

Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo

Roberto Blancarte
Coordinador



EL COLEGIO DE MÉXICO

LAICIDAD, RELIGIÓN Y BIOPOLÍTICA
EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

LAICIDAD, RELIGIÓN Y BIOPOLÍTICA
EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Roberto Blancarte
coordinador



EL COLEGIO DE MÉXICO

Primera edición, 2013

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-000-0

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción <i>Roberto J. Blancarte</i>	9
Religiones y política en Europa <i>Roberto Cipriani</i>	19
La importancia de la religión católica en el espacio público: el caso italiano <i>Franco Garelli</i>	41
La condición de laicidad en la Turquía contemporánea: los sunitas y los alevitas en las últimas décadas <i>Fatma Sündal</i>	55
Amplitud y límites de las libertades y la igualdad en el régimen laico canadiense <i>Micheline Milot</i>	85
Las relaciones Estado-Iglesia en el Brasil del siglo XXI <i>Roberto Arriada Lorea</i>	113
Bioética, laicidad y deliberación pública <i>Rodolfo Vázquez</i>	147
La libertad de elegir cómo no vivir <i>Asunción Álvarez del Río</i>	167

Reflexiones sobre la conexión entre la bioética y las libertades en el contexto de la salud <i>Marcia Mocellin Raymundo</i>	191
De Bush a Obama: bioética y teología en Estados Unidos: nuevos retos a la separación entre Iglesia y Estado <i>Frances Kissling</i>	215

INTRODUCCIÓN

DIVERSIDAD Y BIOPOLÍTICA EN UN MUNDO NUEVO

Para aquellos que en nuestra niñez y juventud vivimos la *guerra fría*, es muy interesante observar hacia dónde se dirigen ahora las dos antiguas superpotencias que se disputaron el mundo de la posguerra, lo cual nos permite preguntarnos qué hubiera pasado si en lugar del liberalismo democrático y constitucional occidental hubiera predominado el bloque soviético, o que pasaría si el fundamentalismo religioso imperase en el planeta. Mientras que el Presidente de Estados Unidos, Barack Obama, proclamaba en su segunda toma de posesión una agenda para alcanzar verdaderamente la igualdad, mencionando por primera vez en un discurso inaugural a miembros de la comunidad gay y proclamando la igualdad de derechos para todos, en Rusia, la Duma o Cámara de Diputados aprobó una controvertida medida contra la distribución de “propaganda” gay, la cual castiga a cualquier individuo u organización que de alguna manera haga propaganda (una cuestión que va a costar mucho trabajo definir y delimitar) a favor de la homosexualidad. Detrás de la pretendida ley se encuentran grupos militantes cristianos ortodoxos, cuya dirigencia apoya incondicionalmente el nacionalismo ruso y a los sectores anclados en el poder desde hace más de una década. Amparados en una tradición totalitaria, xenofóbica y conservadora, el Patriarca de Moscú y los dirigentes de la Iglesia ortodoxa son capaces de presionar para que se redacten las leyes más ridículas y vejatorias de los derechos humanos de las minorías.

Contrasta con lo anterior el mencionado discurso de Obama en su segunda toma de posesión, donde señaló la necesidad de continuar en la búsqueda por la igualdad: “Nuestro viaje no está completo —dijo—

hasta que nuestros hermanos y hermanas gay sean tratados como cualquier otro bajo la ley. Porque si realmente fuimos creados iguales, entonces seguramente el amor que comprometemos de uno hacia otro debe ser igualmente igual”. Obama mencionó en una frase algunos lugares que no todo mundo necesariamente pudo reconocer, pero que mostró el compromiso para hacer de Estados Unidos una sociedad más igualitaria y sobre todo más respetuosa de los derechos de todos, comenzando por las minorías.

“Nosotros, el pueblo, declaramos hoy que la más evidente de las verdades —que todos nosotros fuimos creados iguales— es la estrella que nos guía con firmeza, como guió a nuestros antepasados a través de Seneca Falls y Selma y Stonewall”. Obama se refería aquí a tres momentos importantes en la trayectoria de la reivindicación de derechos ciudadanos en Estados Unidos. Seneca Falls es un pueblo en el estado de Nueva York donde, en 1848, el sufragio femenino comenzó a tomar fuerza. Selma es una ciudad de Alabama donde el movimiento en favor de los derechos civiles de los negros fue duramente reprimido, pero donde se consolidó la lucha de Martin Luther King, poniendo las bases para una sociedad más igualitaria. Stonewall se refiere a un bar gay en Manhattan, que fue hostilizado en 1969 por la policía, provocando brotes de violencia callejera y dando así forma a un movimiento en favor de la dignidad y los derechos de todas y todos aquellos que tienen preferencias sexuales diversas a los heterosexuales.

Es claro entonces que el mundo occidental se está volviendo cada vez más respetuoso de los derechos de las minorías sexuales y reivindica la verdadera igualdad, en la pluralidad y la diversidad. De esa manera, el Parlamento británico se apresta a votar una ley que extenderá el matrimonio a las parejas homosexuales, aunque exentará de hacerlo a la Iglesia oficial, la anglicana, que normalmente está obligada a casar a los parroquianos que así lo deseen. Lo mismo sucede en Francia, donde recientemente se aprobó una ley que permite casarse a las parejas del mismo sexo.

Es evidente también que en los Estados autoritarios esos derechos, como los de las mujeres y otras minorías de hecho, siguen siendo negados en la práctica. Es igualmente claro que en muchos de estos Estados, como en Rusia, pero también en la mayoría de los países musulmanes,

las religiones constituyen el principal apoyo en la legitimación de los mismos, así como ofreciendo las justificaciones teológicas de todas las medidas que terminan discriminando y persiguiendo a los diferentes. No es un azar que allí donde la religión puede influir sobre la política pública, termina ofreciendo los elementos para el trato inequitativo y la discriminación. En los países con población mayoritariamente católica es cada vez más evidente que la principal organización que se opone al reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales y a los de las mujeres es la Iglesia católica. No es tampoco casualidad que, en los propios países occidentales, las primeras organizaciones en oponerse al establecimiento de una agenda igualitaria son las eclesiales. Por el contrario, la mayor parte de esos derechos han avanzado en las sociedades que, pueden incluso tener una Iglesia oficial o nacional, pero ésta desarrolla su ministerio bajo un esquema de distinción de esferas y ciertamente bajo la tutela del poder público. De allí que el comportamiento de Obama sea verdaderamente ejemplar: primero fue a la Iglesia, luego juró frente a las biblias de Lincoln y Luther King, para finalmente pronunciar su discurso igualitarista. Lo que dijo fue muy simple: si Dios no discrimina, nosotros tampoco debemos hacerlo.

Es claro que estos avances se enmarcan en el desarrollo de sociedades secularizadas, respetuosas de la libertad religiosa, conscientes de la pluralidad de creencias en las sociedades modernas y de la necesidad de un Estado que garantice la diversidad de opiniones y preferencias políticas, sociales, sexuales, religiosas y culturales. De esa manera, lo que sucedió en otros países occidentales y en México Benito Juárez y los hombres de su generación iniciaron a mediados del siglo XIX, en conjunción con los ideales de libertad y progreso de su tiempo, está convirtiéndose en una realidad en el siglo XXI. Hay mucho por hacer, ciertamente. Pero a poco más de siglo y medio de estas reformas que gestaron la República laica en nuestro país, gracias a ellas podemos vislumbrar en el horizonte un futuro más democrático y con más libertades para todas y todos los ciudadanos mexicanos. Es claro que los retos no son menores, como tampoco lo son las tentaciones autoritarias y los fundamentalismos religiosos. Pero las propias necesidades de una sociedad más plural y diversa generan las condiciones para la consolidación de un Estado que garantice los derechos de cada quien, en

la enorme pluralidad que siempre hemos tenido, pero que hasta muy poco reconocemos.

Este libro pretende ahondar en la intrincada materia que se genera de la relación entre laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo. Se refiere a la situación actual de las libertades en un mundo secularizado, aunque con diversos grados de laicización de la esfera pública, así como múltiples posturas en materias relacionadas con la bioética y la biopolítica.

Roberto Cipriani realiza una contribución acerca de la relación entre religión y política y por lo tanto entre Iglesias y Estados, con un análisis comparado del caso europeo. Presenta lo que se ha llamado un “renacimiento de la religión en el Este europeo”, con un análisis detallado de la situación en los países balcánicos y el papel de las Iglesias ortodoxas. El autor muestra cómo las diversas religiones e Iglesia en Europa “manifiestan actitudes diferenciadas respecto al pluralismo religioso. No deja de señalar tampoco “el problema complejo de la presencia islámica y de su colocación en el interior de la sociedad europea”, con todas sus tradiciones, por lo cual retomando a Bontempi afirmar que “la presencia del Islam en Europa ‘representa un elemento significativo en el crecimiento de una condición reflexiva de las instituciones seculares de Europa’.” Cipriani muestra también el complejo panorama de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas de Europa y concluye que los cuatro bloques de las distintas religiones (católica, ortodoxa, protestante e islámica) “son una base fundamental de Europa”, aunque “pueden constituir también un obstáculo en la vía del proceso de construcción de la identidad nacional”. Sin embargo las diversas experiencias mostrarían que la convivencia es posible y la referencia a la común pertenencia europea “puede constituir un freno al surgimiento de conflictos interétnicos”.

Franco Garelli, por su parte, se refiere a la importancia de la religión católica en el espacio público en el llamado “caso italiano”, donde el catolicismo continúa siendo un referente importante para amplios sectores de la población. El autor señala que no obstante el crecimiento del pluralismo religioso, ello no parece minar la fuerza de la Iglesia católica en la sociedad italiana ni la adhesión de la mayor parte de la población a esa fe. De hecho, el sentimiento católico se estaría enriqueciendo

do con nuevas formas de creencia y formas de adhesión al catolicismo “que manifiestan elementos de sintonía con valores de los grupos religiosos, aunque ello no implique la aceptación automática de la religión eclesiástica”. Aunado a un catolicismo vivido hay otro que podría denominarse catolicismo militante asociativo, minoritario, pero particularmente reacio al proceso de secularización. La mayoría sin embargo “interpreta la referencia religiosa de una manera mucho más flexible y subjetiva”. No obstante, la vocación italiana por cultivar un “catolicismo popular” ha generado una inesperada presencia de la religión católica en la escena pública. Finalmente, Garelli señala que el epicentro de la acción de la Iglesia católica está desplazándose del catolicismo social al catolicismo cultural, con una función más comprometida de renovación de la identidad.

En un contexto geográficamente cercano aunque culturalmente distinto, Fatma Sündal se refiere a la condición de la laicidad en Turquía contemporánea con referencia espacial a la relación entre sunnitas y alevitas. La autora señala la falta de un análisis teórico sobre el proceso de secularización en el mundo musulmán, la necesidad de incorporar la dimensión del poder en las teorías de la religión y la secularización, así como el conocimiento local. Sündal presenta el modelo turco de separación del Estado y la religión, distinto al europeo, donde la historia otomana está caracterizada por una tensión constante entre Shari’a (tradicción legal islámica) y la ley secular. También afirma que en dicho modelo “el Estado parece ser autónomo de la religión, pero la religión no es autónoma del Estado”. Finalmente, la autora muestra las tensiones actuales y compleja relación entre el Islam sunnita, el alevita y el sistema político en Turquía.

Micheline Milot, a partir de la experiencia del régimen laico canadiense, muestra que “existe una tensión constante entre las libertades reivindicadas por ciudadanos que pertenecen a grupos minoritarios y la aceptación social de la diversidad”. La autora se refiere a la amplitud de los derechos de la persona en el contexto de Canadá, a la protección de las religiones minoritarias, a la despenalización del aborto, a los derechos de los homosexuales, a la redefinición del matrimonio para incluir a personas del mismo sexo, al manejo del tema de la homosexualidad en los manuales escolares y a la búsqueda por eliminar la discriminación

indirecta, todo esto mediante un papel central de la Suprema Corte y el sistema de justicia canadiense. Milot se refiere también a los límites de la tolerancia liberal, inherentes al derecho y con relación a la aceptación social. Finalmente la autora se refiere tanto a los trabajos de la Comisión Bouchard-Taylor como al estado, inmutable en muchos sentidos, de la opinión pública en Québec. Todo ello conduce a Milot a la conclusión de la fuerte liga entre el tema de la justicia y el principio laico.

El juez brasileño Roberto Arriada Loera propone a su vez una reflexión sobre la laicidad, particularmente alrededor del debate sobre el matrimonio gay en Brasil. El autor presenta tres momentos históricos normativamente distintos, en la generación de libertades. Procede después a analizar la figura del matrimonio y su secularización en la nación sudamericana, hasta llegar al debate actual sobre la relación conyugal gay. Revisa las posiciones del derecho natural y lo que denomina “la doctrina homofóbica del papa Ratzinger”, para luego contextualizar el caso de la homofobia religiosa en Brasil. Loera finaliza su contribución señalando que en Brasil, pese a que la Constitución afirma la libertad de conciencia y de credo “todavía hay una fuerte influencia religiosa, especialmente católica en las instituciones públicas”, revelándose necesario fortalecer la noción de laicidad.

En la última sección del libro, cuatro textos tratan el tema de la bioética, la religión y el Estado laico. En su contribución sobre bioética, laicidad y deliberación pública, Rodolfo Vázquez constata el reposicionamiento de la religión en el espacio público mexicano, por ejemplo alrededor del tema de la religión en la educación pública, o el de la píldora del día siguiente, o el de la despenalización del aborto en el Distrito Federal. El autor se apoya en distintos autores para alcanzar una definición adecuada de una laicidad que privilegia la argumentación y consentimiento de los individuos en una sociedad democrática representativa, “por encima de la custodia y eventual imposición de verdades reveladas o convicciones metafísicas por parte del Estado, en colusión abierta o solapada con las autoridades eclesiásticas”. Discutiendo a Lafont, Rawls, Dworkin y Habermas acerca del papel de la religión en la deliberación pública, para concluir que si los creyentes se presentan como ciudadanos, participes en la deliberación pública “y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas, entonces deben some-

ter los contenidos de la creencias a un escrutinio racional y razonable”. La premisa que subyace —dice Vázquez— es la que prescribe que es moralmente correcto ejercitar la coerción “sólo con base en consideraciones públicamente aceptables”. De allí la importancia del Estado laico.

En su contribución titulada, “la libertad de elegir cómo no vivir”, Asunción Álvarez del Río, señala que dicha libertad es el complemento de haber elegido como vivir a lo largo de la vida y procede a analizar los elementos que intervienen en el debate sobre la eutanasia. La autora analiza las definiciones de dicho concepto y de otros similares, como el de suicidio medicamente asistido, o el de otras decisiones médicas sobre el final de la vida y la limitación del esfuerzo terapéutico, con o sin solicitud y la voluntad anticipada. Álvarez se refiere luego a los obstáculos para elegir sobre el final de la vida y los argumentos en contra de la eutanasia, antes de pasar al caso de México, donde limitados avances legales han ampliado los derechos de los enfermos terminales y de quienes desean morir con dignidad, aunque por otro lado se siguen constatando retrocesos importantes en otros aspectos del derecho a elegir como morir.

En una línea similar de argumentación, Marcia Mocellin hace una serie de reflexiones sobre la conexión entre la bioética y las libertades en el contexto de la salud. En referencia a las libertades contemporáneas, la autora señala los desafíos relacionados con la salud y la libre manifestación de la conciencia, así como el papel de la bioética. Mocellin traza el desarrollo de esta ciencia, así como su estrecha relación con la laicidad y con las distintas posturas de las diversas confesiones religiosas en materia de salud. Desde esa perspectiva, revisa el tema del aborto y de otros derechos sexuales y reproductivos, como el derecho a la transexualidad o el matrimonio civil entre personas del mismo sexo o la adopción por éstas. La autora también reflexiona sobre las enfermedades olvidadas, como lo son muchas de las tropicales. Finalmente, Mocellin aboga por los derechos de las minorías, así como por el puente entre las ciencias y las humanidades, “esperando que el discurso bioético cada vez sea más laicizado, tomando en cuenta la diversidad de creencias, culturas y filosofías.

Frances Kissling cierra este volumen, con una reflexión acerca de la bioética y la teología en los Estados Unidos de América, en los gobiernos de Bush y Obama. La autora señala que desde la presidencia de

Ronald Reagan la política de separación entre el Estado y las Iglesias ha sufrido muchos cambios, en buena medida por la creciente intervención en política de sectores cristianos fundamentalistas. Sería sin embargo durante la administración de George W. Bush que se materializó la idea de incluir organizaciones y líderes religiosos en el proceso de gobierno, al crear en la Casa Blanca una Oficina para Iniciativas Religiosas y Comunitarias, a la que luego Obama reiteraría su apoyo, incumpliendo algunas de las promesas hechas durante su campaña, en materia de separación Estado-Iglesias. Kissling relata cómo las campañas electorales han modificado la posición del Partido Demócrata, alejándolo de muchas de las posiciones que hasta hace poco había tenido en defensa de la libertad de decidir de las mujeres. Mientras tanto, las organizaciones conservadoras han ganado terreno en muchos temas bioéticos, desde la investigación en células madre hasta el suicidio asistido, “de tal suerte que ahora se encuentran perfectamente posicionadas para determinar los debates, definir el vocabulario y, en última instancia, formular las políticas públicas en materia de bioética”. La autora señala también que el fenómeno de la bioética religiosa conservadora no se limita a los Estados Unidos de América, sino que se extiende a otros lugares del mundo, como Europa o América Latina. Pese a todo, si bien durante el gobierno de Bush la bioética pasó a ser otra arma para impugnar la separación de Iglesia y Estado, a través de medidas recientes, como el haber nombrado una nueva Comisión de Bioética con perspectiva científica, el presidente Obama le ha dado un giro a esta tendencia, devolviéndole la bioética “a sus cimientos seculares”.

Todas estas reflexiones tuvieron lugar, inicialmente, en un coloquio internacional titulado “Las Leyes de Reforma y el Estado Laico en México; Importancia Histórica y Validez Contemporánea”. El coloquio, llevado a cabo en las instalaciones de El Colegio de México, en octubre de 2009, se debió gracias a la iniciativa y al decidido apoyo, tanto del Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, José Narro Robles, como del Presidente de El Colegio de México, Javier Garcíadiego. Les agradezco a ambos su compromiso y respaldo institucional, los cuales hicieron posible también este libro.

Muchas otras personas e instituciones contribuyeron a su feliz término, como el Abogado General de la UNAM, Luis Raúl González Pérez y

el Secretario General de El Colegio de México, Manuel Ordorica. A ellos les agradezco, así como a los muchos trabajadores administrativos que hicieron posible su realización. De la misma manera, estoy en deuda con mis colegas, quienes no sólo viajaron desde lugares cercanos o lejanos para participar en estos debates, sino que entregaron sus textos de manera cumplida y oportuna. Les doy las gracias por haber esperado pacientemente a que este coordinador concluyera el inevitable e indispensable trabajo de edición que una obra de esta ambición requiere. También a mis asistentes, María Fernanda Apipilhuasco y María de la Luz Maldonado, por haberme ayudado en los trabajos de edición de esta obra. Si algún mérito tiene ésta, se debe sin duda al concurso de tantas voluntades, comprometidas no sólo con su trabajo académico o administrativo, sino con un mundo de mayor justicia y libertades.

ROBERTO J. BLANCARTE
El Colegio de México

RELIGIONES Y POLÍTICA EN EUROPA

Roberto Cipriani

PREMISA

Examinar en Europa la relación entre religión y política —y por lo tanto entre Iglesia y estado— comporta un enfoque que llama en causa a más religiones, entendidas en un sentido bastante amplio. De todos modos no se puede hacer referencia a una sola religión, por mayoritaria que fuese ésta en el continente. Ni se puede limitar el examen a un solo país. Tampoco se pueden privilegiar las problemáticas internas a cada nación. Conviene por lo tanto proceder con un espectro amplio de campo, eligiendo como punto de partida los recientes cambios sea en el mundo ex soviético, sea en el área de la ex Yugoslavia.

“Rusia no tiene una ‘religión civil’ que podría funcionar como base de la religión misma en la *res publica*, es decir del espacio público”.¹ Con esta afirmación Alexander Agadjanian libera rápidamente el campo de todo posible malentendido, como por ejemplo de un uso indebido del concepto de “religión pública” propuesto por Casanova.² Y casi haciendo eco a Kokosalakis³ Agadjanian habla del omitido encuentro entre la ortodoxia y la modernidad individuando una *síndrome de modernidad ausente*⁴

¹ A. Agadjanian, “The Search for Privacy and the Return of a Great Narrative: Religion en a Post-Communist Society”, *Social Compass*, 53(2), 2006, p. 179.

² J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

³ N. Kokosalakis, “Aspetti culturali del Cristianesimo orientale ortodosso”, *Religioni e Società*, xi(25), 1996, p. 8.

⁴ A. Agadjanian, *op. cit.*, p. 179.

que llevaría a una distinción entre “espacio secular” y “espacio religioso” y por ende entre público y privado. Nacen así algunas formas contrapuestas de anticlericalismo y antimodernismo.

Sin embargo, la religión se transforma y se convierte de elemento escondido (puesto al margen), en objeto público ya que la privatización y la des-privatización coinciden y se sobreponen.

Vrcan⁵ examina la politicización de la cultura y, por ende, de la religión: estudia el enlace entre nación, cultura y religión⁶ en los países de ex Yugoslavia, distinguiendo entre *borders* y *frontiers*: “la principal característica de los actuales *frontiers* es que son cada vez más volátiles y caracterizados de una ideología que se presenta como una cultura de-ideologizada como nunca antes. Sin embargo éstos son menos “territorializados” que en épocas pasadas. Lo que significa que los *frontiers* se han convertido ahora en un extraño tipo de fronterizos generalmente hostiles o enemigos. Estos extraños o enemigos pueden estar en todas partes y en ningún lugar, ya sea al interno que al externo, ser altamente visibles y apenas distinguibles, como para ser derrotados aquí y ahora o en un futuro lejano —más allá de ser considerados sujetos a la exterminio”.⁷ A la construcción de las fronteras habrían ayudado las mismas Iglesias y religiones, contribuyendo a “politizar” la cultura y a utilizar el patrimonio religioso, marginalizando a los sostenedores de una posición que no marca las diferencias y no crea hostilidad.

Por el otro lado, “en Croacia, el catolicismo ha vivido con la idea de *antemurale Christianitatis*, es decir, con la percepción de haber estado durante siglos bajo la presión de los países del “Este” así como también de la agresiva ortodoxia serbia o de la usurpación del Islam. La ortodoxia en Serbia ha sido a su vez obsesionada por la idea de haber sido colocada en la frontera occidental del entero mundo cristiano oriental... En Bosnia, el Islam estaba convencido que, desde el final del Imperio Otomano en 1878: ‘la entera vida social, política y cultural de los

⁵ S. Vrcan, “A Preliminary Challenge: Borders or Frontiers?”, *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 215-226.

