran, retomó, no el lenguaje de los valores de la Constitución, sino la narrativa de sectores conservadores de la clase media mexicana, que cuando hablan de "educar en valores" se refieren sin más a "enseñanza religiosa". En un hipotético ámbito privado, el presidente podría haber sostenido los valores que juzgara moralmente adecuados, pero en una expresión abierta y pública como gobernante, lo que hizo fue usar su investidura para defender un credo religioso particular.

Desde luego, esta expresión pública de la axiología presidencial está en las antípodas de los valores constitucionales, lo que muestra una disonancia normativa entre las obligaciones discursivas del gobernante y las prácticas concretas de expresión de un gobernante específico. El discurso omitido no era cosa menor, pues debió haber sido el relativo a la forma en que, según la Constitución, han de ser formados axiológicamente todos los ciudadanos. La alta estimación de la ciencia o la lucha contra la ignorancia y los prejuicios no son una oferta de valores entre otras igualmente legítimas como discurso público, sino una guía de acción y, sobre todo, de argumentación para todo funcionario del Estado mexicano, comenzando por el presidente.

Tomemos otro ejemplo del mismo gobernante: en junio de 2009, en su discurso en el Día Internacional de la Lucha contra el Uso Indebido y el Tráfico Ilícito de Drogas el mismo gobernante decidió, en su alocución pública, caracterizar las "cuestiones existenciales más

complejas” que aquejan a la juventud. En su diagnóstico dijo que a “... nuestros jóvenes... les ha tocado vivir una época en que hay cada vez menos razones sólidas de creer [sic]... Una juventud que por sus condiciones sociales, familiares, educativas, por falta de oportunidades, tienen pocos asideros trascendentales, que tienen poco que creer, que no creen en la familia, que no tuvieron; que no creen en la economía o en la escuela, que no creen en Dios, porque no lo conocen” (Calderón, 2009a).

¿Por qué el principal gobernante de un país habla de Dios y encomia un punto de vista religioso? ¿El discurso público del Estado mexicano sostiene que Dios (el Dios de los católicos, por cierto) existe y que nos hace falta conocerlo? ¿Es este el mensaje del jefe de un Estado democrático-constitucional de orientación laica o el de un predicador o un moralista? Estos distanciamientos de un presidente de su obligación constitucional no debieran verse como ejercicio del legítimo derecho de un ciudadano de expresar sus creencias, porque, insistamos, el presidente, en el foro público, no es un ciudadano particular; ni tampoco debieran verse como episodios circunstanciales y discretos que no conforman un perfil político general.

Los efectos discriminatorios de tales actos son claros. Quienes no comparten los valores del gobernante en cuestión no encuentran en el Estado que aquel dirige la certidumbre de la protección de sus derechos y una garantía de tratamiento equitativo. La voz de un presidente, como la de todo oficial público, no puede gozar de la libertad de expresión de un particular, sino que tiene que estar limitada por un discurso público que no admite, como sí lo admite la expresión de los particulares, esos rangos de libertad y arbitrariedad.

VIII. UNA REIVINDICACIÓN DE LA LAICIDAD

Conforme a lo expresado en estas páginas, nos pre-guntamos: ¿cuáles deberían ser los criterios para ga-rantizar en México lo establecido en los artículos 1o., 3o., 24 y 130 de la Constitución a propósito de la no discriminación, la vigencia del Estado laico y el pleno ejercicio de la libertad de conciencia y de religión? Aunque varias ideas se han avanzado en el texto, es pertinente ofrecer una puntualización final.

En México, el problema mayor respecto de la libe-
rad de conciencia y religión no consiste en la ausencia
de normas claras y específicas que tutelen este dere-
cho humano. Existe una abundante legislación inter-
nacional, constitucional y reglamentaria que prioriza
este modelo de protección. El problema, más bien,
tiene que ver con el desacato sistemático y no casti-
gado de numerosos sujetos políticos, que por vía de
la acción institucional y las políticas públicas violan
abiertamente esos imperativos legales. Es grave que,
cuando, por ejemplo, la Suprema Corte de Justicia de
la Nación ha tenido la oportunidad de discutir e in-
tentar revertir la tendencia integrista —presente ya en
la mitad de los estados del país— a convertir princi-
pios de la moral católica en leyes civiles, ha optado
por “no entrar al fondo del asunto” y centrarse en la
discusión de las atribuciones y soberanía de los esta-
dos para llevar a cabo estas reformas legislativas. Ello
ha implicado, por ejemplo, que ahora mismo el país
experimente un proceso de fragmentación jurídica,
conforme al cual algunos actos que en una zona del
país son libres y legítimos, en otra se conviertan direc-
tamente en delitos. Desde luego, la responsabilidad