⁶ P. van der Veer y H. Lehmann (eds.), *Nation and Religion. Perspective on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁷ S. Vrcan, *op. cit.*, p. 218.

musulmanes en Bosnia y Herzegovina ha sido marcada por el deseo de sobrevivir en este nuevo contexto”.⁸

Otros hechos prueban, además, que el proceso de politicización de la cultura y de la religión en clave nacionalista ha sido puesto en marcha en casi todo el vasto territorio ex-yugoslavo. En efecto, en Herzegovina el catolicismo ha sido “una religión en una región de frontera” convirtiéndose él mismo en “una religión de frontera”.⁹ De este modo se han reforzado los caracteres eclesio-céntricos, nacionalistas y militantes, es decir, de rechazo hacia lo externo. Por otro lado, en lo que concierne el Islam, los musulmanes de Bosnia y Herzegovina, desarraigados en una parte de su territorio, se han convertido en fuertes dominadores en otras zonas, con todas las consecuencias que esto produce. En efecto, “hoy en día, debido a la drástica politicización de la religión y de ‘religionización’ de la política en todas partes —así como en la radical politicización de la cultura— la re-islamización de Bosnia ha hecho progresos significativos. Esto ha favorecido a la homogenización del Islam bosnio y ha reforzado el sentimiento que Bosnia pertenece al mundo islámico”.¹⁰

ELEMENTOS PARA UN ANÁLISIS COMPARADO DE LAS RELIGIONES EN EUROPA

Desde un punto de vista sociológico de las religiones y de las Iglesias, es oportuno seguir la indicación de Tomka¹¹ que propone considerar la “colocación religiosa” y “el contexto socio-cultural de los distintos tipos de religión”. El aporte de Tomka es pertinente y enfrenta, en clave comparativa, las diversas situaciones del este y del oeste Europeo. Él parte de tres consideraciones: 1] la influencia de la religión en Europa occidental se encuentra en declive; 2] mientras en occidente los jóvenes

⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁹ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹¹ M. Tomka, “Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?”, *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 251-265.

son cada vez menos religiosos, la tendencia en los países del área central y oriental es inversa; 3] en las regiones ex comunistas crece el rol de las Iglesias.

Sin embargo, los datos empíricos no siempre confirman estas tendencias. De todos modos son tres los criterios individualizados para explicar las diferencias entre las dos Europas: el pasado comunista, la modernización limitada y la cultura ortodoxa oriental. Un papel aparte tienen algunos países de la Europa central, más modernizados y modelos para los países del este, aunque más bien marginales respecto a la Europa occidental. Son dos los factores-guías que están en la base de la religión cristiana occidental: el carácter institucional de la Iglesia y la autonomía del individuo. Pero cuando se quiere individualizar lo que es típico de Oriente respecto al Occidente emergen, según Tomka,¹² seis diferencias: 1] un reducido control de la Iglesia y una dominación de los factores locales; 2] una tendencia a homologar contenidos y formas, creencias y símbolos, liturgia y arte; 3] el carácter mayormente colectivo y no individual de la pertenencia religiosa junto a una jerarquía de los roles eclesiales que ve el clero en una posición dominante; 4] una tendencia a considerar la cultura y la religión como un *unicum*; 5] un énfasis formal de la liturgia, que no permite modificaciones, adaptaciones ni tampoco una participación directa de los laicos; 6] una sustancial unidad entre política y religión, entre Estado e Iglesia, es decir, una “sinfonía”.

Como es sabido, en Europa central prevalece la presencia católica, en aquella oriental es más difusa la ortodoxa: en ambas áreas, normativas nuevas regulan las relaciones entre Estado e Iglesia. De todos modos hay que tener presente que los porcentajes significativos de ateísmo caracterizan ya sea la República Checa que la ex Alemania Oriental, y que en Letonia y Estonia las declaraciones relativas a la propia religión son más bien reducidas. Por esta razón los datos públicos del nivel socio-religioso no logran abarcar el entero universo de la población residente. Además, es un hecho la resistencia del catolicismo respecto al comunismo, mientras el protestantismo y la religión ortodoxa han sufrido mayormente las consecuencias del ateísmo de Estado. Sin embar-

¹² *Ibid.*, pp. 259-262.

go la recuperación más marcada la está realizando principalmente la Iglesia Ortodoxa Rusa.¹³

“Tradiciones de fuertes vínculos y cerrados lazos entre el Estado y la Iglesia son la base de la sumisión de ésta y de su disponibilidad a cooperar con el Estado, cualquier forma éste último asuma”.¹⁴ En otras palabras, la Iglesia ortodoxa habría utilizado estrategias oportunas para mantenerse a flote en situaciones no siempre fáciles. Esto ha sido posible debido a la falta de lazos estrechos entre las varias Iglesias ortodoxas nacionales (en Grecia así como en Georgia, en Rusia o en Serbia) por lo que no ha sido necesario realizar una uniformidad de los comportamientos. En efecto, la religión ortodoxa no ha vivido la experiencia centralista del catolicismo sino más bien la fragmentación de las denominaciones protestantes.

En Bulgaria, Bielorrusia, Ucrania y Rusia mucha gente guía sus creencias según modelos típicos de la superstición, recurriendo a talismanes, a formas de comunicación extrasensorial, a prácticas típicas de la New Age. Esto se ubicaría en una espiritualidad genérica, omnicompreensiva que identifica religión, cultura y nación. “Ser ortodoxo y búlgaro, por ejemplo, es casi lo mismo; pero alejarse de la religión entendida como enseñanza moral o como práctica religiosa, es más bien raro”.¹⁵ Esto se verifica en los contextos en donde la religión ortodoxa es mayoritaria. Obviamente el patriarcado de Moscú sigue siendo la sede principal del mundo ortodoxo. Sin embargo, más allá de su reciente recuperación en términos de visibilidad, de su poder y su capacidad de intervención en los asuntos públicos, no se puede olvidar que en el pasado la fuerza de la Iglesia ortodoxa era, sin duda, mayor a la actual y que hoy resulta debilitada también por toda una serie de cismas. Entre los problemas que debe enfrentar se encuentran los siguientes: el nacimiento de Iglesias independientes a nivel nacional; la recuperación de las propiedades eclesiásticas como indemnización por las expropiaciones sufridas después del decreto de Lenin sobre la nacionalización (esto se refiere al conflicto con la Iglesia católica griega por las parroquias católicas ucra-

¹³ I. Borowik, “Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries”, *Social Compass* 53(2), 2006, p. 268.

¹⁴ *Ibid.*, p. 269.

¹⁵ *Ibid.*, p. 270.

nias dadas a la Iglesia ortodoxa); la carencia de personal religioso y una escasa preparación de base; la competencia con el catolicismo, con el protestantismo (ambos acusados de hacer proselitismo en áreas ortodoxas) y con el Islam.

“Con el colapso del comunismo, los países del Este y de la Europa central han comenzado a formar parte del mundo de la creciente diferenciación y de la globalización”.¹⁶ Y aun así el impacto no ha sido idéntico en todas partes. En Rusia y Serbia han tenido los mayores problemas para quitarse de encima el peso del pasado, mientras en otros países la religión ha sido un canal para la reconstrucción de la identidad política, alcanzada sólo en un segundo momento en los países de Europa oriental (Rusia, Bielorrusia y Ucrania). Esta operación parece haber sido más simple en los países de Europa central, especialmente en Polonia, en el área báltica, en Hungría, en la República Checa y en Eslovaquia.

La complejidad aumenta si se mira los detalles de lo que está sucediendo a nivel local: Bielorrusia se orienta hacia Rusia, Ucrania se dirige parcialmente hacia una identidad occidental por un lado y hacia un modelo oriental por el otro. Rusia probablemente está buscando en la ortodoxia la propia base de identidad. En otras partes, en cambio, la ortodoxia es motivo de desacuerdos y diferenciaciones; la intención es subrayar la propia autonomía respecto a Rusia: así sucede en Ucrania (al menos parcialmente), en Moldavia, Letonia y en Lituania.

El uso del antiguo eslavonio como lenguaje común de la ortodoxia, desarrolla la misma función del latín para el catolicismo. De este modo se trata de atenuar la tendencia a desarrollar actitudes autocéfalas (como en Ucrania, en Macedonia y en Bulgaria), como es típico de las Iglesias que recurren a la lengua local para evidenciar la propia diferencia respecto a la Iglesia Ortodoxa rusa. Por su lado la Iglesia Ortodoxa polaca es autocéfala ya desde hace muchos años, desde el 1924 cuando fue declarada así por el Patriarca Ecuménico de Constantinopla.

En definitiva, las diferencias entre las religiones de Europa occidental y de la oriental residen, entre otras cosas, en la presencia o ausencia de un problema de identidad nacional relacionado a la pertenencia religiosa. Las convergencias, en cambio, se dan en el bajo porcentaje de

¹⁶ *Ibid.*, p. 272.

práctica religiosa, la autonomía en las elecciones de actitud y de comportamiento y en una reducida cuota de ateísmo.

LA POLITICIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

Hay quienes hablan de renacimiento de la religión en el Este europeo y de su reforzamiento en clave de papel social, pero con diferencias más bien marcadas entre las diferentes naciones. Es probable que la religión sirva como referencia general en lo que se refiere a las actitudes y los comportamientos, aunque debe enfrentar una situación pluralista en el plano ideológico. Un análisis detallado presenta muchas dificultades metodológicas, especialmente en las situaciones internas a cada país. Generalmente éstas son tan específicas que podrían ser definidas como únicas y no comparables con otras del mismo territorio nacional.¹⁷ Típico es el caso de la Croacia europea y de sus macro-regiones de Dalmacia, Croacia del este, Croacia central, Istria y Primorje. Lo mismo se puede sostener en lo que se refiere a la afiliación religiosa: en la región de Vukovar la presencia ortodoxa llega a 14.1% pero es nula en aquella de Dubrovnik, donde, en cambio, los musulmanes son el 5.1% mientras están completamente ausentes en Vukovar. Esta tendencia entrecruzada de presencias y ausencias es habitual en otras zonas de la ex Yugoslavia, ya sea por razones histórico-culturales, que por motivos político-militares (incluidas las operaciones de “limpieza étnica” forzada). No se deben olvidar los enclaves mixtos que se encuentran en las zonas limítrofes aún sin alejarse de la cultura de origen. Éste es el caso de los croatas de la Herzegovina occidental (y también de los serbios ortodoxos presentes en Croacia, en las regiones de Krajina y Eslavonia, y de los magiares y de los sajones en Rumania, en la región de Transilvania). En general se asistiría a una “etnicización” de la política y a una “politicización” de la etnicidad, es decir a una “politicización” de la religión y a una “religionización” de la política.¹⁸

¹⁷ D. Marinović Jerolimov, S. Zrinščak e I. Borowik (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, 2004.

¹⁸ D. Marinović Jerolimov y S. Zrinščak, “Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia”, *Social Compass*, 53(2), 2006, p. 287.

Las consecuencias son que cada vez más las mismas Iglesias dan un carácter socio-político a sus actividades y a sus intervenciones oficiales. Por ejemplo, en Croacia como en Polonia, en Lituania como en Eslovaquia, la Iglesia católica ha favorecido el nacimiento de un Estado-nación moderno.¹⁹ Todo esto representa un desafío o un recurso para los procesos de integración europea, aunque no es simple hacer previsiones.

Djordjević y Djurović²⁰ habían ya afirmado que “la Europa cristiana con su noble meta de construir la ‘casa europea desde el Atlántico a los Montes Urales’ no puede olvidar el hecho que su espiritualidad está basada también en la herencia cultural ortodoxa”. Más tarde el mismo Djordjević²¹ ha recordado que “la desintegración del ‘impero comunista’ ha liberado las naciones ortodoxas y ahora éstas siguen dos objetivos: en primer lugar retornar las raíces de su civilización y de su cultura; luego comprometerse en el desarrollo de la democracia europea contemporánea. En ambos casos hay mucha desorientación e incomprensión, y las consecuencias son esperadas e inesperadas, a las que Europa occidental no presta mucha atención ni comprensión. El caso de los serbios y de la Iglesia ortodoxa serbia, aun teniendo mucho en común con las otras naciones ortodoxas orientales, es específico en un cierto sentido”. Por lo que existe una ulterior peculiaridad a considerar: su antigua historia que se remonta al sexto siglo después de Cristo y que tuvo en Sava (1174-1236) —luego declarado santo— el fundador de la Iglesia ortodoxa serba autocéfala. Luego de la larga dominación otomana que duró hasta 1878, la independencia de la Iglesia fue reconquistada sólo en 1920. Los conflictos étnico-religiosos vieron enfrentados los ortodoxos serbios contra los musulmanes de Bosnia y los católicos serbios croatizados. Por último no faltan relieves críticos a la mitologización de san Sava y del Kosovo (en particular de la batalla de Kosovo Polje en 1389 donde los serbios, aun vencidos, defendieron la

¹⁹ D. Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 81; D. Marinović Jerolimov, y S. Zrinščak, *op. cit.*, p. 289.

²⁰ D.B. Djordjević y B. Djurović, “Secularisation and Orthodoxy”, *Orthodoxes Forum*, 2, 1993, p. 215.

²¹ D.B. Djordjević, “Il cristianesimo ortodosso serbo e la chiesa ortodossa serba nella seconda e nella terza Jugoslavia”, *Religioni e Società*, xi(25), 1996, p. 29.

cristiandad contra los turcos): sobre estos mitos se basa el nacimiento de la idea de superioridad y de unicidad de la nación serbia.²²

Oportunamente Djordjević²³ aclara: “cada iglesia autocéfala, muy apegada a la historia, tradición y cultura de su pueblo, aun sin violar la ortodoxia, posee ciertas características peculiares. Estas peculiaridades no constituyen una diferencia en el dogma teológico y en el rito, pero sí en las actividades terrenas y cotidianas, históricas, culturales y políticas de la Iglesia. Así, con la debida cautela, podemos hablar de la variante serbia, búlgara, rusa o griega del cristianismo ortodoxo”. Y aun así los serbios tienen algunas características propias: la *Slava*, fiesta única del nombre de pila y del santo de familia y un gran número de monarcas canonizados; lo que testimonia también la “sintonía” entre el Estado y la Iglesia. Por último, hay que relevar, que en 1967, en Macedonia, la Iglesia ortodoxa macedona autocéfala se autoproclamó independiente de aquella serbia.

En Serbia el fenómeno del ateísmo, como parte de la ideología socialista, ha sido acentuado mayormente que en Croacia y Eslovenia, donde las sanciones antirreligiosas no creaban problemas en el lugar de trabajo. La difusión del ateísmo en Serbia se debe también a la acción imponente realizada a nivel educativo. Se había dado “un cierto tipo de shock político y cultural debido al encuentro con la ideología marxista, y con la organización del partido comunista, por parte de ambientes (campesinos, en particular ortodoxos) que no estaban preparados, sobre todo en términos de religión”.²⁴ Por lo tanto el número de los creyentes ha disminuido, la práctica religiosa casi ha desaparecido y la religiosidad ha quedado como una modalidad más bien de ambientes rurales, de mujeres y de ancianos. El proceso de de-secularización ha iniciado en los años noventa del siglo pasado, con el surgimiento de los conflictos étnicos junto al renacimiento ya sea del catolicismo que del Islam en los países yugoslavos. El nacionalismo serbio también contribuyó al despertar religioso. Los conflictos interétnicos tuvieron, además, un carácter religioso: católicos, ortodoxos y musulmanes se encontraron combatiendo unos contra otros.

²² N. Bogomilova, *Religion, Law and Politics in the Balkans at the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century*, Sophia, Iztok-Zapad, 2005, pp. 160-161.

²³ D.B. Djordjević, *op. cit.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

ESTADO Y RELIGIÓN

El 1 de enero de 2007 Bulgaria (junto a Rumania) ha entrado al proceso para formar parte de la Unión Europea. Sin embargo hoy por hoy varios problemas se encuentran aún sin solución, en particular en lo que respecta a “1] homologar la legislación sobre las relaciones Estados-Iglesia con los instrumentos legales internacionales y el modelo legal europeo; 2] crear un contexto social favorable a una adecuada y efectiva implementación de las leyes”.²⁵ Tales cuestiones no están relacionadas sólo al área balcánica de Bulgaria, Serbia y Macedonia sino que incluyen muchos países ya sea dentro que fuera de la Unión Europea. Existen Iglesias de Estado en Finlandia, Grecia y Reino Unido, hay separaciones pero también acuerdos en Alemania, Austria, Italia y España. La única excepción de diferenciación total se da en Francia (pero con situaciones contradictorias a nivel operativo). En la constitución griega y aquella irlandesa se hace referencia a la religión, aquella alemana permite la *Invocatio Dei*, aquella europea evita toda mención. En otras partes se habla de Dios en el preámbulo constitucional (en Polonia y Ucrania), se evoca la tradición religiosa (en la República Checa y en Eslovaquia) o no se menciona para nada, en algunos casos debido a la falta de preámbulo (en Albania, Armenia, Azerbaijani, Letonia y Rumania). Sin embargo Dios no es mencionado en las constituciones de Bielorrusia, Bosnia, Bulgaria, Estonia, Hungría, Lituania, Rusia, Eslovenia, Serbia y Montenegro.

En realidad las diversas opciones tienen que ver también con su condición de centralidad o de marginalidad (eslava, latina, anglosajona o europea). Al mismo tiempo aun hoy se invocan antiguas acciones “evangelizadoras” como aquellas realizadas por los santos Cirilo y Metodio, “apóstoles de los eslavos” en el siglo IX, para legitimar las raíces confesionales del entero territorio continental. En Bulgaria, en tanto, desde hace tiempo han sido abandonadas las mitologías relativas a la elección divina de un pueblo con una misión especial a cumplir.

De esto deriva también la superación de la actitud de rechazo a los demás, ya que se prefiere una solución menos diferenciada, más allá de

²⁵ N. Bogomilova, *op. cit.*, p. 137.

la ortodoxia auténtica, del único lenguaje eslavo, de la amenaza que viene de lo externo o del enemigo a combatir. Es decir, se crean las condiciones para compartir un espíritu europeo más abierto, menos propenso a las hostilidades.

Los acontecimientos del Kosovo, en el conflicto que duró desde 1990 a 1995, demuestran hasta qué punto se puede dar una actitud de contraposición absoluta entre las diversas partes religiosas. Hoy el Kosovo, respecto a la Serbia-Montenegro, goza de una autonomía garantizada por la Organización de las Naciones Unidas, después del desastre que ha golpeado —además que a personas— también a centenares de lugares sagrados de la ortodoxia serbia y del Islam kosovar.

Por otro lado, en Montenegro la tentativa de crear una Iglesia ortodoxa montenegrina no es bien vista por el gobierno serbio, que prefiere ayudar a los católicos y los islámicos y no a los ortodoxos locales, en cuanto reconoce oficialmente sólo a la Iglesia ortodoxa serbia que a su vez no legitima la Iglesia ortodoxa macedona.

En relación a lo que está sucediendo en Serbia y Montenegro, en Bulgaria y en Macedonia,

“las mismas iglesias ortodoxas son dependientes y no autónomas respecto al Estado y a la política, esto es observable: *a*) en su situación de competencia contra las demás religiones —donde algunas de éstas podrían tener una más rica y efectiva experiencia de acción en un contexto democrático y pluralista— y en donde el tipo de ambiente de las iglesias ortodoxas no es favorecido; *b*) en materia de propiedades, financiamiento, educación religiosa, que es difícil realizar cuando la sociedad civil es subdesarrollada; *c*) en lo que concierne a la complicada situación de algunas iglesias respecto a su posición entre las otras iglesias ortodoxas (Macedonia, Montenegro), y en el control de las divisiones y cismas internos (Bulgaria, Macedonia, Montenegro)”.²⁶

En consecuencia, hoy también se puede sostener que “las actitudes y las acciones de las iglesias, han sido, en algunos casos, aquellas de intervenir y otras veces, esperar. En efecto, la función marginal desarrolla-

²⁶ *Ibid.*, p. 241.

da por la Iglesia Ortodoxa Rusa en el pasado contrasta fuertemente con el gran compromiso social adoptado por la Iglesia católica en Polonia. Por último, no hay que olvidar el resurgimiento del exclusivismo étnico bajo los emblemas de la nación y de la religión de origen. Hay quienes sostienen la teoría de una transición del comunismo al nacionalismo.

El contexto sociológico se hace cada vez más complejo cuando se examina la cuestión de las minorías —de los húngaros en Rumania, a los alemanes del Volga, o los curdos, los armenios, y las veintiséis tribus nativas de la Rusia septentrional. En todo esto hay mucho de nuevo y de sorprendente, que toma la forma de un nuevo inicio caracterizado por la experiencia de una transición hacia la democracia y un uso democrático de la libertad, después de haberse acostumbrado al totalitarismo. Esto puede producir resultados en las iglesias y también en el campo ético-religioso²⁷. Sobre todo parece ser válida la previsión según la cual “en un modo o en el otro, las iglesias mantendrán un rol, quizás más de conservación y de tradición que de innovación y cambio”.²⁸

PLURALISMO RELIGIOSO

En tema de pluralismo y respeto religioso, Europa está articulada en situaciones muy distintas entre sí.²⁹ En algunos casos la libertad es muy limitada, en otras es reducida, en algunas naciones está en crecimiento, en otras disminuye. Según Asma Jahangir (que trabaja para la ONU en el ámbito de la libertad religiosa), en Europa también hay limitaciones: como en Holanda a causa del surgimiento de tensiones religiosas, o en Francia por la ley del 2004 (que no permite a las mujeres musulmanas de llevar el *chador* y a los cristianos llevar cruces más grandes de un de-

²⁷ R. Cipriani, “Traditions and Transitions: Reflections on the Problems and Prospects for Religions in Eastern and Central Europe”, en W.H. Swatos, Jr. (ed.), *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*, Westport, Ct-London, Praeger, 1994, p. 2.

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

²⁹ G. Davie y D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996; G. Davie, *Religion in Modern Europe*, Oxford, Blackwell, 2000; F. Bolgiani, F. Margiotta Broglio y R. Mazola (eds.), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Bologna, il Mulino, 2006.

terminado tamaño). En febrero de 2006 Thomas Grimaux ha editado un informe oficial de *Asistencia a la Iglesia que sufre* (asociación pública de matriz Europea), relevando en Europa la siguiente situación en 2005:

<i>País</i>	<i>Libertad religiosa</i>	<i>Propensión a la libertad</i>
Albania*	Muy limitada	+
Bielorrusia		+
Bélgica		—
Bosnia, Herzegovina	Limitada	+
Chipre	No	=
Francia		—
Alemania		=
Italia		=
Kosovo	Muy limitada	—
Polonia		+
Serbia, Montenegro	Limitada	+
España		—
Holanda		—
Turquía	Muy limitada	—
Ucrania		+
Reino Unido		—

* Libertad religiosa abolida en 1967 y reintroducida en 1990.

Más allá de posibles y legítimas dudas sobre el punto de vista ideológico expresado en la tabla aquí presentada, se pueden hacer algunas reflexiones ya sea sobre las áreas en donde hay un predominio musulmán (Albania, Chipre, Kosovo y Turquía) y ortodoxo (Serbia, Montenegro), ya sea en las áreas de predominio católico (Bélgica, Francia y España). Y aún así, independientemente del tipo de religión preponderante, surgen problemas de libertad de expresión y de práctica religiosa con las denominaciones minoritarias.

En Europa las diversas religiones e iglesias manifiestan actitudes diferenciadas respecto al pluralismo religioso. Lo ha puesto en claro una vasta investigación denominada RAMP (Religious and Moral Pluralism —Pluralismo religioso y moral) realizada en varios países Europeos: Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Gran Bretaña, Hungría, Italia, Países Bajos, Noruega, Portugal y Suecia.³⁰ Las conclusiones de la investigación no son unívocas:

³⁰ K. Dobbelaere y O. Riis, “Religious and Moral Pluralism: Theories, Research

“en el modelo que explica el pluralismo como un enriquecimiento cultural... el resultado de la participación en una iglesia es positivo, lo que significa que la gente con un alto nivel de participación en su iglesia también es propenso a valorar el enriquecimiento cultural del pluralismo religioso. En el segundo modelo de pluralismo, entendido como ‘un mosaico privado’, el efecto es negativo, lo que significa que las personas más comprometidas tienden a aceptar aquellas personas que adhieren a las enseñanzas de su propia religión y evitan seleccionar y hacer propios los elementos de las demás religiones. Esta diferencia fundamental explica por qué es importante abstenerse de incluir estos indicadores dentro de una única categoría de pluralismo religioso”.³¹

En definitiva “las iglesias son desafiadas a cambiar sus posiciones. En el pasado, en cuanto instituciones influyentes, pudieron proclamar una verdad que contaba con el consenso de los miembros. En la tardía modernidad, las iglesias se convierten en una estructura opcional a la que se adhiere por lazos afectivos, compartiendo un lenguaje sagrado y rastros de memoria”.³² Esto significa que la fuerza de las iglesias no está garantizada de modo absoluto ya que rigen cada vez más las elecciones personales.