directa de estos contenidos legislativos no es de la Corte, pero la renuencia de esta a discutir el sentido y el contenido discriminatorio de estas decisiones integristas ha dejado el campo abierto para continuar con el debilitamiento práctico de la laicidad del Estado.

De todos modos, no sería irrelevante, sino positivo y productivo, que el Congreso de la Unión, una vez establecido de manera explícita el carácter laico del Estado mexicano, generara una discusión de alcance público para precisar los alcances del atributo de laicidad del Estado. Algo similar debería hacer, desde luego, la Suprema Corte de Justicia. Ambos poderes pueden convertirse en ejemplos de razón pública, que animarían una mejor percepción de los ciudadanos acerca de los contenidos e implicaciones de la laicidad. Una definición de este tipo se convertiría en un nuevo emplazamiento político para animar la discusión pública sobre los riesgos del integrismo y sobre la necesidad de revertir el proceso de desmontaje de la estructura laica del Estado mexicano.

Un terreno que exige atención especial es el educativo. En efecto, la recuperación y la creación de amplios espacios educativos por parte de congregaciones religiosas y la *normalización* de estas conductas han generado la impresión de que la educación religiosa ha tomado carta de naturalidad en el sistema educativo. Un debate y una crítica públicos de esta tendencia es imprescindible si se quiere evitar no solo este adoctrinamiento ilegítimo (el legítimo está concedido a las familias y a los establecimientos religiosos), sino también la fragmentación de los propios currículos escolares, que en un Estado de vocación republicana deberían ser comunes a todos los educandos. En este contexto, el Estado debe recuperar —o, dicho con

más propiedad, debe empezar a construir— su capacidad para ofrecer una narrativa ciudadana, basada en valores ilustrados, como contenido sustantivo del proceso educativo. Si lo que los estudiantes reciben del Estado en materia axiológica es el amor a la patria, pero al mismo tiempo identifican a esta con discursos no públicos (morales o religiosos), el proceso educativo, además de sus conocidas deficiencias en otros aspectos, será impotente para construir sujetos autónomos para la vida pública.

Lo anterior no implica que la educación del Estado deba impartirse como si las religiones no existieran o fueran un elemento irrelevante de la vida de las personas. Esa creencia es propia del jacobinismo antide-mocrático. Una pieza faltante en el sistema educativo mexicano es el estudio y la comprensión de los fe-nómenos religiosos y su amplia influencia en todos los procesos sociales. La educación debe habilitar a los estudiantes para comprender los contornos, la histo-ria y los dilemas de la experiencia plural y conflic-tiva de las religiones. Educar sobre las religiones no implica, desde luego, educar en una religión, y me-nos adoctrinar o practicar rituales religiosos. Con una sana comprensión ciudadana de la importancia y el sentido histórico de las religiones, el necesario valor de la tolerancia encontrará un terreno más propicio para desarrollarse.

Un terreno específico que exige una atención siste-mática de los poderes públicos es el de la vigilancia y protección del “derecho de salida” de los fieles de los credos religiosos. Si los procesos de conversión religiosa no encuentran un contexto de protección le-gal efectiva, seguirán siendo fuente de vulnerabilidad para las minorías religiosas y para los individuos di-

sidentes. En este sentido, la justicia penal retributiva, en sus niveles federal y local, así como la acción de las instituciones administrativas, como el Conapred o la Secretaría de Gobernación, deben intervenir para desactivar las presiones discriminatorias contra los disidentes religiosos, así como para evitar los crímenes que derivan de esta discriminación.