De acuerdo con Bontempi,³³

“aun presente desde hace mucho tiempo en la realidad europea, la individualización de la experiencia religiosa, ha llevado a una transformación de la estructura personal de la creencia. Éste es el desarrollo de un pluralismo religioso —un hecho en la sociedad occidental— interiorizado y vivido, no obstante no siempre sea considerado positivamente, como una parte de la identidad religiosa del creyente particular.

Questions, and Design”, en R.L. Piedmont y D.O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 13, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 159-171.

³¹ J. Billiet, *et al.*, “Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe”, en R.L. Piedmont y D.O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 14, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 156.

³² *Ibid.*, p. 157.

³³ M. Bontempi, “Religious Pluralism and the Public Sphere”, en G. Bettin Lattes y E. Recchi (eds.), *Comparing European Societies*, Bolonia, Monduzzi Editore, 2005, p. 162.

Esta transformación entendida como discontinuidad en las relaciones entre religión y modernidad, es el resultado del modo en que la verdadera estructura de la creencia ha cambiado en la modernidad avanzada para incorporar el pluralismo de las creencias. Comúnmente entendido, el pluralismo religioso significa que una religión pasa a través de un proceso que en sí ha tocado la sociedad moderna en la esfera pública gracias a la democracia. Esto significa que el individuo no sólo tiene la oportunidad de elegir, sino que *está obligado a elegir*. En consecuencia, la identidad religiosa tiene que considerar la existencia de otras identidades religiosas que modifican la estructura de creencia. En este sentido, inclusive las identidades religiosas más conservadoras, determinadas en rechazar este estado de cosas, se consideran *elegidas* y constantemente puestas a la prueba. Son los jóvenes quienes resienten mayormente tales dinámicas secularizadoras, haciendo registrar un calo del sentido de pertenencia religiosa, de la práctica ritual y de la dependencia espiritual. Y aún así, el abandono de una religión organizada se presenta como un factor que favorece no el declino de la religión sino su adaptación y recomposición por parte del individuo”.³⁴

Los cambios en acto no favorecen el mantenimiento de soluciones anteriores, en particular en las relaciones entre Estado e iglesia, que están sujetas

“a una fuerte presión para el cambio. Este ímpetu proviene de abajo: con la difusión de identidades religiosas nuevas, grupos y organizaciones como el budismo, o la presencia de nuevas iglesias protestantes y las diferentes comunidades islámicas. Hay también presiones, que vienen de lo externo, a partir de los efectos de la integración europea que requiere una re-negociación de las tradicionales relaciones entre la Iglesia y el Estado”.³⁵

Los Estados eligen con cuales religiones mantener relaciones privilegiadas, cooperar, poner las bases para un soporte socio-político de

³⁴ *Ibid.*, p. 164.

³⁵ *Ibid.*, p. 166.

legitimación desde abajo. Además “las iglesias son actores importantes en varios campos donde la Comisión Europea y el Parlamento Europeo actúan también”.³⁶ A pesar que la tentativa de hacer mención a las raíces cristianas en la constitución europea haya fallado, queda en ésta una serie de contenidos que invocan directamente la vida de los ciudadanos europeos, su cultura y sus expresiones religiosas. Además porque en realidad “la elaboración de una legislación europea sobre la religión no puede ser el resultado de la combinación de las varias legislaciones nacionales ya que las diferencias entre los Estados son muy grandes. Aún así, es posible detectar un común *fundamentum* (fundamento) que se encuentra en los principios de secularización de los modernos constitucionalismos que garantizan la protección del derecho a la libertad religiosa”.³⁷

En 1971, la Iglesia católica ha creado el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas y en 1980 ha constituido la Comisión de los Episcopados de la Unión Europea. Las otras iglesias, aun antes, habían dado vida a una Conferencia de las Iglesias Europeas reuniendo más de un centenar de denominaciones. Evitando toda forma de competición, el 22 de abril de 2001 el conjunto de todas las iglesias ha estipulado la *Charta Oecumenica Europea*. Es más, “en la ley de la Unión Europea, la libertad religiosa ha sido explícitamente protegida por ser un canal de libertad hacia lo individual”.³⁸

Las iglesias de hecho contribuyen a la vida civil y colaboran en medida significativa a la construcción de la identidad europea a pesar de que “el carácter local de la ortodoxia está profundamente legado a la realidad nacional y, en algunos casos, a las propias instituciones estatales”.³⁹ Sin embargo, el carácter intercultural e interreligioso de muchas sociedades y naciones europeas favorece el desarrollo de acuerdos y colaboraciones y promueve procesos de integración.

Existe además el problema complejo de la presencia islámica y de su colocación en el interior de la sociedad europea, también debido a sus varias “almas”, como aquella sunnita, aquella chiíta y aquella waabi-

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibid.*, p. 168.

³⁸ *Ibid.*, p. 171.

³⁹ *Ibid.*, p. 173.

ta, el sufismo del Medio Oriente y el hanefismo de la Turquía. Por ende, la presencia del Islam en Europa “representa un elemento significativo en el crecimiento de una condición reflexiva de las instituciones seculares de Europa”.⁴⁰

Por otra parte, algunas naciones europeas están haciendo lo posible para cambiar la legislación vigente y adecuarla a la nueva realidad europea: es lo que ha hecho Portugal, como nota Helena Vilaça:⁴¹

“los cambios en el ámbito del sistema político como el final de las dictaduras en los países ibéricos, el elevado flujo inmigratorio de poblaciones de religión islámica hacia Europa central o la reciente integración en la Unión Europea de los países del este, constituyen factores que en algún momento comportarán una revisión del estatuto de la religión en las constituciones nacionales o la reformulación de las legislaciones de culto, fenómeno que en Portugal se traduce en la nueva Ley de la Libertad Religiosa”.

Puede ser útil verificar el porcentaje de pluralismo religioso a través de la presencia de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas en Europa. El cuadro es articulado y no homogéneo:

<i>País</i>	<i>Enseñanza de la religión</i>
Austria	Católica, islámica u otra
Bélgica	Católica, hebraica, islámica o ética no religiosa
Bulgaria	Ortodoxa o islámica
Croacia	Católica
República Checa	Católica (a acordar)
Dinamarca	Luterana; historia de las religiones en las escuelas secundarias
Finlandia	Luterana o ética
Francia	Día libre en las escuelas primarias para asistir a la educación religiosa en una iglesia de propia elección; católica en Alsace y Moselle (sigue →)

⁴⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁴¹ H. Vilaça, *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Pluralismo Religioso em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento, 2006, p. 57.

<i>País</i>	<i>Enseñanza de la religión</i>
Alemania	Católica, protestante, islámica u otra
Grecia	Ortodoxa
Italia	Católica, hebraica u otra
Polonia	Católica u otra
Portugal	Católica u otra
Rumania	Ortodoxa u otra
Rusia	Ortodoxa cultural u otra
Serbia, Montenegro, Kosovo	Ortodoxa u otra
Eslovaquia	Católica
España	Católica, otra, historia de la religión o islámica fuera del horario de la escuela
Suecia	Enseñanza no confesional
Holanda	Protestante, católica, otra o liberal
Reino Unido	Inter-confesional (religión multi-fe)

Una acción oportuna ha sido aquella de Bulgaria que ya en el año escolástico de 1997-1998 ha introducido en las escuelas la enseñanza opcional de la religión, ya sea cristiana que islámica, debido a que las relaciones entre cristianos y musulmanes no presentan situaciones particularmente conflictivas. El fundamentalismo no parece tener mucho peso, los jóvenes son abiertos a las culturas y religiones diversas de la propia; aunque quizás algún prejuicio queda en lo que respecta a los *Gypsies*.⁴² Estos últimos generalmente eligen seguir la religión dominante en el lugar en donde se encuentran y por esto no es casual que entre ellos existan ortodoxos, musulmanes, católicos, hebreos y también protestantes.

Ratificaciones sobre el reducido fundamentalismo de los jóvenes vienen de otros estudios sobre Malta.⁴³ Aunque en Francia⁴⁴ el fundamen-

⁴² N. Bogomilova, *op. cit.*, p. 236.

⁴³ A.M. Abela, "Fundamentalist Religious Values of Young People en Malta: A Western European Perspective", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995.

⁴⁴ K. Talin, "Young People and Religious Fundamentalism en France", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995, pp. 63-80.

talismo ejercita alguna atracción, especialmente en la Renovación Carismática, en el Opus Dei, en algunas formas de integrismo, en algún grupo protestante, entre los hebreos, así como entre los musulmanes. En Alemania⁴⁵ las posiciones fundamentalistas entre los jóvenes son variadas; esto debido a problemas de búsqueda de una afiliación social y/o de una pertenencia gratificante. Por último, existe el caso de la Turquía⁴⁶ donde los jóvenes definidos “*Young Turks*” (Jóvenes turcos) no parecen ser propensos al fundamentalismo en cuanto no son agentes del Islam político.

CONCLUSIÓN

Los cuatro bloques de las distintas religiones (católica, ortodoxa, protestante e islámica) son una base fundamental de Europa. Es más, son verdaderas piedras angulares colocadas en los cuatro cuadrantes del territorio europeo: el punto de convergencia podría ser justamente Bruselas, donde las presencias de las cuatro religiones más numerosas son bien evidentes, junto a aquella hebraica que es pluri-milenaria en Europa.

Sin embargo la historia y la sociología enseñan que tales bloques pueden constituir también un obstáculo en la vía del proceso de construcción de la identidad continental. Es verdad también que diversas experiencias muestran que la convivencia es posible y que la referencia a la común pertenencia europea puede constituir un freno al surgimiento de conflictos interétnicos. Por ejemplo, el ingreso de Rumania en la Unión Europea podría reducir el contraste entre poblaciones sedentarias sobre el territorio europeo y de poblaciones nómadas como aquella de los gitanos.

A pesar de las resistencias y las perplejidades (hay que considerar también los problemas surgidos debido a la existencia del euro como moneda única), existe una buena parte de adhesión a la idea de una Europa como territorio social común. La idea surgió en los países que

⁴⁵ K. Whal, “German Youth and Religious and Political Fundamentalism: The Situation in the Nineties”, en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995, pp. 81-94.

⁴⁶ N. Çelebi, “Are ‘Young Turks’ Turning to Fundamentalism?”, en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995, pp. 95-100.

tenían una base católica y protestante pero luego la propuesta ha integrado, en un primer momento, áreas de cultura ortodoxa y luego de cultura islámica (Turquía desde hace tiempo está solicitando poder entrar a formar parte de Europa).

En realidad lo que sucede en una pequeña región del continente llega a interesar todos, si bien la toma de conciencia de las interconexiones en curso no sean siempre adecuadas a la realidad misma: nos preocupa mayormente cuando un evento bélico tiene lugar a poca distancia de la propia residencia o en un lugar previsto para las propias vacaciones o cuando comporta los costos de una intervención militar del propio país aunque sea sólo por motivos de paz e intermediación.

La relación de las diversas religiones con la realidad de Europa es de hecho ineludible. Los nexos existen y a veces son complejos, pero tienen de todos modos un peso y ejercitan su influencia. Comprender el alcance, conocer las dinámicas y evaluar las consecuencias no es una tarea fácil. También la recolección de datos informativos está llena de insidias, malentendidos, reticencias, deformaciones, censuras ideológicas, dificultades metodológicas y cronológicas y por ende comparativas. Vale la pena consultar diversas fuentes, intentar inferencias, colmar las lagunas cognitivas, con el objetivo de ofrecer un cuadro lo más actualizado posible, amplio y sobre todo confiable, aún en los límites que implica un enfoque internacional tan complejo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abela, A.M., "Fundamentalist Religious Values of Young People en Malta: A Western European Perspective", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995, pp. 43-62.
- Agadjanian, A., "The Search for Privacy and the Return of a Great Narrative: Religion en a Post-Communist Society", *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 169-184.
- Billiet, J. *et al.*, "Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe", en R.L. Piedmont y D.O. Moberg (eds.), *Research en the Social Scientific Study of Religion*, vol. 14, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 129-159.

- Bogomilova, N., *Religion, Law and Politics in the Balkans at the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century*, Sophia, Iztok-Zapad, 2005.
- Bolgiani, F., F. Margiotta Broglio y R. Mazola (eds.), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Bolonia, il Mulino, 2006.
- Bontempi, M., "Religious Pluralism and the Public Sphere", en G. Bettin Lattes y E. Recchi (eds.), *Comparing European Societies*, Bolonia, Monduzzi Editore, 2005, pp. 155-186.
- Borowik, I., "Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism en Post-Soviet Countries", *Social Compass* 53(2), 2006, pp. 267-278.
- Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Çelebi, N., "Are 'Young Turks' Turning to Fundamentalism?", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995, pp. 95-100.
- Cipriani, R., "Traditions and Transitions: Reflections on the Problems and Prospects for Religions en Eastern and Central Europe", en W.H. Swatos, Jr. (ed.), *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*, Ct-London, Westport, Praeger, 1994, pp. 1-16.
- Davie, G., *Religion in Modern Europe*, Oxford, Blackwell, 2000.
- , *Europe: The Exceptional Case*, Londres, Darton, Longman Todd, 2002.
- , y D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, 1996.
- Djordjević, D.B., "Il cristianesimo ortodosso serbo e la chiesa ortodossa serba nella seconda e nella terza Jugoslavia", *Religioni e Società*, xi(25), 1996, pp. 28-42.
- , y B. Djurović, "Secularisation and Orthodoxy", *Orthodoxes Forum*, 2, 1993, pp. 215-220.
- Dobbelaere, K., y O. Riis, "Religious and Moral Pluralism: Theories, Research Questions, and Design", en R.L. Piedmont y D.O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 13, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 159-171.
- Kokosalakis, N., "Aspetti culturali del Cristianesimo orientale ortodosso", *Religioni e Società*, xi(25), 1996, pp. 5-27.
- Marinović Jerolimov, D., y S. Zrinščak, "Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia", *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 279-290.
- , Zrinščak, S., e I. Borowik (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, 2004.
- Martin, D., *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005.

- Talin, K., "Young People and Religious Fundamentalism en France", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995, pp. 63-80.
- Tomka, M., "Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?", *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 251-265.
- Veer, P. van der, y H. Lehmann (eds.), *Nation and Religion. Perspective on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Vilaça, H., *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Pluralismo Religioso em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento, 2006.
- Vrcan, S., "A Preliminary Challenge: Borders or Frontiers?", *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 215-226.
- Whal, K., "German Youth and Religious and Political Fundamentalism: The Situation en the Nineties", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, FrancoAngeli, 1995, pp. 81-94.

LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA EN EL ESPACIO PÚBLICO: EL CASO ITALIANO

Franco Garelli

1. Desde hace algunos años, el catolicismo italiano ha mostrado una vitalidad sorprendente, no sólo a los ojos del mundo laico, sino también de diversos hombres de iglesia y expertos en fenómenos religiosos. Esta novedad rebasa las fronteras nacionales y ha despertado el interés de observadores e intelectuales extranjeros, quienes se preguntan las razones de esto que, incluso en el ámbito religioso, es ahora conocido como “*el caso italiano*”. Esta situación resulta aún más singular porque se manifiesta en la era del pluralismo, en la que los sistemas simbólicos y la oferta religiosa se multiplican y en la que varias esferas sociales se han emancipado de la influencia de las religiones tradicionales.¹

Estas tendencias, que ocurren tanto en Italia como en los otros países industrializados avanzados, no impiden sin embargo que el catolicismo siga representando un referente importante para amplios sectores de la población y que la Iglesia católica recupere el plano frontal de la escena pública. La situación religiosa italiana y el dinamismo de los grupos e instituciones católicas aparecen como un fenómeno social destacado, como aquel que más llama la atención y suscita preguntas y debates entre la sociedad. A este respecto, basta con echar una mirada a lo que ocurre en la sociedad para percibir el vínculo tan estrecho que existe hoy en día entre el catolicismo y la vida de la nación.

¹ Estos temas fueron abordados en F. Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bolonia, Il Mulino, 2006; y en el ensayo, del mismo autor, “Introduction: The church and Catholicism in contemporary Italy”, *Journal of Modern Italian Studies*, 12(1), 2007, pp. 2-7.

2. Por el lado de “*la religiosidad*”, la filiación al catolicismo por la mayoría de los italianos parece resistir la prueba del tiempo y de la modernidad avanzada. Desde hace mucho tiempo, la identidad católica representa una constante nacional, en un país en el que la historia y la cultura política están demasiado impregnadas de fe y de tradición para poder empujarlas a los márgenes de la vida social.

Es muy cierto que el pluralismo de cultos registra un crecimiento constante incluso en Italia, en una sociedad que vive un flujo continuo de presencias extranjeras y que está cada vez más abierta a las más diversas influencias culturales. El pluralismo religioso se extiende por el país mediante el aumento de minorías religiosas y por la fuerza de su reivindicación de que se reconozcan debidamente sus derechos en la vida pública. En los últimos años, el cuadro de las “otras” fes religiosas en relación con el catolicismo ha cambiado profundamente; algunas religiones aparecen más dinámicas y capaces de movilización, mientras que otras mantienen su posición, sin un crecimiento notable, aunque gozan de cierto reconocimiento público, que supera por mucho su peso demográfico. En el primer caso podemos sin duda mencionar al Islam, al cristianismo ortodoxo y, aunque con menor importancia, al budismo. En el segundo tipo pueden incluirse varias minorías religiosas históricas: los judíos, los testigos de Jehová, las iglesias evangélicas, etc. Otros grupos, numéricamente pequeños pero dinámicos (en su mayoría de cultura y tradición orientales), completan el panorama religioso exterior a la Iglesia católica.

No obstante, el crecimiento de la oferta en el campo religioso y la presencia dinámica de cultos de tradición y cultura diversas no parecen minar ni la fuerza de la Iglesia católica en la sociedad italiana ni la adhesión de la mayor parte de la población a la fe de sus ancestros. Está produciéndose en Italia —tal vez— la situación prevista por los expertos en economías religiosas, según los cuales ciertas religiones pueden sacar provecho de una situación de libre mercado de cultos y de un marcado pluralismo religioso.² La acción en una situación de fuerte competencia puede incitar a las religiones a organizarse mejor y a con-

² Véase R. Stark y R. Finke, *Acts of Faith*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 2000.

feccionar mejor sus “productos”; también puede conducir a los fieles a seleccionar las “ofertas” religiosas que mejor respondan a sus “necesidades” simbólicas, de relación, de socialización y de espiritualidad. Es una teoría controvertida, pero que en todo caso contiene perspectivas de análisis interesantes, incluso en lo que concierne al caso italiano.

En Italia, ni la Iglesia ni la religión católica parecen estar padeciendo en absoluto por el crecimiento del pluralismo religioso, sino que, por el contrario, al parecer están extrayendo una fuerza renovada de la presencia de diversas fes y culturas en el país. En una sociedad cada vez más abierta en el plano cultural y religioso surgen constantemente nuevos motivos para reevaluar la fe y la tradición, en virtud de que la afirmación de las identidades de los otros exigen la propia y de que el exceso de pluralismo puede producir una falta de valores sustanciales, de referentes fundacionales, con lo que se expone a la vida colectiva y al vínculo social a la precariedad y a la contingencia. En la sociedad de la incertidumbre, muchos individuos podrían redescubrir la fe católica para recobrar un sentimiento común que les brinde orientación, cohesión social y que sea tranquilizador.

Así, el sentimiento católico se enriquece con nuevas formas de creencia, que en su mayoría eran antes desconocidas. En relación con otros contextos nacionales, en Italia se registran con menos frecuencia actitudes de “fe sin credo religioso” (expresión de una búsqueda espiritual autónoma, que no apela —incluso por razones de crítica— a un determinado grupo religioso o a una iglesia), siendo en cambio más frecuentes las actitudes de adhesión al catolicismo sin una práctica religiosa perceptible.

Se trata de aquellos que se declaran católicos por tradición, más que por una convicción personal, al reevaluar la religión predominante en el país, y por razones culturales y simbólicas (en tanto expresión de nuestra historia y nuestra memoria), más que por razones específicamente espirituales. O bien, son aquellos que se identifican con una “religión de valores”, de los cuales los grupos religiosos y la propia Iglesia católica pueden presentarse como sus representantes, para poner límites al proceso de secularización de las conciencias, para contrarrestar la crisis de referentes éticos y para reafirmar los valores a los cuales no se puede renunciar. Se trata de formas de adhesión al “catoli-

cismo” que manifiestan elementos de sintonía con los valores de los grupos religiosos, aunque ello no implique la aceptación automática de la religión eclesiástica.³

3. Junto a esas nuevas creencias religiosas, persisten sentimientos católicos consolidados. Por ejemplo, este año en Roma cerca de 60 mil personas participaron en la procesión del “Corpus Domini”, lo que confirma una vez más la expansión de la devoción religiosa, que parecía destinada a retraerse de manera irremediable en la época de la modernidad avanzada. El pueblo de fieles llena cada año los numerosos santuarios diseminados por el territorio nacional, que regularmente entre cinco y seis millones de peregrinos invaden en San Giovanni Rotondo, Asís, Padua, Loreto. La presencia pública de la religión popular al parecer va actualmente en aumento, gracias a la atención que le ha puesto la institución religiosa y al hecho de que hoy los grupos sociales definidos tienden a manifestar sus convicciones.

Al lado de ese catolicismo vivido y para la mayoría impermeable al cambio, existe otro que llama la atención de los medios. Se trata del sentimiento religioso que se encuentra en la base del voluntariado religioso que impulsa a muchas personas —sobre todo jóvenes— no sólo a trabajar a favor de la inclusión social de los excluidos, sino también a manifestarse públicamente por la paz, el medio ambiente, el consumo sustentable y a elegir estilos de vida congruentes.

Pero no sólo existen los grupos de participación social, sino también aquellos que subrayan primordialmente la identidad religiosa, al redescubrir en la militancia asociativa ese sentido de diferenciación que los creyentes encuentran en su forma específica de vivir.

Ese catolicismo militante asociativo (en el que participa más de 10% de la población) es particularmente reacio al proceso de secularización y se propone como intérprete de una sensibilidad religiosa específica. En torno a ese sector socio-religioso existe otro compuesto por una importante capa de la población que participa a menudo en los ritos religiosos y representa a ese pueblo de fieles practicantes que está muy cerca de la Iglesia y se expone a la influencia de la religión eclesiástica.

³ E. Garelli, “Religious Pluralism in Italy”, *Annual Review of Italian Sociology*, 1, 2007, pp. 81-98.

Incluso en Italia la práctica religiosa es ya un fenómeno minoritario, aunque se mantiene a un nivel más elevado que en los otros grandes países europeos, de cultura católica o protestante. Incluso entre nosotros la participación en los ritos asume un carácter cada vez más voluntario y precisamente por este motivo parece caracterizar de una manera más “comunitaria” a la presencia de ese sector de la población en la Iglesia. Existen también otros grupos católicos que están en busca de experiencias religiosas que los lleven más allá de los medios católicos de base, para acercarse a ciertas comunidades religiosas (como los nuevos monasterios). Además del catolicismo minoritario (más comprometido con la vida religiosa y más practicante), existe también un catolicismo de tipo mayoritario, que comparten amplios sectores de la población y que interpreta la referencia religiosa de una manera mucho más flexible y subjetiva. Se trata de una adhesión religiosa ligada al individualismo de las creencias, que frecuenta los medios religiosos sobre todo en ocasión de los ritos de paso y que tiende a personalizar el credo religioso según sus ritmos y sus exigencias.

Desde varios puntos de vista, entonces, el sentimiento católico muestra una persistencia notable en nuestro país, sobre todo si se compara la situación religiosa italiana con la de los otros grandes países europeos.

4. Lo que hemos visto hasta ahora se confirma con los datos que presentan las investigaciones que se han conducido en Italia relativas a la religiosidad. Nos referimos aquí, sobre todo, a la más reciente y grande investigación, realizada en 2007, con una amplia muestra de población adulta (más de tres mil individuos) de entre 18 y 74 años.⁴

Podemos resumir de la siguiente manera los elementos más interesantes de la misma:

a) *La adhesión al catolicismo* sigue siendo muy elevada entre los italianos, aunque el número de quienes se identifican con otros cultos religiosos ha ido aumentando en el curso de los años. Sin embargo, los adeptos

⁴ La investigación fue patrocinada por Apsor (Asociación Piamontesa de Sociología de las Religiones) y realizada por el Instituto de Investigación Eurisko de Milán, en 2007. Se encuentra en prensa. Para evaluar mejor las diferencias recientes se pueden comparar esos datos con la investigación nacional realizada a mediados de la década de 1980 y publicada en el volumen AA.VV., *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995.

tos a la religión predominante manifiestan rasgos muy distintos, pues el fenómeno del pluralismo también ha incidido de manera importante en el campo religioso católico. Existen formas distintas de articular la identidad católica; entre las más importantes se encuentran los “católicos por tradición y cultura” (31%) y quienes se dicen “creyentes convencidos pero no siempre activos” (29%), mientras que el tipo de los “creyentes activos y convencidos” (21% de la población) y los “sin religión” (9%) representan minorías considerables. Esta tipología de religiosidad parece la más adecuada para identificar mejor las actitudes religiosas y éticas de la población.

b) La adhesión masiva al catolicismo no impide a muchos italianos que manifiesten una *actitud* muy flexible e incluso *crítica con respecto a la Iglesia* y sus posturas oficiales; no obstante, esta autonomía de juicio por parte de los católicos no es causa de una ruptura de relaciones con la Iglesia, pues prevalece una actitud de tolerancia y selectividad.

c) *En lo que respecta a las creencias religiosas*, se observa en Italia un crecimiento muy limitado de individuos que rechacen la idea de la existencia de Dios o pongan en duda las creencias fundamentales de la tradición católica. En cambio, con el correr de los años se ha presenciado la difusión de una fe marcada por la duda, en detrimento de la fe caracterizada por la certeza. En todo caso, para una parte considerable de los italianos la religión responde aún a la demanda de sentido de la existencia, representa todavía un recurso para enfrentar los dilemas de la experiencia humana; además, las imágenes positivas de Dios son compartidas en mucho mayor medida que las negativas. Por último, se observa una difusión más importante de las creencias cristianas más generales (divinidad del Cristo, la convicción de que las Escrituras fueron reveladas, etc.), con respecto a aquellas que requieren una implicación mayor (inmortalidad del alma, los *novissimi*).

d) *Los datos relativos a la experiencia religiosa* indican la propagación del sentimiento religioso en Italia. En relación con el pasado reciente, la parte de la población que piensa que Dios protege su vida está creciendo, lo mismo que aquella que está convencida de haber recibido una gracia. En general, es mayor el número de italianos que declara tener hoy en día una vida espiritual más intensa que en el pasado, en comparación con quienes están menos interesados. Por tanto, las condiciones

de vida actuales parecen favorecer la búsqueda o, cuando menos, la necesidad de sentirse protegido por la religión.

e) Como ya se mencionó, las cifras relativas a la *práctica religiosa* (oración y ritos) son más elevadas que en otros países europeos (de cultura tanto católica como protestante), aun cuando en ese nivel se observa una disminución en el curso de los años del número de practicantes regulares y un incremento de los no practicantes. Entre esos dos extremos, la zona de la práctica intermitente aparece estable en el tiempo. Todas las investigaciones indican que los polos opuestos son expresión de distintas subculturas y modelos de socialización; la primera es la subcultura católica, mientras que la segunda es aquella que minimiza las referencias religiosas. Por último, aunque el fenómeno sigue siendo consistente, al parecer en las prácticas de la religiosidad popular participa un número un poco menor de personas.

f) Para la mayoría de los italianos la *vivencia religiosa* es rica en cambios y situaciones alternas, que conciernen a la tendencia de la fe a lo largo de las biografías de los individuos y las relaciones con las instituciones religiosas a las que pertenecen.

g) *La actitud hacia la Iglesia católica* es muy ambivalente. La mayoría de los italianos piensan que es posible ser buen católico sin seguir las indicaciones de la Iglesia en el terreno de la ética. Además, una parte importante niega el papel mediador que reivindica la Iglesia. Poco menos de la mitad de la población no acepta las normas que parecen discriminar las relaciones internas en la Iglesia. Sin embargo, dos terceras partes de los italianos invitan a la Iglesia a que mantenga sus principios, aunque vaya en contracorriente con la cultura mayoritaria, al reconocer el papel normativo de la Iglesia, al tiempo que reivindican su propia autonomía de juicio y de comportamiento.

h) *En el ámbito ético*, está aumentando la población que se aleja de las indicaciones y normas eclesiales, manifestando actitudes cada vez más libertarias. Esto se ve más claramente en lo que concierne a los temas del divorcio, la homosexualidad, la masturbación, la contracepción, etc. En cambio, el tema del aborto suscita actitudes más reflexivas.

i) Las tendencias de religiosidad que se han presentado cambian si analizamos las orientaciones y comportamientos de la población a todo

lo largo de las principales variables socioeconómicas, como el género, la edad, la zona geográfica de residencia, etc. Es éste un indicativo más de la “pluralidad” de la Italia católica, en donde aparece, por ejemplo, una tasa de religiosidad más importante y una proximidad mayor a la enseñanzas de la Iglesia católica por parte de las mujeres, los ancianos y las personas que viven en el sur del país, mientras que se observa un nivel de identificación religiosa menos importante entre los jóvenes, los hombres y quienes habitan las regiones del país que son más dinámicas y ricas.

5. En nuestra opinión, las tasas de religiosidad relativamente altas que se registran en Italia están ligadas a una presencia de la Iglesia que está muy atenta al sentimiento religioso de la población. Es un rasgo específico del modelo italiano de catolicismo, típico de la estrategia de una iglesia que siempre ha procurado cultivar un catolicismo de pueblo, evitando privilegiar posturas religiosas elitistas y presentando propuestas religiosas que respondan a las necesidades y condiciones de un público variado. De esta forma, el modelo eclesial italiano aglutina sensibilidades religiosas muy distintas, devociones populares y formas de religiosidad más esenciales y modernas, católicos comprometidos y católicos por tradición y cultura, fieles practicantes y creyentes ocasionales, grupos que expresan una fe exclusiva y sujetos en búsqueda religiosa.

Lo que impulsa a la Iglesia italiana en esta dirección es el interés de que el sentimiento católico se propague ampliamente entre la población, aunque se exprese de formas diversas, a veces ambivalentes y contradictorias. El catolicismo es uno de los aspectos que caracterizan de fondo a la nación, lo que la singulariza en el panorama de los países industrializados avanzados. Esta idea estuvo en la base de la importante inversión —incluso simbólica— que hizo la Iglesia italiana durante el pontificado de Juan Pablo II, al considerarla la expresión de un modelo religioso que (aunque debía ser revitalizado) podría desempeñar un papel protagónico en el panorama católico internacional.

En su visión sobre la relación Iglesia-mundo, el papa Wojtyła siempre pensó que las “iglesias nacionales” (que pueden contar con un presencia ramificada y una religiosidad muy expandida) eran el sujeto religioso más apto para contrarrestar el proceso de secularización y hacer

frente a los desafíos de la modernidad avanzada, con la idea de que otras formas de presencia cristiana no podrían aportar a la expansión de creyentes en la sociedad o bien los confinarían a los márgenes de la cultura y la historia. Para evitar esos escenarios (hacia los cuales parecen dirigirse varios países de Europa del norte) Juan Pablo II se comprometió de lleno con la revalorización de las dos únicas iglesias nacionales caracterizadas por una fuerte base popular y todavía bastante presentes en el viejo continente: la polaca y la italiana, expresión de dos naciones que el Papa nunca dudó en reconocer (no sólo por razones afectivas, sino también culturales y religiosas) como sus dos patrias, una de origen y otra de adopción. Eran los dos modelos de Iglesia que Karol Wojtyła utilizaba para despertar la conciencia de los cristianos de Europa y del mundo entero.

Esta visión de la política eclesiástica reafirmó, entonces, a la Iglesia italiana en su vocación de cultivar en el país un catolicismo popular. La imagen de iglesia nacional ilustra muy bien la forma en la que la religión de iglesia opera en Italia. Bien enraizada en la sociedad, la Iglesia trabaja para hacer llegar a toda la gente su propuesta religiosa, sintonizándose con los idiomas y las expectativas más diversas. La oferta religiosa suele transmitirse por medio de las obras de la religión y la capacidad de los medios eclesiásticos para responder a las necesidades sociales y a los sentidos manifestados por la población. El sentimiento religioso está en gran medida ligado al catolicismo social que ha marcado muy profundamente al país, capaz de atraer a las personas hacia perspectivas y reflexiones más amplias; además, está ligado a una Iglesia muy presente en el territorio nacional, cuyas fuerzas y estructuras constituyen una parte integral del medio social y trabajan, en distintos niveles, por el bien común.

Desde un punto de vista estadístico, resulta evidente que la Iglesia católica en Italia puede apoyarse sobre un sistema organizacional y sobre un conjunto de recursos humanos que parecen no tener igual ni en el panorama europeo ni en el mundial. Quizá por la proximidad del Vaticano o por la vitalidad católica del país, la Iglesia en Italia (pese a los lamentos rituales en relación con la escasez de sacerdotes y su envejecimiento) presenta una gran densidad de clero y de figuras religiosas, de diócesis y de parroquias, de institutos de formación y de asistencia,

de grupos y asociaciones eclesíásticas, etc., que indudablemente son más favorables que aquellas que se encuentran en otras partes de Europa e incluso en países de tradición católica.⁵

Son realidades y recursos muy infiltrados en las redes de relaciones sociales ordinarias que animan a la sociedad civil y, debido a ello, representan también un punto de entrada, humano y social, para la experiencia y la propuesta religiosa.

Así, desde varios puntos de vista, emerge el modelo religioso característico de Italia, el cual conserva su esencia aun en una presencia extensa y dinámica de la Iglesia.

6. No obstante, por encima de la importancia del número de asiduos al catolicismo, la Italia religiosa contemporánea se singulariza por una notable y, desde ciertos ángulos, inesperada presencia de la religión católica en la escena pública. A este respecto, los signos son inequívocos y muestran una Iglesia y un catolicismo muy dinámicos, que se mueven en varias direcciones de la sociedad, en una era social y política muy favorable a la acción de las instituciones y de los grupos religiosos.

En los últimos años, la agenda nacional se ha colmado de grandes acontecimientos religiosos, expresión de una fe que tiende cada vez más a manifestarse en las calles y a ofrecer a las masas motivos de evocación y compromiso. En todas las grandes manifestaciones y conmemoraciones religiosas que apoya el Vaticano (animado, en otros tiempos, por el carisma arrollador del papa Wojtyła y por la presencia reflexiva y atenta del papa Ratzinger) la Iglesia italiana aportó una contribución decisiva tanto en el plano organizacional como en el de la participación popular, como pudimos observar, por ejemplo, durante el Jubileo del año 2000 y de las celebraciones de las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ); de igual forma, se movilizó con motivo de la canonización de algunos santos nacionales (como el Padre Pío), de los congresos eucarísticos, de algunos momentos sociales y litúrgicos específicos, y de la revalorización de los movimientos eclesíásticos.

Los *happening* de la fe entran también en la estrategia de comunicación de las grandes asociaciones católicas nacionales, que cada año or-

⁵ Véase F. Garelli, *La chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2007.

ganizan fastuosos eventos y reuniones para celebrar su identidad religiosa y sensibilizar a la opinión pública sobre los temas con los que están comprometidos. Sin embargo, la acción pública de esas organizaciones no se limita a los grandes acontecimientos, sino que también se involucran en los asuntos coyunturales, como la recepción de inmigrantes, la recuperación de los excluidos, la promoción de la paz en las zonas de conflicto, la ayuda a los países del Tercer Mundo, etc. Desde un punto de vista estadístico, la tasa de afiliación católica no ha aumentado en los últimos 30 o 40 años, pero tampoco se ha reducido, aunque se manifiesta en realidades muy diversas. Ya no existe un modelo de afiliación hegemónico (como lo era, en el pasado, la Acción Católica), pero sí hay muchas realidades que gozan de un gran reconocimiento dentro y fuera de la Iglesia. Lo que sí ha cambiado, en cambio, es que esos grupos y movimientos desempeñan ahora un papel protagónico en la escena pública, al representar en su sector de actividades referentes éticos y sociales obligados. Con respecto a diversos asuntos que se encuentran hoy en el centro del debate público (la familia, la bioética, los límites de la ciencia, el propósito de desarrollo económico, la libertad religiosa, la laicidad del Estado, los derechos de las minorías, la inseguridad pública, las identidades de las naciones, los equilibrios planetarios, etc.) se alza fuerte y poderosa la voz de la Iglesia, persuadida de que cuenta con muchos recursos (de conocimiento, éticos, de buenas prácticas) para emplear a favor del bien común.⁶ La Iglesia y los grupos católicos se insertan así en el debate cultural inducido por la modernidad avanzada, el cual requiere de una redefinición de los temas coyunturales, de las reglas del juego y de los criterios de coexistencia en sectores cruciales de la vida pública, y la contribución de aquéllos surge no sólo de la capacidad de interpretación —respecto de los temas que están en el ojo del debate—, de la sensibilidad de un amplio sector de la población, sino también de la habilidad para crear una notable movilización pública a favor de sus posturas.

Por último, la religión reivindica un papel activo en la definición de la situación y la elaboración de las reglas de la vida colectiva, en una

⁶ Véase al respecto J.-L. Pouthier, “Catholiques d’Italie”, *Etudes*, marzo de 2008, p. 314, Italia.

sociedad que ha perdido las certezas de su pasado y debe encontrar nuevos equilibrios y puntos de referencia. Con respecto a esos temas, el mundo laico a menudo parece seguir a la Iglesia en sus posturas, en contra de la costumbre del pasado.

7. Como es evidente, un sector del mundo laico está muy desconcertado ante ese nuevo papel protagónico del catolicismo y su reacción es acusar a la Iglesia de actuar como grupo de cabildeo en la sociedad, de perseguir intereses partidistas, de no respetar la libertad religiosa y las diversas sensibilidades que son propias de una sociedad pluralista, de identificar sin razón a Italia con el catolicismo. Algunos observadores critican la condición privilegiada de la Iglesia frente a ciertas fuerzas políticas, en una época que debería estar caracterizada por la laicidad del Estado y de las instituciones públicas, mientras que otros no comprenden la razón por la cual la Iglesia acepta la ayuda de fuerzas sociales y políticas que al parecer le brindan su atención por motivos tácticos, si bien no comparten realmente sus valores.

Sin embargo, el debate en torno a esos aspectos es muy intenso en el país, por lo que a las críticas hacia la Iglesia responden otras posturas, incluso de origen laico, que presentan una interpretación distinta de la situación. Así, se subraya la función innovadora que la Iglesia está teniendo en una época en la que se observa una falta de referentes y una evidente crisis ética. En varios sectores, la Iglesia italiana ha emprendido una guerra de valores mediante la cual intenta contrarrestar la secularización de las conciencias (el declive de un horizonte trascendente) y la hegemonía de las instancias culturales impregnadas de subjetivismo ético y de relativismo. Ése parece ser actualmente el objetivo prioritario de la Iglesia italiana, lo que la lleva cada vez más a reafirmar su presencia en la escena pública.

Podemos encontrar la piedra angular de esta nueva estrategia en el reconocimiento por parte de la Iglesia de que vive en una sociedad pluralista en la que, por una parte, ella misma se ve como parte de la sociedad y, por la otra, se atribuye el deber de recordar a Italia su identidad y sus valores cristianos que representan —siempre según la Iglesia— la cultura profunda de la nación. Es el hecho de descubrirse inmersa en un contexto pluralista (cultural antes que religioso, en el cual se reafirman instancias opuesta a la visión cristiana de la sociedad) lo

que impulsa a la Iglesia a construir y manifestar una conciencia partidista, a utilizarla como palanca para despertar las conciencias y para evitar desviaciones culturales que puedan desnaturalizar la identidad de la nación.⁷

En el curso de la última década, la Iglesia católica parece haber modificado profundamente su presencia en la sociedad, que en el pasado estaba orientada más bien a la misión religiosa y a dar testimonio de la misma mediante obras de caridad. Sin duda, ese compromiso aún existe, pero ahora va acompañado de la exigencia de hacer frente a las amenazas más graves a los valores cristianos de la sociedad. La propuesta religiosa puede ser tergiversada por muy diversos actores, si no se comprende la idea del hombre y la visión de la sociedad que le da su especificidad. Paralelamente, las acciones caritativas o de voluntariado forman parte integral del mensaje cristiano, pero la *Zeitgeist* (*l'esprit du temps*, el espíritu epocal) puede no reconocer su origen trascendente, dándole un significado humanitario e inmanente. Por tanto, la Iglesia destaca el aspecto antropológico y la identidad cultural para afirmar una diferencia que permite a los creyentes diferenciarse de lo mundano. De acuerdo con sus intenciones, se trata de elaborar un cuadro de referencia, que sea lo suficientemente orgánico e inspirado por la fe para que permita, por un lado, reconstruir el tejido moral y civil del país y, por el otro, representar un factor de unidad dentro de un mundo católico muy diverso, en una época caracterizada por varias tendencias centrífugas. La unidad de ese catolicismo italiano tan expandido y diversificado no se encuentra ya en la unidad política de los católicos, sino que debe hallarse en torno a valores incuestionables y que no puedan ser sujetos a acomodados; en otras palabras, por medio de un desarrollo cultural que singularice la presencia católica en el interior de la modernidad avanzada.

En síntesis, el baricentro de la acción de la Iglesia católica está desplazándose del catolicismo social al catolicismo cultural, de una función de suplencia y de integración social a una función más comprometida de renovación de la identidad.

⁷ Véase F. Garelli, "The public relevance of the church and Catholicism in Italy", *Journal of Modern Italian Studies*, 12(1), 2007, pp. 8-36.

Por tanto, la presencia de la religión católica en la escena pública está cambiando y su participación creciente en el debate público es uno de los signos más evidentes de la singularidad de la época histórica actual y del caso italiano.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *La religiosità in Italia*, Milán, Mondadori, 1995.

Garelli F., *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 2006.

——, “Introduction: The church and Catholicism in contemporary Italy”, *Journal of Modern Italian Studies*, 12(1), 2007.

——, “Religious Pluralism in Italy”, *Annual Review of Italian Sociology*, 1, 2007.

——, *La chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2007.

——, “The Public Relevance of the Church and Catholicism in Italy”, *Journal of Modern Italian Studies*, 12(1), 2007.

Pouthier J.-L., “Catholiques d'Italie”, *Etudes*, marzo de 2008, Italia.

Stark R., y R. Finke, *Acts of Faith*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 2000.

LA CONDICIÓN DE LAICIDAD
EN LA TURQUÍA CONTEMPORÁNEA:
LOS SUNITAS Y LOS ALEVITAS EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Fatma Sündal

INTRODUCCIÓN

Este ensayo parte del supuesto de que todo postulado de laicidad depende de cierto tipo de secularización en cualquier sociedad, en la que distintos niveles de institucionalización de las vidas religiosas interactúan con otras instituciones, como las leyes y el Estado, en el marco de relaciones de poder.¹ El poder de la religión depende del nivel de institucionalización de la misma y de su interacción con el resto de los elementos estructurales de una sociedad. La acción institucional requiere de “suje-

¹ La laicidad y la forma de separación entre el Estado y la religión siguen siendo conceptos confusos para la mayoría de los turcos, incluidos los sociólogos. La laicidad a menudo se describe solamente como la separación de la religión de los asuntos de Estado. Pero aquí debemos hacer otra aclaración. Los términos “Estado” y “público” se usan indistintamente, o bien, la mayoría de las veces, se usa Estado en lugar de público. Entonces, de acuerdo con esto, un Estado laico es tan solo aquel que no está basado en reglas religiosas. Creo que será útil narrar una experiencia personal. En uno de mis capítulos más recientemente publicados sobre la educación abierta, mi editor, Nadir Suğur, agregó una frase a la descripción de Estado laico, diciendo que “es un Estado que no tiene una religión oficial y que se mantiene a igual distancia de todas las religiones” (véase F. Sündal. “Ünite 8: Din ve Toplum”, en *Sosyolojiye Giriş* (ed.), *Nadir Suğur* [Unidad 8: Religión y sociedad], en *Introducción a la sociología*, Eskişehir, A.Ü. AÖF Yayını, 2009, pp. 174-192). Dado que sigo intentando eliminar por la vía legal mi capítulo de ese libro, no lo cito en la bibliografía de este trabajo. Obviamente, la frase añadida no es adecuada para definir un Estado laico y tampoco puede garantizar la laicidad como un principio más elevado. Decir que es un Estado “que se mantiene a igual distancia de todas las religiones” implica que el Estado controla las religiones. Sin embargo, el dogma laicista plantea una laicidad que no controla la religión, sino que garantiza “la autonomía respectiva del Estado y las religiones”. Quizá ciertas

tos especializados”, según la terminología de Heller.² La especialización no es de ninguna manera un proceso neutral, sino que depende de las relaciones entre los “religiosos” y el resto de las estructuras de poder, en particular otras instituciones, como el Estado, dado que la forma de acceso al conocimiento religioso es tanto una forma de definir la religión y la vida religiosa como una ideación de la sociedad. El conocimiento religioso libremente producido de una determinada religión, llamémosle auto-conocimiento de una religión dada, es dependiente de los sujetos de religión especializados y dicho auto-conocimiento conduciría a una distribución pacífica del poder entre la religión y el mundo secular.

minorías, como los ciudadanos no musulmanes y sus comunidades, no querrían estar a igual distancia del Estado, dado que ellas tienen acuerdos especiales con éste y sus religiones no deben ser manejadas por el Estado, de acuerdo con los convenios de Lausana. Por este motivo, en el presente trabajo analicé el modelo turco de separación sólo en referencia al islam. Por otra parte, el hecho de que no haya una religión oficial no es garantía de un Estado laico y de laicidad. Turquía removió de la Constitución el artículo que declaraba al islam como religión oficial, en 1928. Sin embargo, la cláusula de laicidad se aceptó hasta 1937 y su marco fue definido en detalle. Entre 1928 y 1938, se terminaron de hacer los cambios en la esfera legislativa y los reglamentos. En lugar de suavizar la definición de laicidad y de Estado laico, quizá sería más honesto, tanto en términos personales como intelectuales, tratar de entender nuestro modelo a la luz de la acumulación universal de conocimientos. En mi opinión, el modelo turco del periodo republicano corresponde al “modelo expropiatorio que llevó a cabo la incautación del idioma y las propiedades religiosas”, y sus raíces están en el “modelo de remplazo, que propone la sustitución del idioma religioso por un idioma nacional”, el cual prevaleció en las iniciativas de modernización y secularización del periodo otomano. Los modelos antes citados fueron tomados de Habermas. Véase J. Habermas. *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001. Y para otra interpretación de los modelos de Habermas véase A. Carroll. What is the Theory of Secularisation? Trabajo presentado en la Scribani Conference Antwerp: Roundtable on Ethics and Faith, septiembre de 2004. Recientemente sugerí el modelo de traducción de Habermas para compensar la tensión existente entre el AKP y la política en Turquía; véase F. Sündal, “What Has Happened in AKP Years in Turkey: The Condition of Islamism, Turkish Islam Synthesis, and Islamist Violence”, *Politics and Religion*, 11(1), 2008b, pp. 13-29, en <<http://www.politicsandreligionjournal.com>>. El modelo de traducción, en el cual “las religiones aceptan la secularización como algo que se da por hecho” y son “capaces de contribuir al debate público, al traducir su discurso en un discurso secular accesible al público”, podría funcionar si y sólo si Turquía puede antes compensar los defectos del modelo de la expropiación.