De manera significativa, el derecho a la libre conciencia y religión no requiere de medidas de compensación o formas de acción afirmativa garantizadas por el Estado. Solo exige paridad de trato y justa igualdad de oportunidades para el ejercicio o abstención de la vida religiosa. No toca al Estado privilegiar a ningún credo, así fuera para compensar la desventaja y la discriminación sufridas en el pasado. La desastrosa experiencia del Estado español en esta materia, que en vez de suprimir la presencia de la Iglesia católica en la educación pública o de anular sus privilegios fiscales, ha optado por dar privilegios compensatorios a otras religiones, muestra lo fácil que es para un Estado democrático equivocarse cuando se pretende garantizar la libertad de conciencia y de religión. Los privilegios políticos a un credo no se combaten dando privilegios a otros credos o aliento institucional a las minorías religiosas, sino eliminando todo privilegio y toda forma de trato ventajoso a las Iglesias. En este contexto, debemos afirmar que el derecho antidiscriminatorio en materia religiosa no es compatible con el reconocimiento público, en el sentido de derechos, prerrogativas, y privilegios, para las Iglesias y las congregaciones religiosas.

Esto no significa una depreciación de lo religioso, sino solo su instalación específica en el ámbito de lo no público, a efecto de que no se convierta, bajo

cualquiera de sus formas, en un riesgo para la autonomía moral y religiosa de los individuos. En realidad, esta es la mejor manera democrática de valorar positivamente el hecho religioso en una sociedad marcada por un pluralismo inerradicable. En efecto, el pluralismo religioso es favorecido y estimulado cuando el Estado permanece imparcial frente a las ideas religiosas y cuando logra no ser capturado por los poderes religiosos fácticos. Si a partir de esta autonomía el Estado construye el discurso cívico propio de una nación de ciudadanos, habrá logrado dar contenido a su definición formal de laicidad.

NOTAS

* Profesor-Investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

¹ Para la justificación de la equivalencia del enunciado *igualdad de trato y no discriminación*, puede verse Rodríguez Zepeda: 2011 y 2011a.

² Véanse la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, Conapred-Sedesol, 2005 y la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México ENADIS 2010, Conapred.

³ En la medida de lo posible, utilizo el concepto de “libertad de conciencia” como referente del derecho de toda persona a decidir sobre cuestiones religiosas y de la obligación del Estado no solo de no interferir en el ámbito de esta decisión, sino también de no favorecer ninguna doctrina o institución religiosa. Eludo, por ello, el concepto de “libertad religiosa”, que en los últimos tiempos ha sido usado por la jerarquía católica para promover, entre otras cosas, el supuesto derecho de los niños a que reciban instrucción religiosa en las escuelas públicas. Por ejemplo, el papa Benedicto XVI sostiene lo siguiente respecto de la *libertad religiosa*: “... un papel (...) esencial para el desarrollo de la persona corresponde a las instituciones educativas. Ellas son las primeras instancias que colaboran con la familia, y para desempeñar adecuadamente esta tarea propia sus objetivos han de coincidir con los de la realidad familiar. Es necesario realizar políticas de formación que hagan accesible a todos la educación escolar y que, además de promover el desarrollo cognitivo de la persona, se haga cargo del crecimiento armonioso de la personalidad, incluyendo su apertura al Trascendente. La Iglesia católica se ha mostrado siempre particularmente activa en el área de las instituciones escolares y académicas, cumpliendo una apreciable labor al lado de las instituciones estatales. Deseo por tanto que esta contribución sea reconocida y valorada también por las legislaciones nacionales” (Benedicto XVI, 2012).

⁴ Dice Pérez Portilla: “En suma, la igualdad jurídica no será otra cosa que la idéntica titularidad y garantía de los mismos derechos fundamentales independientemente del hecho, e incluso precisamente por el hecho, de que los titulares son entre sí diferentes (...) todas las personas son de hecho diferentes unas de otras por razones de sexo, raza, lengua, religión, opiniones políticas y condiciones personales y sociales, entre otras” (Pérez Portilla, 2005: 15).

⁵ Hannah Arendt acuñó el enunciado “el derecho a tener derechos” en relación con los apátridas y los refugiados. En su caso, pensaba la filósofa judeo-alemana emigrada a los Estados Unidos de América, ningún derecho es posible porque carecen de un lugar donde vivir y de un Estado que los proteja. Por ello, el derecho que hace posible el resto de derechos humanos se sustancia en el derecho a un lugar donde vivir y el derecho a la protección dada por un gobierno (Arendt, 1951: 287). La interpretación que aquí hacemos del “derecho a tener derechos” va más allá, pues se refiere a la identificación del derecho humano a la no discriminación con un derecho llave que hace posible el acceso de toda persona al resto de derechos humanos.