² A. Heller, *Everyday Life* (trad.) G.L. Campbell, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.

En la experiencia cristiana, los procesos dialécticos entre la religión y los poderes seculares terminaron con la separación de la Iglesia y el Estado en Europa. Finalmente, la Iglesia/religión se desarrolló de acuerdo con el derecho público³ y, gracias a este avance, irónicamente, la secularización fue aceptada como un logro cristiano.⁴ De hecho, sería mejor considerarlo un logro europeo, dado que fue el resultado de “la dialéctica constante entre [...] fe y razón”, que marca la singularidad de la civilización europea.⁵

El tipo de separación entre Iglesia y Estado fue importante por dos razones: 1] por lo que ocurrió con las propiedades de la Iglesia; 2] por el grado de injerencia que pudo tener la Iglesia en la construcción del derecho público. La separación laicista entre el Estado y la Iglesia es sólo uno de los modelos dominantes en Europa y las constituciones que aceptan el principio de laicidad la definen claramente. El laicismo como doctrina es resultado de la transformación del concepto de *laos* y el término “laico” no significa ya lo mismo que cuando se empleaba en el pasado remoto.⁶ En cambio, por el término “laicidad” se entiende una condición autónoma del Estado y las religiones, y un derecho público que garantiza la libertad de religiones y creencias y las libertades consecuentes de practicarlas, no practicarlas o cambiar de una a otra. Para que ocurra esa autonomía tanto para el Estado como para la religión se define que el Estado está obligado a garantizar el ejercicio de la laicidad, por medio del derecho público.

Si se aceptan las tres premisas fundamentales de la laicidad, a saber, “1] libertad de conciencia, pensamiento y religión; 2] igualdad de derechos y obligaciones para todos los ciudadanos; 3] la autonomía respectiva del Estado y las religiones”,⁷ resulta que existiría una relación obvia entre el dogma laicista, que “establece distancia cierta entre religión y

³ J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 11.

⁴ P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1967, pp. 107-108.

⁵ J.-P. Willaime, “European Integration, Laïcité, and Religion”, *Religion, State and Society*, 37(1 y 2), marzo de 2009, pp. 23-35.

⁶ Para una revisión de la transformación del término *laos* véase R. Blancarte, 2008, “Introducción”, en R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.

⁷ J.-P. Willaime, *op. cit.*

política y supone un papel restringido para la religión en la sociedad”,⁸ y el surgimiento del Estado-nación moderno. En particular, el segundo elemento demanda la abolición de todos los privilegios, incluidos los religiosos, es decir, los privilegios del clero en la experiencia cristiana. En consecuencia, se espera que un Estado laico actúe como *laos/laiikos*, no como *clericus*. Sin embargo, no podríamos inferir que ocurriría con la religión y la administración de la misma con la sola aceptación de esto. Más bien, la separación entre el Estado y la religión es lo que determina la naturaleza de la vida religiosa de los ciudadanos.

Existen varias interpretaciones de la secularidad europea. En la interpretación de Willaime,⁹ por ejemplo, la laicidad y la secularidad casi se equiparan, las diferencias en el tipo de separación Estado-Iglesia en cada nación europea se conciben como formas distintas de laicidad, y esta última se plantea como un valor europeo. Nielsen,¹⁰ por su parte, ofrece una tipología de los modelos de separación Estado-Iglesia según la cual en la historia de la secularización europea hubo tres principales modelos: el francés, el más cercano al tipo de laicidad pura; el modelo del concordato, basado en convenciones entre el Estado y la Iglesia (en Italia y, con ciertas variantes, en España y Portugal); y el modelo del sistema (*establishment*), consistente en que el Estado instituye o establece una Iglesia (Reino Unido), lo cual se presenta en dos formas: i) el reconocimiento, basado en que el Estado concede a algunas iglesias o comunidades religiosas una categoría especial; ii) la incorporación, basada en un modelo que incorpora de alguna manera a una Iglesia ya existente en la estructura del Estado constitucional (algunos países escandinavos).¹¹ Salvo en el modelo del concordato, en los otros modelos la religión es en cierta medida controlada y, si partimos de un tipo ideal de Estado laico, el modelo francés podría ubicarse en el centro, aunque se alejó del tipo ideal en cuanto a la autonomía de la religión, pues los dos cargos más altos de la Iglesia son asignados por la autoridad política (y secular). Por otra parte, el modelo del concordato

⁸ E. Özdalga, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam* [El asunto del velo, laicismo oficial e islam popular en la Turquía moderna], Estambul, Sarmal, 1998, p. 21.

⁹ J.-P. Willaime, *op. cit.*

¹⁰ J.S. Nielsen, *Towards a European Islam*, Londres, MacMillan, 1999.

¹¹ J.S. Nielsen, *op. cit.*, pp. 113-114.

concibe a la Iglesia y al Estado como dos instituciones hermanas que sirven al bien público. En este modelo, la Iglesia puede opinar sobre cualquier asunto público, pero la Iglesia y el Estado tienen esferas separadas.

En suma, es indudable el carácter secular del Estado en Europa y sólo hay diferencias en los modelos de separación entre Iglesia y Estado. Por su parte, el modelo turco, con la particularidad del islam, tiene aspectos similares y distintos en lo tocante a la relación entre Estado y religión, con diferentes estrategias para el islam sunita y el alevita. Aún encontramos algunas deficiencias para poder evaluar el modelo turco en el marco de las teorías de la secularización: 1] falta un análisis teórico sobre el proceso de secularización en el mundo musulmán; 2] falta incorporar la dimensión del poder en las teorías de la religión y la secularización y, 3] falta el conocimiento indígena. Es decir, la mayoría de los estudios inician con el argumento sobre la existencia del DAR (Departamento de Asuntos Religiosos) y aplican la teoría de la secularización en su propio contexto, es decir, el contexto del logro cristiano que culminó con la separación Iglesia-Estado.¹² Este trabajo no pretende subsanar esas deficiencias, pero sí, cuando menos, se propone evaluar el modelo turco a partir de las premisas fundamentales de la laicidad antes mencionadas y describe la condición de la laicidad en la Turquía contemporánea, a través de las demandas recientes del islam sunita y el alevita.

Mientras que el islam sunita adaptó bien la tradición y los ulemas¹³ reconocen al Estado secular y son reconocidos por él, el islam alevita siguió existiendo con la idea de los líderes religiosos, llamados *dedes*, quienes se reúnen con los creyentes en sus esferas privadas o *cemevis* (antiguos y nuevos espacios Bektāşi). Paradójicamente, la oposición política actual ha provenido del islam sunita. Aquí nos proponemos analizar el islam sunita y el alevita en su relación mutua en la esfera política de Turquía, en las últimas décadas.

¹² Véase, por ejemplo, A. Davison, "Turkey, a Secular State? The Challenge of Description", *The South Atlantic Quarterly*, 102(2/3), primavera-verano de 2003, pp. 333-350.

¹³ En su análisis sobre la distinción entre ulemas y sufis, Weber describe a los primeros como expertos en la religión del Islam y en su ley. Véase M. Weber. "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi", en *Max Weber: Sosyoloji Yazıları*, trad. Taha Parla. ["The Social Psychology of World Religions", en *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. en inglés, H.H. Gerth y C. Wright Mills], Estambul, İletişim, 1996 [1958], p. 366.

EL MODELO TURCO
DE SEPARACIÓN DEL ESTADO Y LA RELIGIÓN

La experiencia turca con la laicidad y su historia de secularización sin duda forma parte de la experiencia y la historia europeas. La historia otomana también está caracterizada por una tensión constante entre la ley *shari'a* y la ley secular. El Estado otomano nunca fue un Estado teocrático, cuando menos por dos razones: en primer lugar, los ulemas sunitas no tenían un carácter de *clericus*¹⁴ y, en segundo lugar, los pueblos otomanos eran multi-religiosos y esto requería una multiplicidad de leyes. La experiencia turca de laicidad es importante por la singularidad del islam y su transformación de un poder multiétnico y multi-religioso en un Estado-nación unitario, como resultado de la guerra civil. Con base en los supuestos que mencioné sobre la laicidad y la secularización, la importancia del pasado otomano tendría que destacarse cuando menos en dos aspectos: primero, fue una suerte de despotismo oriental en lo relativo a la política y, segundo, heredó la tradición del califato sunita en términos de religión,¹⁵ lo que significa que el carácter divino le era dado por el gobernador del Estado y los ulemas sunitas que surgieron tradicionalmente servían como expertos en la ley y la teología de la religión del Islam. Los líderes de las órdenes sufi, cercanos a las interpretaciones sunitas o alevitas, eran religiosos semejantes al clero en el cristianismo. Se suponía que tenían carácter divino por sangre o por transmisión de un santo. Estas estructuras no dieron lugar a una jerarquía ecuménica, pero los seguidores de esos líderes carismáticos siempre les han atribuido un carácter divino y cada orden ha tenido su propia jerarquía interna de religiosos.

El modelo turco de separación entre el Estado y la religión se basa en la restricción de la religión a la práctica religiosa; además, dado que no existe una institución eclesiástica en el islam, resulta difícil comprender

¹⁴ E. Pace y S. Acquaviva (eds.), "La Religione come Organizzazione", en *Introduzione alla Sociologia delle Religioni: Problemi e Prospettive* ["La religión como organización", en Introducción a la sociología de las religiones: problemas y perspectivas], Roma, Carocci, 2004 (5a Ristampa), p. 144.

¹⁵ N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* [El desarrollo del secularismo en Turquía] 13. press. (coord.) Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, Estambul, 2008. [2002], p. 27.

este modelo si se le compara con los europeos de separación Iglesia-Estado. Sin embargo, podemos al menos seguir la línea de las semejanzas y las diferencias. En primer lugar, en el islam no hay una institución eclesiástica que exista o se aliente, sino que existen ciertas formas de vida religiosa institucionalizada, ciertas estructuras específicas. En el pasado, estas estructuras estaban compuestas por órdenes sufís que se reconocían unas a otras como legítimas, pero que no se relacionaban entre ellas en una sola jerarquía, excepto en los últimos siglos de los otomanos, cuando las órdenes sufís fueron organizadas dentro de un ministerio estatal y los ulemas trabajaban como burócratas del Estado, sin carácter divino.

Las fronteras entre los sufís y los ulemas no siempre eran claras; había ulemas que mantenían relaciones con las órdenes sufís y sufís que también eran reconocidos entre los ulemas. La relación cancerígena entre el sufismo y los ulemas tiene su origen en el periodo en el que el Estado otomano obtuvo el carácter sunita (siglo xvi) y esta relación determinó también el vínculo entre el Estado y la religión. En el periodo que va del siglo xvi al xx hubo periodos de paz, lo mismo que de exilio y persecución. Por un lado estaban los ulemas estatales, responsables de legitimar al Estado otomano en sus acciones y obras, y por la otra, estaban las órdenes sufís, que eran privilegiadas desde los inicios del Estado y que se proponían obtener su parte del poder estatal. Otra particularidad del caso turco es la fuerte tendencia también entre los sufís —a quienes podemos considerar una versión clerical del islam— de incorporarse con el Estado.

Sin duda, el Estado otomano no fue teocrático¹⁶ ni tampoco los elementos estructurales sociales tendieron nunca hacia un orden feudal; no había acumulación de riqueza basada en la servidumbre o cuasi servidumbre, y los poderes locales militares y administrativos nunca pudieron volverse un poder político unido.¹⁷ Lo que predominaba era una economía basada en los pequeños agricultores, así como una autoridad estatal central a la que alimentaba una recaudación regular, que iba de la mano de una organización semejante de la vida económica.¹⁸

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ N. Berkes, *op. cit.*, p. 137.

¹⁸ Ç. Keyder, “Kapitalizm Gelmeden Önce”, en *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar* [“Antes de que llegara el capitalismo”, en Estado y clases en Turquía], Estambul, İletişim, 1989.

La articulación de la economía otomana con el sistema histórico mundial no es un signo de compatibilidad, pues ésta fue incapaz de competir con la acumulación de riqueza en la Europa occidental, resultante de la Revolución Industrial.¹⁹ La economía otomana se colapsó, perdiendo territorios, y las órdenes sufis fueron las primeras en verse afectadas, pues sus privilegios provenían de la riqueza de las tierras conquistadas.

En suma, los dos últimos siglos del imperio otomano estuvieron caracterizados por la búsqueda de un nuevo orden social por parte de la élite burocrática y la inteligencia. Dichos propósitos repercutieron directamente en la religión y la vida religiosa, a saber, con un proceso de secularización que tomó la forma de modernización. Ésta inició con el ejército y con el surgimiento de otras instituciones seculares, como la medicina, la educación y el derecho. Sin embargo, la modernización fue acompañada por otros movimientos que surgieron en reacción a aquella y que se caracterizaron por las demandas de una legislación *shari'a*. Esto provocó periodos de caos esporádicos, pero que nunca duraron mucho. Por último, los nuevos pseudo-ulemas, quienes surgieron como resultado de la corrupción de la institución ulema tradicional, desaparecieron durante el periodo de la guerra civil.²⁰

Asimismo, la revolución turca no representó una lucha por derechos, contra el feudalismo y la aristocracia,²¹ sino que se basó en la imagen de una sociedad ideal, sin clases. Esto, en opinión de Mardin, se debió a que la República turca estaba enraizada en valores islámicos. La situación actual de Turquía puede interpretarse en términos del surgimiento de clases a partir de esa “idea de una sociedad sin clases” y del hecho de que esa “idea de una sociedad sin clases” no ha sido bien recibida, especialmente entre los nuevos estratos más altos de los islamistas.

La primera República creó un organismo para asuntos religiosos, llamado Presidencia de Asuntos Religiosos, a la que más tarde (1961) se le dio carácter institucional, reconociendo el principio de la laicidad. En este sentido, podemos calificar este tipo de institucionalización por parte del islam como de sistema o *establishment*. La abolición de los *tekkes* y

¹⁹ Ç. Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları* [Documentos sobre historia social], Ankara, 1983.

²⁰ N. Berkes, *op. cit.*, p. 177.

²¹ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji* [Religión e ideología], Estambul, İletişim, 2000 [1969].

zaviyes (logias derviches) y la prohibición de los títulos relacionados con ellos, como *şeyh*, derviche, *mürşid*, *mürid*, etc. (1925), significó el fin del “reconocimiento” de esas instituciones y, sin duda, esa acción fue de carácter anti-clerical en el sentido de que con ella terminó la educación de generaciones de jóvenes como clérigos. El DAR “establecido” fue “incorporado” a la estructura estatal por medio de la Constitución de 1961.

Sin embargo, todas las regulaciones en materia de religión están basadas en la restricción antes mencionada, la restricción de la religión a la práctica religiosa. Esto no es nuevo en la historia turca de la relación entre el Estado y la religión. La visión ulema ortodoxa, o mejor dicho, la naciente ortodoxia sunita, es lo que tal vez estaba en el fondo de la tensión entre el sufismo y los ulemas. Ya antes del periodo republicano, las órdenes sufís estaban ligadas a un ministerio estatal y en cierto periodo vivieron la experiencia de la clausura. Cuando aplicamos el término “clerical” a las órdenes sufís, no debemos suponer que hubo un islam clerical autónomo del Estado a todo lo largo de su historia.

De hecho, la relación entre el sufismo y el Estado entre los turcos ha sido muy sangrienta, desde Baba İshak Rebel (1239), quien puso fin al Estado selçuki. Como en el caso de la “iglesia totalmente desarrollada”, que utilizaba al Estado y a las clases superiores,²² el islam también se tuvo diversos grados de relación con el Estado, como los ulemas y las órdenes sufís, obteniendo ciertos privilegios y, por ende, la era medieval se convirtió en un periodo de institucionalización para el islam, mientras que las órdenes sufís se establecieron en este periodo como formas institucionalizadas del misticismo islámico, con cierta independencia del Estado.

Las eras de expansión de los otomanos también brindaron una existencia privilegiada y casi autónoma a las órdenes sufís, pero cuando se iniciaron las pérdidas de territorios y el decremento de la riqueza de la sociedad en general, esas instituciones vivieron un periodo de decadencia. Con la reforma de las madrazas²³ y el proceso de secularización de

²² Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (trad. de Olive Wyon), con introducción de H. Richard Niebuhr [*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, edición alemana, 1911], Nueva York, Harper & Brothers, 1960 [1931], p. 331.

²³ Véase B. Akşit, 1991, “Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late-Ottoman Times and İmam-Hatip Schools in the Republic”, en R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*, Londres, I.B. Tauris, 1991, pp. 145-170.

la educación, el papel de esas instituciones en la educación se vio restringido a la formación interna de las jóvenes generaciones de sufís.

La República heredó tanto la relación cancerígena entre el sufismo y los ulemas como el islam sunita, que no pudo desarrollar un concepto de institucionalización religiosa autónoma, independiente del Estado. Tal vez cabría aquí recordar que el islam sunita estaba sustentado en la ruptura con la idea del juicio final del mundo, expresada en las tragedias de Ali y su hijo Hüseyin, y reconocía una autoridad secular originaria.²⁴ Los ulemas, al aceptar la autoridad del DAR, dieron muestra de esto. Además, la supresión de las órdenes sufi (1925) se legitimó con una circular del DAR, “Ante todo, es indudable que hay muchos ciudadanos inocentes entre los miembros y seguidores de los *tekkes* y *tariqa*; sin embargo, algunas personas malintencionadas podrían hallar la manera de causar daño a esos inocentes...”.²⁵

En realidad, en la recién nacida sociedad moderna las órdenes sufís no perdieron a todos sus seguidores, pero sí los ingresos que obtenían de fundaciones y su categoría y privilegios. Con la pérdida de dichos fondos vino un periodo de escasez y dificultades para llevar “vidas religiosas especializadas”, con ciertos rituales y liturgias. El DAR, quizá siguiendo la visión de los ulemas ortodoxos que desconocían los rituales y liturgias de los sufís, aprobó su supresión. Sin embargo, debemos recordar el clima político que privaba en los tiempos de la ley de clausura. Fue un periodo unipartidista y se percibía aún cierta amenaza del imperio, por lo que esos aspectos pueden haber servido para legitimar la ley. Sin embargo, cosa que sorprende, hoy en día ni el DAR y las órdenes sufi han demandado con energía la abolición de dicha ley de supresión de las órdenes.

En la actualidad existen escuelas *İmam-Hatip* a nivel de liceos y facultades de teología en la educación superior para formar “religiosos” en un entorno educativo secular, acotado por leyes y normas seculares. Sin embargo, no existe mucho debate o controversias en torno a la educación secular *İmam-Hatip*. Desde la perspectiva cristiana, una situa-

²⁴ E. Pace y S. Acquaviva (eds.), *Raccontare Dio: Religione come Comunicazione* [Narrando a Dios: la religión como comunicación], Il Mulino, 2008.

²⁵ M. Kara, *Din Ve Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler* [Tekkes y zaviyes desde la perspectiva de la religión y el arte], Estambul, Dergah Yayınları, 1997, p. 283.

ción semejante significaría obviamente la abolición de la religión; pero para la conciencia musulmana sunita esto no ha sido motivo de objeción. Quizá ello se deba a que los “religiosos” sunitas no son como los clérigos católicos: un imán sunita no tiene un carácter divino, sino que es un voluntario entre quienes mejor conocen el islam y su práctica, en una comunidad de musulmanes. Un imán en una mezquita vinculada al DAR es un voluntario que ha renunciado al liderazgo político, el cual en la tradición del islam sunita es equivalente al liderazgo religioso.

Si regresamos a las deficiencias a las que nos referimos antes, podemos inferir algunos posibles caminos que conduzcan a la solución. La primer deficiencia, a saber, la falta de un análisis teórico sobre el proceso de secularización en el mundo musulmán, podría subsanarse buscando inspiración en el modelo turco de separación, en lugar de aplicar el marco católico al contexto del islam sunita. Si se resolviera la segunda deficiencia, es decir, la ausencia de la dimensión del poder en las teorías de la religión y la secularización, ello podría contribuir a desmitificar el discurso laicista. Me refiero a que podría descubrirse la estrecha relación existente entre la idead de igualdad en los Estados-nación emergentes y el discurso laicista. Para remediar la tercera deficiencia, la ausencia del conocimiento indígena,²⁶ podría empezarse por realizar trabajos comparativos de teología y sociología de la religión, especialmente para identificar semejanzas y diferencias entre el islam y el cristianismo. Si logramos hacer un análisis de cada modelo en relación con el tipo de separación entre Estado y las religiones, y el resultado de ello como acuerdo público, podríamos comprender el proceso de secularización en relación con el surgimiento de los estados modernos en la tradición republicana o liberal.

²⁶ Sin duda, no es nuestro propósito ofrecer aquí preceptos o lineamientos en lo que se refiere al conocimiento indígena, pero sí podemos al menos esbozar algunas ideas. Por ejemplo, el significado del término “secular”, es decir, “de la época, de la era, de la generación”, puede traducirse por el vocablo turco *çağdaş*, pero éste no denota la noción “del mundo”. La palabra turca *çağdaşlaşma* suele usarse para referirse a la “secularización”, pero yo prefiero *sekülerleşme*. De hecho, *dünyevileşme* puede emplearse para denotar el sentido de “hacerse más mundano”, pero nunca he encontrado ese uso, quizá porque el islam no hace la distinción entre “mundano” y “divino”. Otro reparo que tengo es hacia el término “secularismo”, pues la etimología de “secular” no es apta para que se le transforme en un término político, añadiéndole un “ismo”.

En conclusión, el modelo turco garantiza por ley la libertad de conciencia, pensamiento y religión, pero no es eficaz en su aplicación por la falta de libertad para la organización de las vidas religiosas. Por tal libertad me refiero a aquella para establecer una iglesia u organización semejante o una confraternidad islámica, y para educar a las nuevas generaciones de jóvenes como clérigos de manera libre o “reconocida”. Cambiar de religión es un derecho, pero la conversión en particular del islam al cristianismo se ha enfrentado a la reprobación social e incluso a la violencia. El tipo de vida religiosa que se practica en las mezquitas vinculadas con el DAR, es decir, aquellas en las que no hay una relación de dependencia entre los asistentes a la mezquita y los imanes, no es aceptada por todos los musulmanes, en particular por los alevitas, quienes llevan un vida religiosa totalmente diferente. E incluso si el islam sunita acepta esa vida religiosa, la subvención por el presupuesto público es un aspecto problemático, pues el servicio religioso como servicio público no es requerido por toda la población, incluidos algunos sunitas.