⁶ Esta definición, aunque agrega variantes, repite el concepto de discriminación que ofrecí en *Un marco teórico para la discriminación* (Rodríguez Zepeda, 2006: 26).

⁷ El argumento clásico de John Stuart Mill así lo defiende: “La libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida, según nuestro propio carácter para obrar como queramos (...) sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada” (Mill [1859] 1984, 68-9).

⁸ El propio Mill, en efecto, le daba contenidos más amplios, aunque la situaba sobre el eje de la creencia religiosa: “... la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas” (Mill [1859] 1984, 68).

⁹ El argumento de John Locke, padre de la moderna teoría de la tolerancia, es elocuente al respecto, pues habla de “... la mutua tolerancia de los cristianos en sus diferentes profesiones de religión” (Locke, 1685 [1993], 390).

¹⁰ Dice Ariel Kaufman, en su *Dignus inter Pares. Un análisis comparado del derecho antidiscriminatorio*, que puede llamarse “discriminación propia a la discriminación «legalmente tipificada»”. Así: “En la discriminación propia (...) hay una definición precisa de la ley (o en la jurisprudencia) antidiscriminatoria de la clase de discriminación prohibida (...) lo cual como mínimo facilita la tarea de identificar una situación dada como una discriminación y, como objetivo, otorga seguridad jurídica a todos los sujetos involucrados” (Kaufman, 2010: 32-3).

¹¹ Elaboración propia.

¹² Los estados que han modificado su Constitución en esta línea son: Baja California (2008), Chiapas (2010), Colima (2009), Durango (2009), Guanajuato (2009), Jalisco (2009), Morelos (2008), Nayarit (2009), Oaxaca (2009), Puebla (2009), Querétaro (2009), Quintana Roo ((2009), San Luis Potosí (2009), Sonora (2009), Tamaulipas (2010) y Yucatán (2009). Con datos de (GIRE, 2011). La concentración temporal de la mayor parte de estas reformas en 2009 (año de la legislación de la libre interrupción del embarazo en el Distrito Federal) hace plausible la hipótesis del carácter estratégico y concertado de estos cambios y, por si hiciera falta insistir en ello, de su tendencia integrista.

¹³ Como dice Jean Pierre Bastian respecto del caso de Chiapas: “Frente al catolicismo de la costumbre, las sectas ofrecen la ventaja de ser portadoras de una modernidad relativa, sin dejar de seguir ancladas en el imaginario ancestral indígena. Mientras la costumbre mantiene la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos dejan vislumbrar una posible autonomía. Pueden incluso llegar a reforzar la autonomía y las reivindicaciones políticas de ciertos sectores indígenas fundando un nuevo lazo comunitario (...)” (Bastian, 2008: 23).

¹⁴ A la luz de estos casos, debe tenerse presente un criterio básico de la teoría de la no discriminación. No todo fenómeno social nocivo ha de entenderse como una forma de discriminación. Por ello, tratar como un problema solo de discriminación los delitos mencionados empobrece los programas de justicia de un Estado democrático. Se trata de afirmar lo que

Kaufman denomina “principio de especialidad”. Dice Kaufman: “La discriminación ilegal es un acto grave pero no es la única violación posible del ordenamiento jurídico (...) es probable que en aras de la economía procesal, a veces sea conveniente conformarse con condenar a una persona por la violación jurídica en sí y no encarnizarse buscando discriminaciones que no resultan evidentes a simple vista, o que de todos modos no agravarían la condena o indemnización aplicable” (Kaufman, 2010: 144).

¹⁵ Salman Rushdie, el escritor perseguido por el fundamentalismo musulmán debido a su obra *Los versos satánicos*, ha planteado: “¿Qué es la libertad de expresión? Sin la libertad de ofender ésta deja de existir. Sin la libertad de desafiar e incluso de satirizar todas las ortodoxias, incluyendo las ortodoxias religiosas, esta libertad deja de existir” (Rushdie, 1992: 396).

¹⁶ Esta discusión fue formulada en la filosofía política por Bhiku Parekh, el notable filósofo inglés de origen paquistaní, quien desarrolló el concepto de “libelo o difamación comunal”, referido al daño moral y simbólico supuestamente padecido por los creyentes de una religión cuando las creencias o valores que juzgan sagrados y verdaderos son insultados o ridiculizados (Parekh, 2000, 295-344).

¹⁷ El concepto de *falacia del consenso* fue acuñado por el antropólogo Rodrigo Díaz para, precisamente, evidenciar esta visión romántica e irrealista, pero políticamente y jurídicamente riesgosa, respecto de las comunidades tradicionales (Díaz, 2003). Esta falacia es muy frecuente en la izquierda latinoamericana, que ha hecho suya la defensa de las tradiciones comunales de las poblaciones indígenas, comenzando por las religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace and Company.
- BASTIAN, Jean Pierre (2008), "Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas", *Trace: Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, núm. 54, en <http://trace.revues.org/index442.html>
- BENEDICTO XVI, papa (2012), "Discurso al cuerpo diplomático ante la Santa Sede con motivo del Año Nuevo", en <http://www.zenit.org/es/articles/benedicto-xvi-la-libertad-religiosa-es-el-primer-derecho-del-hombre>
- BLANCARTE, Roberto (2004), "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Barcelona, Anthropos, UAM (México) y UNED (España).
- CALDERÓN, Felipe (2009), "Discurso" en el VI Encuentro Mundial de las Familias Congreso Teológico Pastoral, en http://www.vicariadepastoral.org.mx/proyectos/EMF/congreso_teologico/congreso_teologico_04.htm
- _____ (2009A), "Discurso" en el Día Internacional de la Lucha contra el Uso Indebido y el Tráfico Ilícito de Drogas, en <http://www.jornada.unam.mx/2009/06/27/politica/003n1pol>
- CARBONELL, Miguel (2005), *Los derechos fundamentales en México*, México, UNAM-Porrúa-CNDH.
- DÍAZ, Rodrigo (2001), "Anomalías y arrogancias de las identidades colectivas", en LEYVA, Gustavo (coord.),

- Política, identidad y narración*, México, UAM-Co-nacyt-Miguel Ángel Porrúa.
- LOCKE, John ([1685] 1993), *A Letter Concerning Toleration en Political Writings of John Locke*, editado por David Wotton, Londres, Merton Books.
- GARMA, Carlos (1988), “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 18, núm. 15.
- KAUFMAN, Ariel (2010), *Dignus inter Pares. Un análisis comparado del derecho antidiscriminatorio*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- MILL, John Stuart ([1859] 1984), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- MONSIVÁIS, Carlos (2001), “La intolerancia religiosa: «si no compartes mi fe, te parto la madre»”, *Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- PAREKH, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS, John (1999), “The Idea of Public Reason Revisited”, en RAWLS, J. (1999), *The Law of Peoples with The idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (2006), *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2007.
- _____ (2011), *Iguales y diferentes. La discriminación y los retos de la democracia incluyente*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- _____ (2011A), *Democracia, educación y no discriminación*, México, Cal y Arena.

RUSHDIE, Salman (1992), *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, Granta Books & Penguin Books.

SALAZAR, Pedro y GUTIÉRREZ, Rodrigo (2008), *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación*, México, IIJ-UNAM, Conapred.

SZÉKELY, Miguel (2007), "Una nueva imagen en el espejo: percepciones sobre la discriminación en México", *Este País*, núm. 190.

DOCUMENTOS Y LEGISLACIÓN

CONAPRED-SEDESOL (2005), Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, en http://www.conapred.org.mx/redes/userfiles/files/Resultados_Generales_por_Modulo.pdf

CONAPRED (2006), La discriminación en los contenidos de los medios de comunicación en México, Documento de Trabajo.

_____, (2010) Encuesta Nacional sobre Discriminación en México ENADIS 2010.

Constitución Política de la República Mexicana de 1857, en <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conhist/pdf/1857.pdf>

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917), en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>

GIRE (2011), en http://www.gire.org.mx/publica2/ReformasAbortsConstitucion_Marzo14_2011.pdf

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24.pdf>

ONU (1948), Declaración Universal de los Derechos Humanos.

_____ (1976), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

_____ (1981), Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones.

Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad, núm. 18, Laicidad y discriminación, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 13 de mayo de 2013 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Optima* de 9, 11, 13, 14 y 16 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 70 x 95 de 90 kilos para los interiores y cartulina couché de 300 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares (impresión offset).