El modelo turco promete igualdad de derechos y responsabilidades para todos los ciudadanos. Por ejemplo, podemos interpretar en estos términos las reglas que determinan la forma en que han de vestir los imanes en la mezquita y en la vida pública, y es obvio que la lógica de fondo es la misma que se aplica en cualquier Estado-nación europeo. También podemos interpretar en estos términos la abolición por ley de todos los privilegios para las órdenes sufís (1925), pero la prohibición de educar a las generaciones jóvenes como sufís no es acorde con el criterio de autonomía de religión y de Estado. En el modelo turco, el Estado parece ser autónomo de la religión, pero la religión no es autónoma del Estado. La solución podría ser dar libertad a las órdenes sufís en lo relativo a la educación, pero acotándolas mediante el derecho público, como por ejemplo, estableciendo criterios de edad para los principiantes, limitándolas de otras esferas de trabajo, y no dando el mismo reconocimiento a sus certificaciones que a aquellas que se obtienen en las facultades de teología seculares, etc. La riqueza y propiedades que el Estado nacionalizó en 1925 sería otro tema que cabría examinar. En el modelo turco de separación la Iglesia-religión no conservó sus propiedades. Por el contrario, las propiedades de las órdenes sufís fueron nacionalizadas, si bien algunos líderes sufís pudieron registrar

los bienes de la orden como propiedad privada. En conclusión, la situación actual representa una suma total de muchos elementos, incluida esta suerte de estrategia de supervivencia, y sus resultados.

LA SECULARIZACIÓN EN TURQUÍA

La historia de la secularización en Turquía inicia con los esfuerzos de la élite militar por modernizar el ejército,²⁷ debido a las pérdidas de territorios ocurridas en el siglo XVIII. Antes de la era republicana surgieron el ejército, la medicina, la educación, la administración pública y una ley secular y se definieron las fronteras de las vidas religiosas. El último siglo del Imperio fue testigo de numerosos debates intelectuales, entre ellos los relativos a la libertad para las mujeres²⁸ y a la demanda de emancipación de las leyes *şeria* en materia de asuntos civiles.

Desde inicios de la era republicana y hasta 1928, la forma de actuar de la República turca fue acorde con la de un Estado que declaraba al islam como su religión oficial. La supresión de las órdenes sufís en 1925 puede verse como una reacción contra Şeyh Said el rebelde, de quien también se decía que tenía alianzas con los poderes imperiales. El Estado también contaba con la aprobación de los ulemas, quienes percibían las prácticas sufís como inútiles y estaban de acuerdo en que hubiera un solo un liderazgo para el culto como servicio religioso.²⁹ Con la ley de supresión las órdenes sufí no desaparecieron, pero sí su reconocimiento por parte del Estado, a la vez que ya habían sido excluidas de la esfera de la educación con la Ley sobre Unificación de la Educación (1924).

Ese mismo año, se abolió el Ministerio de Şeriye y evkaf (asuntos y fondos *şari'a*), creándose una unidad llamada Presidencia de Asuntos Religiosos, directamente vinculada con el Primer Ministro. Su propósi-

²⁷ N. Berkes, *op. cit.*, pp. 63-66.

²⁸ Véase S. Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* [El movimiento de mujeres otomanas], Estambul, Metis, 1994.

²⁹ Para los lectores no será novedad la tensión existente entre las estructuras ulema y sufí. Para conocer esta misma situación en la historia otomana, véase B.G. Martin, "A Short History of the Halveti Order of Dervishes", en N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1978, pp. 275-305.

to era brindar un espacio para la religión, separado de la política, y al presidente de la misma se le dio un cargo protocolario equivalente al de otros ministros.³⁰ Entre 1927 y 1950 no se presenta ningún cambio en la legislación que regula la Presidencia de Asuntos Religiosos, aunque en 1937 se aceptó el principio de laicidad y se incorporó en la Constitución. En la década de 1950 es cuando el Departamento fue reorganizado, en respuesta a los “requerimientos sociales surgidos recientemente”. La parte más importante de estos cambios es quizá aquel por el cual todos los *vaiz* (oradores) quedaron como empleados pagados por el Estado. Esta nueva reglamentación amplió la esfera de los “religiosos” que tenían una relación directa con el Estado, dando lugar a un islam apoyado por el Estado, en lugar de un islam oprimido por el Estado. La Constitución de 1961 definió al Departamento de Asuntos Religiosos como un organismo constitucional y reguló su operación por medio de una ley. Finalmente, en 1982 la Constitución estableció límites y criterios específicos para el funcionamiento del Departamento.³¹

No es algo que se mencione frecuentemente, pero la libertad de culto se instituyó como derecho en la Constitución de 1982. Sin embargo, en el caso de las órdenes sufís, la liturgia implica la reunión de personas en una jerarquía de relaciones en una *туруq* y, en la realidad, las órdenes sufís siguen existiendo bajo el nombre de una asociación o fundación. En la actualidad, toda orden sufí que funcione como asociación está exenta del pago de impuestos, como cualquier otra asociación o fundación que es reconocida “para bien público”.

Cuando hablamos del islam y las órdenes sufís en Turquía debemos tener en mente que existen dos divisiones principales en el islam, los sunitas y los alevitas, pero que las órdenes sufís siempre tienen elementos de ambos en grados diversos. La diferencia más importante entre el islam sunita y el alevita radica en la aceptación de que Dios se reveló como Alí. Los alevitas afirman que Dios se reveló dos veces, como Alí y como Hacı Bektaş.³² La ética alevita es totalmente distinta de la sunita;

³⁰ <<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Tanitim-Taktim-4>>, consultada el 30 de septiembre de 2009.

³¹ <<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Tanitim-Taktim-13.aspx>>, consultada el 20 de septiembre de 2009.

³² J. Düring, “Avrupa ve İran’daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değer-

los espacios, la organización y el tipo de culto en una mezquita y un *cemevi* son tan diferentes que cabría preguntarse si ambas prácticas pertenecen a la misma religión. Sin embargo, algunos versos que se repiten durante la liturgia no difieren mucho. En particular, en algunas zonas rurales de Turquía, las prácticas religiosas alevitas y sunitas son muy similares,³³ mientras que en los *cemevis* urbanos sí resultan muy distintas. La principal diferencia entre una mezquita y un *cemevi* es que la primera está abierta a cualquier musulmán, tiene un imán asalariado y recibe una subvención pública. Por su parte, un *cemevi* también está abierto a cualquier musulmán, pero que tenga la intención de hacerse miembro del grupo y acepte el control social, y a diferencia de la mezquita, no cuenta con subvención pública alguna para sus gastos o el salario de los *dedes*. Si el *cemevi* está vinculado a una fundación, como la Fundación y Centro Cultural Hacı Bektaş Veli, la Fundación Cem, o la Fundación Pir Sultan, esto implica que cuando menos está exento del pago de impuestos.

Esto podría parecer aceptable, pero sabemos que esto no es así, sobre todo en el caso de las mezquitas. La idea de un imán asalariado no encontró mucha oposición por parte del islam sunita y tal vez el propósito era liberar a los religiosos de las demandas de la “religiosidad de masas” en la vida cotidiana,³⁴ lo que pudo haber dado lugar a esas regulaciones sobre el servicio religioso. De acuerdo con la idea musulmana del religioso como un voluntario entre aquellos que tienen instrucción (religiosos instruidos)³⁵ y carecen de carácter divino, como en

lendirmesi”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *Alevi Kimliği* (trad.) *Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun*. [Identidad alevita], Estambul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70, 1999, p. 144.

³³ D. Shankland, “Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *op. cit.*, p. 23.

³⁴ La tipología de Weber (1966: 336) sobre los virtuosos que adaptan el mensaje religioso de acuerdo con las demandas de las masas a las que quieren ver como su audiencia se aplica perfectamente al tema que estamos tratando. Sin embargo, el lector debe recordar que Weber señala que sus tipologías propuestas no siempre se encuentran en su forma pura. En el caso de la experiencia turca entre los ulemas y los virtuosos —se refiere aquí específicamente a los maestros sufis—, ha habido ulemas con vínculos sufis y maestros sufis con categoría de ulemas.

³⁵ Así es como Gilsenan llama a los ulemas, pero yo prefiero usar ese término para cualquier líder religioso musulmán tradicional. Para un recuento antropológico véase M. Gilsenan, *The Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

el caso del ayatolá chii³⁶ o del *dede* alevita, esto parece ser acorde con el espíritu del islam, cuando menos con el sunita. Sin embargo, sabemos que el islam sunita tiene el concepto del *şeyh*, similar a los *dedes*, del que claman su carácter divino y aceptan el *biatk* (vínculo)³⁷ como sus seguidores en su *turuq*. A diferencia del *dede*, el *şeyh* puede trabajar como imán en una mezquita, siempre que renuncie a la categoría de *seyh* que le reconocen sus discípulos, cuando dirige el servicio en la mezquita. No obstante, sabemos que esto no ocurre así en el caso de muchos *seyhs*, lo que confirma la “doctrina *takiyye*”, así llamada por Mardin.³⁸ Muchos *şeyhs* siguen llevando una “doble vida”, pues al tiempo que sirven como imanes en la mezquita, continúan viviendo como *şeyhs* en su esfera privada y, en algunos casos, realizan las actividades de sus *turuq* en las mezquitas. Sin embargo, mientras no haya queja por parte de los asistentes a la mezquita, el Estado no puede intervenir. Tanto en las grandes metrópolis, como Estambul, como en las áreas rurales, algunas mezquitas están al servicio del *şeyh* y su *tariqa*.

Pero, aparte de los practicantes de los *turuq*, para los musulmanes sunitas ordinarios la mezquita sigue siendo un espacio en el cual realizar sus prácticas religiosas cada vez que lo desean. Algunos musulmanes van a la mezquita sólo dos veces al año, para la plegaria (festividad) de Bairam y algunas veces para sus acciones de beneficencia o rituales mortuorios. Además, al islam sunita no le molesta la idea de que haya escuelas seculares de teología y escuelas vocacionales seculares para la educación de los imanes. Esto no perturba la conciencia del musulmán sunita, pues mantienen la idea de una “doble vida”. Dado

³⁶ Se dice que el ayatolá es capaz de leer los ayets o signos del Corán, es decir, las palabras de Dios. Véase E. Pace y S. Acquaviva, *op. cit.*, 2008.

³⁷ El *biat* es una idea chii, probablemente transmitida a los grupos sunitas de los chiis, según Atacan. Con respecto a este argumento véase F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler* [Cambio social y tariqah: la Cerrahi], Estambul, Hil Yayın, 1990, p. 65.

³⁸ Sobre la doctrina *takiyye*, referida tanto para la corriente ortodoxa como para la no ortodoxa del islam en la época medieval, véase Ş. Mardin, *op. cit.*, 2000, pp. 84-85; N.R. Keddie. “Symbol and Sincerity in Islam”, *Studia Islamica*, 19, 1963, pp. 27-63, 27. Sin embargo, las estrategias de sobrevivencia del islam sunita y del alevita en la Turquía contemporánea requieren de un nuevo entendimiento del islam en interacción con otras instituciones de la sociedad turca y con el mundo.

que estas escuelas son seculares por definición, sólo en los cursos aplicados se mantienen en cierto grado al margen de las normas seculares. Sin embargo, en la actualidad, la educación está muy lejos de ser una enseñanza secular sobre religión, salvo en algunas facultades de teología. Más aún, la existencia del DAR ha sido cuestionada en las últimas décadas.

LAS TENSIONES ACTUALES ENTRE EL ISLAM SUNITA Y EL SISTEMA POLÍTICO EN TURQUÍA

Como se mencionó antes, a la conciencia musulmana no le perturba la idea de una enseñanza secular para la educación de los “religiosos”. Sin embargo, es un secreto a voces que hoy en día persiste en Turquía la educación sufi de las nuevas generaciones, con o sin la coexistencia de una educación teológica en las escuelas seculares. El DAR es el responsable de los asuntos relacionados con los fundamentos del islam sobre la fe, el culto, la moral, la iluminación de la sociedad en términos religiosos, y la administración de los espacios de culto. La Constitución de 1982 definió un marco para estas funciones: el Departamento ha de conducir sus asuntos respetando el principio de laicidad y permaneciendo al margen de toda visión u opinión política, con el objetivo de procurar la solidaridad e integración nacionales, de acuerdo con la Constitución de 1982.

Desde la década de 1950 hemos escuchado un discurso que ha ido construyendo la idea del “islam oprimido por el kemalismo”, la ideología fundacional de la República turca. Sin embargo, el DAR nunca ha vuelto a tener la posición que tuvo en el periodo temprano de la República. Como se mencionó antes, no observamos ningún interés entre los religiosos sunitas a ser separados completamente del Estado y ser dejados en su propia esfera. Ni las escuelas Ímam-Hatip ni las facultades seculares de teología suscitan problemas de legitimidad o, cuando menos, no se habla mucho de ello en los espacios públicos. Una razón podría ser que algunos religiosos llevan ya una doble vida y no se rebelan abiertamente. Otra sería que las primeras leyes republicanas se consideran un tema tabú en mayor o menor medida y, por tanto, no se

alienta mucho la discusión sobre las mismas. La tercera posibilidad es que las propias órdenes sufis estén de acuerdo con la idea de la “decaencia del sufismo”, por lo que no muestran mucha oposición. Dado que no existen muchas evidencias sobre este tema, es mejor dejar de especular y limitarnos a subrayar el secreto a voces de que existe una suerte de continuidad en la educación sufi, que muy probablemente difiera bastante de la educación sufi de los siglos pasados.

En la actualidad, son dos las principales demandas que plantea el islam sunita: en primer lugar, la libertad para cumplir en cualquier parte con los preceptos de su religión. Con esto me refiero a la libertad para que las estudiantes y las universitarias porten el velo. La Corte Constitucional no ha calificado al velo como un símbolo religioso, e incluso si así hubiera sido, se consideró que el Estado laico podría poner límites y definir ámbitos para la práctica de la vida religiosa por el bien del respeto a la laicidad y el orden público. Pero, salvo por la insistencia en lo relativo al velo, los hombres sunitas no objetaron demasiado los cambios hechos para que la antigua República se adaptara al mundo moderno, como por ejemplo, pasar el día de asueto del viernes al domingo, abandonar el calendario *hicri*, que iniciaba con el *Hicret* (migración santa de Mahoma y sus discípulos a Medina), etc. Más aún, no ha habido mucha insistencia entre los hombres para asistir a las plegarias del viernes o para hacerlas en el lugar de trabajo o en la escuela. Por otra parte, el culto comunitario no se estableció como obligación para las mujeres en el islam, sino que se dejó a su criterio. En suma, el islam sunita no ha cuestionado mucho los aspectos conflictivos de la vida religiosa en la modernidad, salvo la restricción de que las mujeres usen el velo.

Incluso el AKP (Partido por la Justicia y el Desarrollo), el representante más poderoso del islamismo en las últimas décadas en Turquía, en sus críticas al sistema social y político se limitó a unos pocos asuntos y tan solo en unos cuantos temas ha hecho referencia al islam. Por ejemplo, ha discutido el asunto del adulterio e intentó redefinir la poligamia y legitimarla añadiendo la frase de

“si no existe una queja” al código civil, que califica la poligamia como un crimen. El primer ministro Erdogan aceptó el velo como un sím-

bolo político, pero lo tomó como símbolo del AKP, aunque para mucha gente que vive en Turquía el velo es una expresión totalitaria de un precepto de la ley *shari'a*. Otro debate se dio en torno a la pena de muerte, sobre la cual Erdogan declaró que la familia del asesinado tendría el derecho a perdonar al asesino. Un intento ingenuo fue, sin duda, el relativo a la regulación del velo. El AKP y el MHP (Partido de Acción Nacionalista) se aliaron para definir un estilo para portar el velo y, por supuesto, la Corte Constitucional abolió la nueva regulación, pues ella implicaba “reconocer la desigualdad entre los sexos”.

Es difícil saber qué desea realmente el AKP si los asuntos en debate se examinaran cuidadosamente.

Hay un solo caso que tal vez pueda considerarse como una demanda importante en la que el AKP tuvo éxito. A los graduados de los liceos *İmam-Hatip* les correspondía que les aplicaran ciertos coeficientes específicos en los exámenes de ingreso a la universidad. Todos los graduados de las escuelas vocacionales eran exhortados a estudiar sobre los campos de su elección en la universidad por medio de la aplicación de esos coeficientes. Si un estudiante elegía otro campo de estudio, él o ella estaría en desventaja por los coeficientes, en comparación con los graduados de otros liceos académicos. De hecho, el problema parte de una falta de sinceridad desde el principio y para todos. Los liceos *İmam-Hatip* forman parte del sistema de educación secular y de alguna manera están produciendo graduados que desean continuar sus estudios en otros campos, de donde resulta que tenemos profesores, médicos y abogados que aplican en su práctica profesional criterios religiosos. Así, estamos viendo profesores que insisten en el uso del velo, doctores que se rehúsan a curar a pacientes de otro sexo y abogados que militan en grupos terroristas islámicos. En lugar de cuestionar cómo pudo suceder esto en un sistema de educación que el Ministerio de Educación Nacional controla como al resto de las escuelas, el sistema puso un obstáculo de coeficientes a esos graduados, igual al que se aplica a los graduados de cualquier otra escuela vocacional, pero el *YÖK* (Consejo de Educación Superior) eliminó ese obstáculo durante el segundo periodo de poder del AKP. Aún es demasiado pronto para eva-

luar los resultados de esa decisión, a no ser que sea abolida por una corte superior.³⁹

Ante estos ejemplos y si evaluamos el primer periodo en el poder del AKP, muchos de nosotros, tanto sociólogos como intelectuales, consideramos que el movimiento islamista no representa ningún peligro en Turquía en cuanto a que pudiera llevar a la sociedad turca a aceptar un régimen islámico. Sin embargo, incluso estas discusiones por sí solas son indicativas de la falta de una “secularización de las conciencias”,⁴⁰ que es uno de los principales aportes y resultados de una modalidad de secularización en la cual la política y la religión están separadas, al aplicar un dogma laicista y adoptar un discurso político secular para ese contexto. El discurso político del AKP está muy lejos de propiciar un proceso de secularización de conciencias. Los temas de debate del AKP no honran el principio de laicidad por parte de dicho partido. Por otra parte, el islam sunita no está en posibilidad de proveer una esfera social de la cual pudiera surgir una teocracia, dado que el tipo de autoridad religiosa que tendría un ulema sunita sería la autoridad tradicional.⁴¹ No obstante, el movimiento islamista sigue siendo alimentado por las alianzas de clase y ello se debe a que tienen la ventaja del rasgo comunitario de la religión.⁴² Entonces, si bien es probable que el islam sunita no pueda acceder al poder en el sistema político, sí puede generar periodos de caos.⁴³

³⁹ Cuando estaba por terminar este trabajo, la corte superior decidió detener la continuación de esa decisión. Véase <http://haber.gazetevatan.com/Danistay_YOKun_katsayi_yurutmeyi_durdur...>, consultada el 25 de noviembre de 2009.

⁴⁰ Aquí me refiero a un nivel subjetivo, tal como lo hace Berger cuando describe a los “individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin el beneficio de una interpretación religiosa”. Véase P.L. See Berger, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁴¹ Un cuadro comparativo sobre autoridad religiosa y la distinción *clericus/laiicos* se encuentra en E. Pace, “La Religione come Organizzazione”, en E. Pace y S. Acquaviva (eds.), *op. cit.*, 2004, p. 144.

⁴² Para un análisis que afirma que el movimiento islamista no perderá poder, durante algún tiempo, gracias a esos rasgos véase F. Sündal, “Invisible Women Visible Islam: Engendering Everyday Lives of Educated Islamist Women in Turkey”, *AÜ Journal of Social Sciences*, 5(1), 2005, pp. 119-130, 130.

⁴³ Berkes considera que la causa *şeria* no tiene ninguna posibilidad de éxito. Incluso en la era otomana, generaron algunos periodos de caos, pero nunca llegaron al poder. Además, los ulemas apoyados por el Estado llegaron a su fin en los años de la guerra civil. Véase Berkes, *op. cit.*, p. 133.

A partir de los asesinatos de los intelectuales laicistas, en la década de 1990, la defensa de la laicidad está haciéndose ahora solamente desde la legislación y el ejército.

EL ISLAM ALEVITA Y EL ESTADO TURCO

Los alevitas son aceptados como una minoría religiosa heterodoxa,⁴⁴ sin entrar en los asuntos teológicos. Si bien *Şiiti Ali* y alevi significan “seguidor del camino de Alí”, los alevitas son considerables en Turquía, algunas partes de Irak, Siria y los Balcanes⁴⁵ y presentan una interpretación bastante distinta del islam que la tradición chii de Irán. El quiebre profundo entre el islam alevita y el islam sunita no puede compensarse con el hecho de que los sunitas reconozcan a Alí como el califa; sólo una confesión de la tragedia del origen de Mahoma y un compromiso con la verdad, como lo hizo Huseyin, podrían reunir al islam alevita y sunita.

Si bien aún no podemos identificar una teología que sea común a todos los alevitas,⁴⁶ el alevismo parece ser, en su mayoría, un culto, más que una secta.⁴⁷ El carácter sincrético y heterodoxo del alevismo es obvio para los investigadores y observadores de este campo⁴⁸ y casi se le aplica la categoría de “herético”, si bien los alevitas son herederos de una tradición que ha seguido a Alí durante siglos, pese a los altos costos que ello les ha implicado. En general, el islam sunita es aceptado como el ortodoxo, pero cualquier trabajo de campo que se haga sobre las

⁴⁴ M. van Bruinessen, “Kurds, Turks, and the Alevi Revival in Turkey”, *Middle East Reports*, 200, verano de 1996, pp. 7-10.

⁴⁵ R. Çamuroğlu, “Türkiye’de Alevi Uyanışı”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *op. cit.*, p. 96.

⁴⁶ F. Bilici, “Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiyesi’ndeki İşlevi”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *op. cit.*, p. 73.

⁴⁷ F. Sündal, “Un ensayo sobre el proceso de secularización en Turquía”, (trad. de Mónica Portnoy), en R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008a, p. 421.

⁴⁸ I. Melikoff, “Bektaşîlik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *op. cit.*, p. 8; K. Vorhoff, “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *op. cit.*, p. 37; R. Çamuroğlu, *op. cit.*, p. 96.

órdenes sufís también identificaría la heterodoxia, ya sea que se trate de la orden Alevi-Bektaşî Order o de la Halidi-Nakşibendi.

El periodo de fundación de los otomanos no representó una amenaza para ningún tipo de creencia, incluido el alevismo, quizá porque el Estado estaba formándose y la prioridad entonces era la lucha por la existencia. Fue más bien un periodo de conversión del cristianismo al islam. Pero tras la adopción del califato por el sultán otomano Selim I (1517), antes y después de la guerra de los safavi, los alevitas vivieron un largo periodo de persecución y opresión. Cuando la República declaró la igualdad de todos los ciudadanos, los alevitas se sintieron tan cercanos al nuevo Estado que algunos pronunciaban los nombres de Alí, Hacî Bektaş, y Atatürk al mismo tiempo.

En Turquía, los alevitas están organizados en tres agrupaciones principales: la Cem Vakfî, la Fundación Hacî Bektaş Veli y la Fundación Pir Sultan Abdal. Todos los grupos alevitas reunidos en estas agrupaciones o que reciben *dedes* en ciertas épocas del año comparten el “*cem*” como un ritual y una forma de culto. La Cem Vakfî está integrada voluntariamente al Departamento de Asuntos Religiosos y recibe un subsidio público para sus *cemevis*, en donde se conduce la vida religiosa de los alevitas. En cambio, las fundaciones Hacî Bektaş Veli y Pir Sultan Abdal insisten en que primero se resuelva la ignorancia de la élite religiosa del DAR. En su opinión, ésta no iluminó a la sociedad en términos de la religión del islam de manera adecuada, por lo que este problema debiera resolverse en primer lugar. También insisten en recibir un subsidio público para los *cemevis*, pero el estatuto de los *dedes* alevitas sigue siendo obscuro. El dilema principal es si éstos serían pagados o no con el presupuesto público.

El equivalente sunita del *dede* alevita es el *şeyh*. En ambos casos, los seguidores afirman su carácter divino, ambos realizan rituales para un cierto grupo de personas y, finalmente, en ambos prevalece una relación patrón-cliente. Los dos son formados de manera tradicional y se supone que poseen y transmiten un poder carismático. Lo ventaja del *şeyh* es que puede trabajar como imán sin revelar públicamente su categoría como *şeyh*, cosa que no es posible para el *dede* alevita. Otra dificultad surge porque el culto alevita se practica dentro de la organización estructural de la orden Bektaşî y las órdenes sufís no son reconocidas por

el Estado. Habría varias formas en las que podría resolverse ese problema, como los alevitas lo desean: una de ellas sería desarrollar una esfera de culto independiente del ritual y de las sanciones del *turuq* Bektasi, pero esto no es aceptable para los alevitas; la segunda solución sería abolir la primera ley republicana que negó el reconocimiento de los órdenes sufís por parte del Estado, pero esto haría que diversas asociaciones o fundaciones que son aceptadas “por el bien público” dejaran de hacerlo y ello significaría que perderían su categoría como exentas de impuestos. Por último, la tercera solución puede ser que deje de haber imanes pagados y mezquitas subvencionadas y que se elimine el DAR. Con esto podría ponerse fin a los esfuerzos por hallar una estructura ecuménica tanto en el islam sunita como en el alevita. De hecho, recientemente hemos visto que se está buscando una estructura institucional superior entre las organizaciones alevitas. La apertura alevita declarada por el AKP en 2007 dio lugar a una declaración por parte de diez organizaciones alevitas,⁴⁹ que decidieron crear una federación de organizaciones alevitas para evitar o cuando menos competir con la supuesta federación que habría de formarse bajo la conducción del AKP. Este proceso al menos está dando esperanza de que se debata la libertad de creencia en términos de la ciudadanía.

Por otra parte, un asunto que ha reunido a todos los alevitas es el curso obligatorio de “cultura y ética religiosas” que se imparte en la educación primaria y secundaria. Dicho curso había sido eliminado del programa educativo en 1937, como requisito de la laicidad. Las demandas del CHP (Partido Popular Republicano) y las discusiones al respecto dieron como resultado, en 1949, que se incluyera un curso optativo de religión para el nivel primaria y, finalmente, en 1956 se agregó como curso optativo para el nivel de secundaria. En la década de 1970 el curso abordaba aspectos teológicos introductorios y la historia del islam, pero más tarde rebasó sus límites, pues siendo los graduados de las escuelas de teología quienes impartían el curso, éste se convirtió en un curso sobre el islam sunita, si bien su programa debía abarcar la herencia religiosa y cultural del mundo entero y una introducción a la ética a

⁴⁹ AHA-Alevi Haber Ajansi, “Alevi Dernekleri Federasyonu Adıyla Yeni Bir Federasyon Kuruluyor”, <http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1407&Itemid=43>, consultada el 28 de septiembre de 2009.

fin de mostrar a los estudiantes la diversidad cultural y los distintos tipos de moral las diversas sociedades y grupos sociales. El curso se volvió obligatorio para primaria y secundaria a partir de la Constitución de 1982. La principal objeción de los alevitas era que, en el libro de texto, la historia y el mensaje del islam eran presentados desde la perspectiva sunita. A raíz del intenso debate público, los libros fueron revisados y modificados, y se dio el caso del padre de una niña, quien acudió a la Corte Europea de Derechos Humanos y ganó el derecho de que su hija no tuviera que cursar esa materia.⁵⁰

El primer periodo republicano fue fiel a su palabra. Todas las órdenes sufis fueron prohibidas y sus propiedades, que estaban en manos de organizaciones *vakf* (fundaciones) fueron nacionalizadas.⁵¹ Los cambios hechos a la ley y los salarios que se pagaba a todos los oradores en los años cincuenta dieron un estatus privilegiado a los imanes y oradores, sobre todo de origen sunita, pues ellos no tenían impedimento para servir las mezquitas. Así, algunos maestros sufis empezaron a llevar una doble vida, mientras que los alevitas quedaron privados de esa posibilidad. Sin embargo, tenían libertad para practicar sus rituales y no vivieron mayores conflictos. Hasta que el islam sunita, apoyado por el Estado, empezó a enfrentar graves cuestionamientos, los alevitas no hicieron muchas demandas con respecto al presupuesto público. En la década de 1970 e inicios de los ochenta fue cambiando la forma en la que el Estado turco veía las reuniones sufis. El movimiento *nur*, por el lado sunita, y los *cem* alevitas despertaron la desconfianza del Estado, por lo que la práctica de los rituales empezó a ser obstaculizada y los participantes eran sometidos a largos y extenuantes interrogatorios. En opi-

⁵⁰ En el año 2004, Hasan Zengin acudió a la Corte Europea de Derecho Humanos para lograr que su hija que cursaba el séptimo grado no tuviera que llevar esa materia, debido a la visión sunita que prevalecía en el libro de texto. El alevismo fue incluido en el libro a partir del siguiente año y la Corte emitió su dictamen en 2007. Véase <<http://www.tumgazeteler.com/?a=2282693>>, consultada el 24 de noviembre de 2009.

⁵¹ En algunos casos, los *şeyhs* pudieron registrar las propiedades de las *vakf* como propiedad privada, y se dio así la transmisión del estatus de *şeyh* de padre a hijo. En otros casos, los *şeyhs* aceptaron la nacionalización de las propiedades y abandonaron totalmente esta esfera, pero algunos de sus seguidores establecieron nuevos *tekkes* tiempo después, en nombre de sus *şeyhs*, y por supuesto, esto dio por resultado una simplificación del discurso del islam sufi y el surgimiento de *şeyhs* muy superficiales.

nión de algunos, esto dio lugar a que se dañara la antigua armonía entre el Estado turco y los alevitas. De hecho, estos últimos siguen honrando los valores republicanos, en especial a los de igualdad y ciudadanía, y sólo demandan que mejoren sus derechos y que se deje de privilegiar a los sunitas. Más aún, siguen mostrando porcentajes más altos de voto por el CHP (Partido Popular Republicano), del centro-izquierda.⁵²

CONCLUSIONES

La actual situación de laicidad en Turquía ofrece, sin duda, la posibilidad de lograr una mejor comprensión de la laicidad, aunque está muy cerca de las aguas peligrosas de las leyes *shari'a*. La idea de que el islam sunita no es capaz de establecer una sociedad teocrática tendría que revisarse a la luz de las tensiones actuales entre el islam sunita y la política en Turquía. El islam sunita no está demandando abiertamente una legislación *shari'a*, pero la insistencia en ciertas expresiones totalitarias, como el velo, y las arbitrarias iniciativas legislativas son claros signos de una voluntad totalitaria opresiva.

El renacimiento sunita, que brota en la década de 1950 y se hace visible en los años setenta y ochenta, generó su contrapeso en la forma de un renacimiento alevita, en los años noventa. La Revolución turca ya había expresado su voz con los golpes militares de 1960, 1971 y 1980, en todos los cuales se hallaban demandas de laicidad en sus discursos, de una u otra forma. La supresión por el Estado turco de las órdenes sufís ahora está viviendo los resultados. El primero fue que las propiedades de las *vakf* (fundaciones) fueran nacionalizadas. Hasta 1982, la libertad de culto no fue reconocida. La supresión de las órdenes sufís fue quizá una reacción ulema, y esto fue realizado por un islam contra otro islam, aunque tales restricciones a la religión generalmente han sido interpretadas como actos laicistas jacobinos de la primera Repúbli-

⁵² Algunos investigadores han comparado recientemente los votos en las aldeas alevitas: 95% de los alevitas votó por el CHP en el este, por ejemplo en Sivas, Çorum, Erzurum, mientras que en el oeste 70% votó por ese partido, por ejemplo en las aldeas de Eskişehir. Véase <<http://www.alevileriz.biz/archive/index.php/t53942.html>>, consultada el 1 de octubre de 2009.

ca turca.⁵³ La legislación nunca ha sido discutida, pues las primeras leyes republicanas siempre han sido un tema tabú en Turquía. Es obvio que una de las soluciones antes propuestas, a saber, abolir la ley que canceló las órdenes sufís, podría subsanar muchos de los conflictos existentes entre la vida religiosa y la vida secular. Esto podría ser una compensación para aquellos ciudadanos que no pueden dar seguimiento al uso de sus impuestos. Sin embargo, lo paradójico es que las órdenes sufís no están haciendo esfuerzo alguno para lograr esto.

La existencia y prácticas de las órdenes sufís representan un problema para la legislación secular y el asunto del velo es sólo una parte visible del mismo. El principal problema es que los miembros de dichos grupos están llevando sus leyes internas a su vida social, económica y laboral. Si son empleados públicos, lo que se espera de ellos es que realicen sus labores en beneficio del público, pero esto no suele ser el caso. El velo indica la pertenencia a una orden específica y la gente que sabe leer esos signos reconoce si la mujer es practicante *nakşibendi*, *nurcu*, *kadiri* o *humeyni*. Para muchos musulmanes la práctica tradicional se restringe a la mezquita o al *cemevi*, pero el nuevo estilo de velo dicta que sea obligatorio para una mujer portarlo siempre que se encuentre fuera de su casa, fuera de su esfera privada. Esto no es aceptable para la ley secular y el Estado turcos, simplemente porque viola uno de los principios fundamentales de la laicidad: “la igualdad de derechos y responsabilidades para todos los ciudadanos”. El hecho de que en la sociedad moderna se insista en esos signos de pertenencia, que era una obligación en la sociedad pre-moderna, puede tener varias razones. Una de ellas puede ser que la idea de igualdad y ciudadanía no ha sido asimilada por las masas y ésa es la forma en la que ellas saben cómo participar en la vida social. Surge, sin embargo, una pregunta: “si todo el mundo está obligado a llevar una religiosidad voltairiana, que no tiene una institución o persona como intermediaria entre él/ella y Dios, ¿qué tipo de soluciones puede ofrecer la modernidad turca a dicha religiosidad?”

⁵³ Ş. Mardin, “Modern Türkiye’de Din ve Siyaset”, en *Makaleler 3: Türkiye’de Din ve Siyaset* [“Religión y política en Turquía”, en Los artículos: Religión y política en Turquía], Estambul, İletişim, 1991, p. 123; E. Özdalga, *op. cit.*; G. Şaylan, *Türkiye’de Laiklik* [Laicidad en Turquía], Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Türkiye’nin Sorunları Dizisi-8. TÜSES.

Mientras que la violencia islámica se dirigió contra los intelectuales en la década de 1990, los no musulmanes o los no ciudadanos radicados en Turquía han sido las víctimas de violentos asesinatos en el presente decenio.⁵⁴ Si bien el islam sunita no reaccionó a esto desde la perspectiva de la ciudadanía, el islam alevita, especialmente los alevitas kurdos, sí dieron muestras de sensibilidad a esos violentos crímenes y reafirmaron su compromiso con la igualdad de derechos para todos los ciudadanos. El islam sunita, que recibe fuertes subsidios del presupuesto público, es en muchas de sus versiones contrario a los valores republicanos, mientras que el islam alevita es leal a los mismos. Las demandas de los alevitas de recibir un subsidio público para los *camevis* enfrentaron la posibilidad de que hubiera entonces *dedes* asalarados, lo cual no fue aprobado por la mayoría de los alevitas; por ende, las demandas se han enfocado en la abolición del *DAR*. Pero aun si Turquía no adopta dichas demandas, especialmente las relativas a la abolición del *DAR*, se ha hecho evidente que los “religiosos” más cercanos al clero provienen del islam alevita. Por tanto, sería más probable que el islam alevita lograra una institucionalización religiosa independiente del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Akşit, B., “Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late-Ottoman Times and İmam-Hatip Schools in the Republic”, en R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*, Londres, I.B. Tauris, 1991, pp. 145-170.
- Atacan, F., *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler* [Cambio social y tariqah: la Cerrahi], Estambul, Hil Yayın, 1990.
- Berger, P.L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1967.
- Berkes, N., *Türkiye’de Çağdaşlaşma* [El desarrollo del secularismo en Turquía] 13. press. (coord.) Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, Estambul, 2008. [2002].
- Bilici, F., “Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiyesi’ndeki İşlevi”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *Alevi Kimliği* (trad.) *Bilge Kurt*

⁵⁴ Una selección de casos y una evaluación del islam sunita y la política en la Turquía contemporánea se encuentran en F. Sündal, *op. cit.*, 2008b, pp. 13-29.

- Torun ve Hayati Torun*. [Identidad alevita], Estambul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70, 1999, pp. 67-78.
- Blancarte, R., "Introduction", en R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- Bruinessen, M. van, "Kurds, Turks, and the Alevi Revival in Turkey", *Middle East Reports*, 200, verano de 1996.
- Carroll, A., What is the Theory of Secularisation? Trabajo presentado en la Scribani Conference Antwerp, Roundtable on Ethics and Faith. Septiembre de 2004.
- Çakır, S., *Osmanlı Kadın Hareketi* [El movimiento de mujeres otomanas], Estambul, Metis, 1994.
- Çamuroğlu, R., "Türkiye'de Alevi Uyanışı", en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *Alevi Kimliği* (trad.) *Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun*. [Identidad alevita], Estambul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70, 1999, pp. 96-103.
- Davison, A., "Turkey, a Secular State? The Challenge of Description", *The South Atlantic Quarterly*, 102(2/3), primavera-verano de 2003, pp. 333-350.
- Düring, J., "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi", en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *Alevi Kimliği* (trad.) *Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun*. [Identidad alevita], Estambul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70, 1999, pp. 127-159.
- Gilsenan, M., *The Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- , *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Heller, A., *Everyday Life* (trad.) G.L. Campbell, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Kara, M., *Din Ve Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler* [Tekkes y zaviyes desde la perspectiva de la religión y el arte], Estambul, Dergah Yayınları, 1997.
- Keddie, N.R., "Symbol and Sincerity in Islam", *Studia Islamica*, 19, 1963, pp. 27-63.
- Keyder, Ç., *Toplumsal Tarih Çalışmaları* [Documentos sobre historia social], Ankara, 1983.
- , "Kapitalizm Gelmeden Önce", en *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* ["Antes de que llegara el capitalismo", en Estado y clases en Turquía], Estambul, İletişim, 1989.
- Mardin, Ş., "Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", en *Makaleler 3: Türkiye'de Din*

- ve Siyaset ["Religión y política en Turquía", in los artículos: Religión y política en Turquía], Estambul, İletişim, 1991.
- , *Din ve İdeoloji* [Religión e ideología], Estambul, İletişim, 2000 [1969].
- Martin, B.G., "A Short History of the Halveti Order of Dervishes", en N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1978, pp. 275-305.
- Melikoff, I., "Bektaşılık/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *Alevi Kimliği* (trad.) *Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun*. [Identidad alevita], Estambul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70, 1999, pp. 3-11.
- Nielsen, J.S., *Towards a European Islam*, Londres, MacMillan, 1999.
- Özdalga, E., *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam* [El asunto del velo, laicismo oficial e islam popular en la Turquía moderna], Estambul, Sarmal, 1998.
- Pace, E., y S. Acquaviva (eds.), "La Religione come Organizzazione", en *Introduzione alla Sociologia delle Religioni: Problemi e Prospettive* ["La religión como organización", en Introducción a la sociología de las religiones: problemas y perspectivas], Roma, Carocci, 2004 (5a Ristampa).
- , *Raccontare Dio: Religione come Comunicazione* [Narrando a Dios: la religión como comunicación], Il Mulino, 2008.
- Shankland, D., "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri", en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.), *Alevi Kimliği* (trad.) *Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun*. [Identidad alevita]. Estambul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70, 1999, pp. 20-31.
- Sündal, F., "Invisible Women Visible Islam: Engendering Everyday Lives of Educated Islamist Women in Turkey", *AÜ Journal of Social Sciences*, 5(1), 2005, pp. 119-130.
- , "Un ensayo sobre el proceso de secularización en Turquía", (trad. de Mónica Portnoy), en R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008a, pp. 397-427.
- , "What Has Happened in AKP Years in Turkey: The Condition of Islamism, Turkish Islam Synthesis, and Islamist Violence", *Politics and Religion*, 11(1), 2008b, pp. 13-29, en <<http://www.politicsandreligionjournal.com>>.
- , "Ünite 8: Din ve Toplum", en *Sosyolojiye Giriş* (ed.), *Nadir Suğur* [Unidad 8: Religión y sociedad], en *Introducción a la sociología*, Eskişehir, A.Ü. AÖF Yayını, 2009, pp. 174-192.
- Şaylan, G., *Türkiye'de Laiklik* [Laicidad en Turquía]. Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Türkiye'nin Sorunları Dizisi-8, TÜSES.

- Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (trad. de Olive Wyon), con introducción de H. Richard Niebuhr [*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, edición alemana, 1911], Nueva York, Harper & Brothers, 1960 [1931].
- Van Bruinessen, M., “Kurds, Turks, and the Alevi Revival in Turkey”, *Middle East Reports*, 200, verano de 1996, pp. 1-7.
- Vorhoff, K., “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, en T. Olsson, E. Özdalga y C. Raudvere (eds.) (trad. de Alevi Kimliği) *Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun*. [Identidad alevita], Estambul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70, 1999, pp. 32-66.
- Weber, M., “Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi”, en *Max Weber: Sosyoloji Yazıları*, trad. Taha Parla. [“The Social Psychology of World Religions”, en *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. en inglés H.H. Gerth y C. Wright Mills], Estambul, İletişim, 1996 [1958].
- Willaime, J.-P., “European Integration, Laïcité, and Religion”, *Religion, State and Society*, 37(1 y 2), marzo de 2009, pp. 23-35.

OTRAS REFERENCIAS

- <<http://www.alevihaberajansi.com>>
- <<http://www.alevileriz.biz>>
- <<http://www.diyamet.gov.tr>>
- <<http://www.gazetevatan.com>>
- <<http://timgazeteler.com>>
- <<http://www.politicsandreligionjournal.com>>

AMPLITUD Y LÍMITES DE LAS LIBERTADES Y LA IGUALDAD EN EL RÉGIMEN LAICO CANADIENSE

Micheline Milot

Los derechos y libertades del individuo son activamente reivindicados hoy en día, en todo el mundo. Las religiones culturalmente dominantes en las sociedades democráticas están perdiendo su poder de influencia sobre las leyes y las políticas públicas. Sin embargo, aun en países oficialmente laicos ciertos grupos sociales pueden tener dificultades para hacer valer sus derechos, cuando éstos parecen contrarios a la doctrina moral religiosa tradicional. Pensemos en el aborto, los derechos de los homosexuales o el reconocimiento de las prácticas religiosas minoritarias que no son acordes con las de la mayoría. En este texto abordo el problema del reconocimiento de la libertad de conciencia y de la igualdad en Canadá. Presento, en primer lugar, los principios laicos que rigen el derecho y la política en Canadá. En seguida, examino la extensión de las libertades individuales y la concepción liberal de la libertad de conciencia, en particular. Sin embargo, la tolerancia tiene algunos límites, sobre todo en lo que concierne a la protección de los grupos vulnerables y a la seguridad pública. A lo largo de este trabajo, demostraré que existe una tensión constante entre las libertades reivindicadas por ciudadanos que pertenecen a grupos minoritarios y la aceptación social de la diversidad. Concluiré con los retos políticos que enfrenta un Estado que puede verse tentado, por razones electorales, a restringir las libertades laicas en nombre de principios abstractos, como la identidad nacional o los valores comunes.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA LAICIDAD EN CANADÁ

Los regímenes políticos occidentales pueden clasificarse de manera general en dos tipos, de acuerdo con las relaciones que existen entre el Estado y las religiones: los regímenes con religión establecida y los regímenes de separación; en cada uno de estos tipos existe una diversidad de modelos concretos, con distintas evoluciones. Los ejemplos de regímenes con religión establecida son aún numerosos y entre ellos se encuentran Inglaterra, los países escandinavos, Grecia y Dinamarca, si bien esos Estados han elaborado las leyes comunes de acuerdo con una perspectiva laica, en muchos aspectos. Entre los modelos de separación tenemos a Francia, Estados Unidos y México. Otros países no tienen una Iglesia establecida, sino que reconocen jurídicamente varias religiones, como Bélgica y los Países Bajos. Estas configuraciones, heredadas de la historia, se hallan expresadas en las constituciones nacionales.

El modelo canadiense de relaciones entre el Estado y las religiones resulta más bien atípico. Nunca ha sido definido constitucionalmente ni como régimen confesional ni como un régimen de separación. No obstante, el régimen político canadiense presenta las características de una disociación real entre las iglesias y el Estado, la cual tuvo sus orígenes en el siglo XVIII. No es de sorprender que, en 1905, uno de los pensadores de la Ley de Separación de las Iglesias y del Estado en Francia, Aristide Briand, afirmara:

El régimen de separación de las iglesias y el Estado, aun si en Europa ha sido instaurado en forma débil e incompleta, en el Nuevo Mundo ha sido, por el contrario, ampliamente adoptado; Canadá (donde una ley de 1854 secularizó a algunos eclesiásticos y privó a la Iglesia anglicana de todo carácter oficial), Estados Unidos y México no reconocen ninguno otro. También lo encontramos en la joven República de Cuba, entre tres república de Centroamérica y, por último, en el más importante de los Estados de América del Sur: los Estados Unidos de Brasil (anexo al *Rapport fait au nom de la Commission relative à la Séparation des Églises et de l'État. IV—Législations étrangères*, presentado ante la Cámara de Diputados).

La laicidad corresponde a un ordenamiento político en virtud del cual la libertad de conciencia y religiosa, de conformidad con una voluntad de igualdad de justicia para todos, es garantizada por un Estado neutro ante las distintas concepciones de la “vida buena” (según la expresión de John Rawls) que coexisten en la sociedad.¹ Así, dos “valores” fundamentales, la libertad de conciencia y religiosa y la igualdad en esta materia, constituyen los propósitos del ordenamiento laico. Para garantizar el ejercicio concreto de esos propósitos la gobernanza política debe poner en obra dos “medios”: la neutralidad y, lo que constituye su sanción, la separación del poder político y de las autoridades religiosas. La neutralidad implica que el Estado no favorece ni desfavorece ninguna convicción religiosa o no religiosa, en la medida en que son convicciones profundas que definen la integridad moral de un individuo. La separación descansa en una postura del Estado según la cual éste no obtiene su legitimidad de ninguna de las familias de pensamiento, religioso o filosófico, que componen la sociedad, ni vincula de manera alguna las condiciones de filiación política a las condiciones de filiación religiosa.

En Canadá, los dos propósitos morales están inscritos en la Carta de Derechos y Libertades, la cual se encuentra contenida en la Constitución de 1982. Así, los derechos de la persona adquirieron una garantía extraordinaria.

Los medios políticos para asegurar su protección, la neutralidad y la separación están a su vez reafirmados en la jurisprudencia. Dado que el régimen jurídico canadiense es el del derecho consuetudinario (*common law*), la jurisprudencia tiene un peso enorme para la interpretación de las leyes. La neutralidad y la separación del Estado y las religiones están definidas como exigencias que se imponen al Estado a fin de que esté facultado para respetar la libertad de conciencia y la igualdad. Desde hace varios decenios, los fallos de la Suprema Corte han sido testimonio de que no existe una religión de Estado en Canadá. En 1953, en el caso *Saumur vs. Ville de Quebec*, la Suprema Corte de Canadá atendió el juicio de un testigo de Jehová que había sido condenado por haber

¹ M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers [Collection Bibliothèque des Hautes-Études/Sorbonne], 2002, p. 34.

distribuido folletos, sin autorización, en la ciudad de Quebec. El fallo, favorable al testigo de Jehová, destaca claramente la ausencia de una religión de Estado y la importancia fundamental de la libertad de conciencia y de religión, como lo revela un extracto de la sentencia:

... desde 1760 hasta nuestros días, la libertad religiosa es reconocida [...] como un principio fundamental. Aunque no tengamos nada semejante a una Iglesia de Estado, es incuestionable que la posibilidad de afirmar sin restricción su creencia religiosa y propagarla, a título personal o por medio de instituciones, sigue teniendo, desde el punto de vista constitucional, la mayor importancia para todo el Dominio. (El señor juez Rand, en el caso *Saumur vs. Ville de Québec* [1953] 2.R.C.S.)

Las sentencias insisten en el hecho de que las posturas religiosas de la mayoría no deben de ninguna manera imponerse a las minorías. En esta línea de pensamiento, el juez Taschereau, en el fallo de *Chaput vs. Romain* (1955), declaraba que:

En nuestro país no existe una religión de Estado. Nadie está obligado a seguir una creencia dada. Todas las religiones están en situación de igualdad. [...] La conciencia de cada quien es un asunto personal y de nadie más. Sería terrible pensar que una mayoría pudiera imponer sus ideas religiosas a una minoría.

Esta misma exigencia protege también a las minorías no religiosas, en particular a los homosexuales, como se verá más adelante. Entonces, aunque el derecho canadiense no contenga una referencia explícita a la laicidad, la mayoría de los juristas conviene en que la interpretación general de la neutralidad estatal hace de ésta un equivalente de la laicidad jurídica.² A lo largo de la historia, las rupturas del Estado con el poder religioso se fueron multiplicando y se fue alimentando gradualmente el proceso de laicización.

² J. Woehrling, "Les fondements et les limites de l'accommodement raisonnable en milieu scolaire", en M. McAndrew, M. Milot, J.-S. Imbeault y P. Eid, *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*, Montréal, Fides, 2008, pp. 43-53.

Algunos se sorprenden de que el Preámbulo de la Constitución canadiense haga una referencia a Dios, lo que sería contrario al espíritu y la letra de un régimen laico: “En virtud de que Canadá está fundado sobre principios que reconocen la supremacía de Dios y la primacía del derecho...”. Es verdad que esta referencia que aparece en la Constitución de 1982 es sorprendente. Sin embargo, no tiene prácticamente ningún peso interpretativo para la Suprema Corte. Cuando mucho, el reconocimiento de la supremacía de Dios significa que, a menos que la Constitución sea modificada o en tanto no lo sea, *Canadá no puede convertirse en un Estado oficialmente ateo*, como lo era la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (fallo *O’Sullivan vs. M.R.N.*, 1992).

LA AMPLITUD DE LOS DERECHOS Y LIBERTADES DE LA PERSONA EN EL CONTEXTO CANADIENSE

Un Estado democrático tiene el deber de proteger a los individuos de la doble presión a la asimilación que puede ejercerse sobre quienes pertenecen a grupos minoritarios. En primer lugar, la presión del grupo mayoritario a menudo se manifiesta en tentativas en mayor o menor grado explícitas para que la diversidad se exprese en el espacio público de acuerdo con una cierta “normalización”, calculada con base en un referente cristiano. Por ejemplo, ciertos países de tradición católica tienen dificultades para despenalizar la interrupción voluntaria del embarazo debido al peso que ejerce la moral católica sobre la sociedad en su conjunto. De igual forma, el fallo emitido por la Corte Europea de Derechos del Hombre, en 2009, que exigía se retiraran los crucifijos de las escuelas italianas para proteger la libertad de conciencia de los niños suscitó un clamor de protestas en Italia, que ha apelado la sentencia (caso *Lautsi vs. Italia*, CEDH). Así, las minorías no cristianas y no creyentes sufren, incluso en regímenes democráticos, la coacción de las costumbres de la mayoría. En segundo lugar, el Estado debe proteger a los individuos de la presión interna ejercida en las comunidades minoritarias con las cuales son identificados, sobre todo cuando esas comunidades representan la principal red social y afectiva de los individuos vulnerables, marginales o de reciente inmigración.

Esta lógica jurídica de protección de los individuos contra la coacción externa es aplicada de manera estricta en Canadá. Tres ejemplos me permitirán ilustrar la extensión de las libertades del régimen laico canadiense: la protección contra la presión sobre las religiones minoritarias para que se asimilen, la despenalización del aborto y el reconocimiento de los derechos de los homosexuales.

La protección de las religiones minoritarias

Un ejemplo de la protección de los grupos minoritarios es el proceso judicial iniciado por unos comerciantes judíos³ que no podían abrir legalmente sus comercios en domingo. Los jueces de la Suprema Corte decidieron que la medida judicial que constituía la Ley sobre el Domingo y que se proponía “preservar el orden y la moral públicos” criminalizaba actos que derivan de la diversidad religiosa y que no se ajustan a las exigencias de la opinión dominante, como es el hecho de abrir los comercios el domingo dado que éstos deben cerrar el día del Sabbath, con lo que se privan de una jornada de comercio en relación con los no judíos. El fallo de la Corte fue final: “no es posible concluir que la Ley sobre el Domingo tiene un propósito laico en virtud del cambio en las condiciones sociales. El propósito de una ley depende de la intención de quienes la redactaron y adoptaron en una época, y no así de un factor variable cualquiera”.

Este juicio también dejaba ver el hecho de que una cultura religiosa dominante —en este caso, la cristiana— tiene efectos perjudiciales sobre los no cristianos, por su contenido universalmente aplicable. Por ello, los jueces concluyeron que la Ley sobre el Domingo “obliga al conjunto de la población a un ideal sectario cristiano” y “ejerce un tipo

³ El caso de *Su Majestad la Reina vs. Big M Drug Mart Ltd.* [1985] 1 R.C.S. 295 se refiere al derecho a la libertad religiosa y de conciencia. Un comerciante judío, tras ser acusado de permitirse ilegalmente vender mercancías en domingo, Big M Drug Mart Ltd, resultó absuelto en primera instancia y en la Corte de Apelaciones, pero la Corona apeló esos fallos ante la Suprema Corte. El objeto de litigio fue la constitucionalidad de la Ley sobre el Domingo: ¿acaso atenta contra la libertad de conciencia y religiosa? La Suprema Corte estimó que constituía un obstáculo real a la libertad religiosa y decidió, por mayoría, declarar inconstitucional la Ley sobre el Domingo.

de coerción contrario a [...] la dignidad de todos los no cristianos”, generando un “clima hostil” hacia ellos y una discriminación concreta.

Este tipo de juicio representa un caso típico de protección de las libertades de conciencia contra el peso de la mayoría. Sólo un régimen verdaderamente laico puede proteger las libertades fundamentales de cada ciudadano.

La despenalización del aborto

La interrupción voluntaria del embarazo es un tema delicado, pues las morales religiosas generalmente se oponen a ello en nombre del carácter sagrado de la vida. Sin embargo, la salud de las mujeres y la libertad de disponer de su cuerpo constituyen realidades sociales que no pueden ser ignoradas. Algunos países en donde existe una religión de Estado, como Noruega, han logrado, mediante un fallo de la Corte, despenalizar el aborto, aunque sea contrario a los valores de la Iglesia luterana, pues la Corte reconoce que las leyes no manan de la Iglesia establecida. En contraste, México, país laico, aún se debate para poder adoptar un *lay* en ese sentido.⁴

El aborto fue ilegal en Canadá hasta 1969, año en el que el Parlamento de Canadá adoptó una ley que permitió el aborto en ciertos casos para proteger la salud de la madre. El Ministro de Justicia de aquel entonces, Pierre Trudeau, presentó un proyecto de ley para modificar el artículo 251 del Código Penal de Canadá, que criminalizaba el aborto. Esta modificación del Código Penal permitió autorizar el aborto terapéutico cuando un comité integrado por tres médicos considerara que la salud de la mujer estaba en peligro. La modificación preveía que los abortos fueran practicados exclusivamente en hospitales, por médicos capacitados. El resto de los casos de aborto y las prácticas fuera de ese contexto eran objeto de sanción de acuerdo con el Código Penal. En otras palabras, el aborto practicado por otras razones que no fueran terapéuticas seguía siendo una infracción criminal según los términos del Código Penal.

⁴ R. Blancarte, *Sexo, religión y democracia*, México, Planeta [Temas de hoy], 2008.

Habría que esperar hasta enero de 1988 para que esta ley fuera objetada ante la Suprema Corte de Canadá, tras un proceso entablado por el doctor Henry Morgentaler. El Dr. Morgentaler practicaba abortos en clínicas privadas desde hacía muchos años con el fin de proteger la salud de las mujeres y había sido objeto de varias demandas judiciales. La Suprema Corte concluyó que la ley no era aplicada de manera uniforme en todo Canadá. En la práctica médica, los comités de los hospitales adoptaban una interpretación más o menos estricta del peligro terapéutico que implicaba el embarazo para la salud de la mujer. La Corte consideró que esa práctica iba en contra de la *garantía de seguridad de la persona* que prevé el artículo 7 de la Carta de Derechos y Libertades de Canadá, el cual señala: “Todo individuo tiene derecho a la vida, la libertad y la seguridad de su persona; no puede atentarse contra ese derecho a no ser que sea de conformidad con los principios de justicia fundamentales.”

Con esa sentencia, la seguridad de la salud de la mujer prevalecía sobre el derecho sagrado a la vida que preconizan las morales religiosas. Aunque el aborto no sea un derecho constitucional, la Carta de Derechos puede invocarse para proteger la salud de las mujeres y su libertad de elección. Los siguientes extractos del juicio (*R. vs. Morgentales*, 1R.C.S. [1988] 30) son elocuentes:

El artículo 251 del Código Penal, que limita la posibilidad de una mujer embarazada de recurrir al aborto, viola su derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona, en el sentido del artículo 7 de la Carta, de una manera tal que no es acorde con los principios de justicia fundamental.

El derecho a la “libertad” enunciado en el artículo 7 garantiza a todo individuo un margen de autonomía personal sobre las decisiones importantes que tocan íntimamente a su vida privada. La libertad, en una sociedad libre y democrática, no obliga al Estado a aprobar esas decisiones, pero sí le obliga a respetarlas. La decisión que toma una mujer de interrumpir su embarazo forma parte de esa categoría de decisiones protegidas.

Tal decisión se basa en otro principio, además del de la seguridad de la mujer: la libertad de conciencia, que constituye la primera libertad consagrada por la Constitución.

Atentar contra el derecho conferido por el artículo 7, como es aquí el caso, infringe la libertad de conciencia, por la cláusula 2a) de la Carta. La decisión de interrumpir o no un embarazo es, esencialmente, una decisión moral y, en una sociedad libre y democrática, la conciencia del individuo debe prevalecer sobre la del Estado. De hecho, la cláusula 2a) expresa que esta libertad le pertenece a cada persona, de manera individual. La “libertad de conciencia y religiosa” debería interpretarse de manera amplia y abarcar las creencias dictadas por la conciencia, ya sea que estén fundamentadas en la religión o en una moral laica, y los términos “conciencia” y “religión” no deberían considerarse como tautológicas, pues éstos pueden tener un sentido diferente, aunque relacionado.

Para los jueces es claro que si el Estado prohíbe el aborto por libre elección de la mujer adopta “una opinión que es dictada por la conciencia de unos, en detrimento de la otra. Niega la libertad de conciencia a algunos [...] privándolos de la esencia de su humanidad”. Los dos argumentos constitucionales principales de ese juicio conciernen, entonces, a la libertad de conciencia, que no debe ser restringida en forma alguna por las creencias de otros, y la seguridad de la salud de las mujeres. Cuando se abolió la prohibición penal del aborto, las provincias tuvieron que agregar esos servicios a los regímenes gratuitos del seguro contra enfermedades que existe en todo Canadá. Por su parte, el gobierno canadiense no ha promulgado una ley que autorice o prohíba el aborto, dado que la Suprema Corte invalidó su penalización.

Pero, pese a esa sentencia, lo cierto es que el acceso de las canadienses a los servicios para abortar varía en cada provincia. Existen en el país varios grupos de sensibilización que buscan facilitar el acceso libre y gratuito. Esto revela que no basta con declarar un derecho y que puede existir una gran brecha entre la norma jurídica y los medios reales que los políticos implementan. Otro problema radica en la militancia “pro-vida”. Los militantes, a menudo cristianos creyentes, suelen organizar manifestaciones frente a las clínicas para el aborto, que intimidan e incluso ponen en peligro la seguridad del personal médico y de las propias mujeres. ¿La libertad de expresión de los unos debería ser limitada por la libertad de conciencia de los otros? Sí, concluyó la Corte de Apelaciones de Columbia Británica.

En 1995, esta provincia adoptó la Ley sobre el Acceso a los Servicios para el Aborto, la cual prevé zonas de acceso alrededor de los establecimientos que ofrecen servicios de aborto, así como cerca de la casa de los médicos que lo practican, y hace ilegal para cualquiera que se halle en esas zonas importunar, fotografiar, acosar o intimidar a las pacientes o a los médicos. Dos manifestantes pro-vida objetaron esta ley en nombre de su derecho a la libertad de expresión. Por decisión unánime emitida en septiembre de 2008, la Corte de Apelaciones de Columbia Británica ratificó la ley, explicando que los límites impuestos a la libertad de expresión (manifestarse contra el aborto) estaban justificados.⁵ La Corte consideró que el hecho “de proteger a las mujeres vulnerables y a quienes las atienden, a fin de que tengan un acceso libre y con toda seguridad a los servicios médicos” era “suficientemente importante para justificar la imposición de un límite al ejercicio de la libertad de expresión en una zona adyacente a los establecimientos que ofrecen servicios de aborto” (*R. vs. Watson*, 2008 BCCA 340, [2008] B.C.J.).

Los derechos de las personas homosexuales

En Canadá, algunos grupos religiosos siguen tratando de ejercer una suerte de magisterio moral sobre la elaboración de las normas colectivas. Las reivindicaciones de igualdad de derechos por las minorías homosexuales han enfrentado una oposición enérgica de esos grupos religiosos. Dichas demandas se refieren, entre otros, a la redefinición jurídica del matrimonio para que se incluya la unión de dos personas del mismo sexo y la presentación de la homoparentalidad en los manuales escolares destinados a los niños.

La redefinición del matrimonio para incluir a personas del mismo sexo

El anteproyecto de la ley presentado ante la Suprema Corte de Canadá por el Ministro de Justicia, en julio de 2003, proponía revisar la defini-

⁵ K. Richer, *L'avortement au Canada: Vingt ans après l'arrêt R. c. Morgentaler*, Ottawa, Bibliothèque du Parlement, Division des affaires juridiques et législatives, 2008.

ción jurídica del matrimonio para que incluyera las uniones entre cónyuges del mismo sexo. Varios estados provinciales ya habían reconocido la validez de esos matrimonios. El Ministro de Justicia pidió a la Suprema Corte que verificara la constitucionalidad de esa nueva definición de matrimonio. La Iglesia católica, algunos grupos religiosos conservadores o fundamentalistas, así como el Vaticano se opusieron enérgicamente a esa iniciativa del legislador. Reprocharon al gobierno canadiense que no se pronunciara sobre la definición del matrimonio como la unión de un hombre y una mujer exclusivamente y que no evitara el debate político en torno a ese asunto. El Ministerio afirmó claramente, pese a la oposición de esos grupos religiosos e incluso del Vaticano, que en virtud de la Carta de Derechos y Libertades de Canadá no podía pedirse al Estado que apoyara una visión religiosa dada sobre el matrimonio o que garantizara la asimilación religiosa de las prácticas sociales. El 9 de diciembre de 2004, la Suprema Corte estipuló que el reconocimiento del derecho al matrimonio civil entre cónyuges del mismo sexo derivaba del derecho a la igualdad inscrito en la Carta canadiense. Resulta interesante hacer notar, en un caso semejante, la ineficacia jurídica de la referencia a Dios que contiene el preámbulo de la Constitución, referencia que no está manifiestamente ligada a ningún dogma religioso específico.

La homosexualidad en los manuales escolares

En Columbia Británica, una de las diez provincias canadienses, un profesor solicitó al consejo escolar que aprobara unos manuales que servirían como apoyo para el programa de Educación para la Vida Familiar, impartido a alumnos de primaria. Dichos manuales ilustraban familias homoparentales, entre los diversos tipos familiares que hay en la sociedad. El consejo escolar se rehusó a aprobar los manuales arguyendo que el contenido iba en contra de las convicciones religiosas de aquellos padres cristianos que consideraban inmorales las uniones homosexuales. El consejo invocó también argumentos cognitivos, en el sentido de que los niños eran demasiado pequeños para ser expuestos a la realidad de las familias homoparentales. La Suprema Corte (*Chamberlain v. Surrey School District* [2002], CSC) no aceptó ninguno de esos argumentos.

La mayoría de los jueces de la Suprema Corte confirmó, al referirse a los principios afirmados en la ley escolar de Columbia Británica (*School Act*), que la exigencia de laicidad hace que nadie pueda invocar sus convicciones religiosas para impedir la expresión de los valores de otros que son diferentes. Si bien el consejo escolar quiso tomar en cuenta las preocupaciones religiosas de los padres, la exigencia de laicidad le obligaba a conceder el mismo reconocimiento y respeto a los otros miembros de la colectividad. “Las convicciones religiosas que impiden reconocer y respetar a los miembros de un grupo minoritario no pueden ser invocadas para excluir el punto de vista minoritario. Ese principio es justo hacia los dos grupos, en cuanto garantiza que cada cual reciba el reconocimiento que puede lógicamente exigir, al tiempo que brinda a los otros ese mismo reconocimiento”.⁶ Los jueces consideraron que: “el énfasis que la *School Act* pone en la laicidad refleja la diversidad de la sociedad canadiense y su carácter multicultural, así como la importancia que otorgan los canadienses a los valores del acomodo [*accommodation*], la tolerancia y el respeto de la diversidad. Esos valores se traducen en la protección constitucional del derecho a la igualdad y de los derechos de las minorías”.

La Suprema Corte consideró, así, que el régimen constitucional debe tomar medidas expresas para promover las virtudes de la tolerancia y la confianza mutuas, oponiéndose, por ejemplo, a las diversas formas de discriminación religiosa o racial. De esta forma, la homoparentalidad fue indirectamente reconocida como legal. A la fecha, son principalmente los países del norte de Europa (Inglaterra, Países Bajos, Holanda, Suecia, Noruega, Dinamarca) los que han otorgado tal reconocimiento a la homoparentalidad, como el derecho de adoptar niños.

Estos tres ejemplos —a saber, la libertad reconocida para las reivindicaciones de las religiones minoritarias, los derechos de los homosexuales y la libertad de elección de las mujeres frente al embarazo— ilustran la amplitud de la interpretación relativa a los derechos y libertades de cada ciudadano. Varios países contienen en su sistema

⁶ *Chamberlain vs. Surrey School District* [2002], SCC, 19, <<http://www.canlii.org/ca/cas/scc/2002/2002scc86.html>>.

jurídico las mismas garantías. Sin embargo, esos derechos están protegidos en formas muy desiguales en las sociedades democráticas y laicas. Los políticos a veces quedan atrapados por los valores religiosos de la Iglesia históricamente dominante, como se ve en México y en España con respecto al aborto. Por desgracia, la discriminación directa puede persistir durante mucho tiempo, pese a que se hayan formalizado los derechos de la persona.

La obligación de remediar la discriminación indirecta

En las sociedades democráticas, las constituciones nacionales y las leyes rara vez contienen disposiciones expresamente discriminatorias o que favorezcan a un grupo social en detrimento de otro. No obstante, el trato diferente y desigual puede derivarse no de la ley, sino del alcance general de la misma. En efecto, la ley se establece en función de todos los ciudadanos, sin distinción de las necesidades propias a grupos específicos, y está definida en gran medida con base en las costumbres del grupo mayoritario. De ello se deriva que una regla o una ley universales, que se aplique a todos de la misma manera, pueda producir un efecto discriminatorio, no intencional, sobre un grupo de personas, imponiéndole obligaciones o condiciones restrictivas que no afectan al resto de los ciudadanos. Se habla entonces de una discriminación *indirecta*.

Este tipo de discriminación indirecta puede presentarse en relación con la edad, el sexo, una discapacidad física o la orientación sexual, pero también con relación a las creencias y prácticas religiosas, sobre todo para los grupos minoritarios. A fin de conservar su neutralidad y garantizar las libertades laicas, un Estado debe entonces velar para que se implementen medidas que permitan remediar no sólo las discriminaciones directas, sino también las indirectas.

La Constitución canadiense garantiza la igualdad de los ciudadanos que protege de un trato discriminatorio derivado de muchos motivos explícitamente inadmisibles, como la raza, la religión, la edad o el sexo. El artículo 15 de la Carta de Derechos y Libertades garantiza la igualdad de todos y prohíbe la discriminación:

La ley no hace excepción de nadie y se aplica a todos por igual, y todos tienen derecho a la misma protección y al mismo beneficio de la ley, independientemente de toda discriminación, sobre todo aquéllas fundamentadas en la raza, el origen nacional o étnico, el color, la religión, el sexo, la edad o las deficiencias mentales o físicas.

Desde esta perspectiva, a fin de asegurar el derecho a la igualdad y evitar toda forma de discriminación *indirecta*, la tradición del acomodo (*accomodement*) ha adquirido una importancia creciente en el contexto jurídico canadiense. Así, el acomodo razonable se considera el corolario obligado de la igualdad. Representa, también, un verdadero medio de gestión de la diversidad.⁷ Dos principios extrajudiciales enmarcan la interpretación de la amplitud del deber del acomodo: la *tolerancia*, en el sentido de “no exclusión” de la alteridad en las prácticas sociales, y la necesidad de velar por la *integración* de todos los ciudadanos en las instituciones democráticas, tomando en cuenta la expresión de la diversidad. De acuerdo con el constitucionalista José Woehrling,⁸ el acomodo razonable otorga “el derecho a un trato diferente a favor de personas o grupos para los cuales el trato previsto para la mayoría implicaría una restricción de sus derechos o libertades. El objetivo es apartar un obstáculo creado por una legislación o una política general legítima y justificada, pero que acarrea efectos perjudiciales a ciertas personas o grupos debido a características que los diferencian de la mayoría”. Algunos criterios explícitos balizan esta práctica jurisprudencial: el carácter razonable de la demanda y el costo excesivo que ésta puede acarrear. Los límites más importantes son el mantenimiento del orden público y la protección de los derechos del otro.⁹

Cuando se trata de demandas de acomodo basadas en motivos religiosos, las convicciones sobre las que descansa la demanda de acomodo por parte del creyente comportan un aspecto objetivo (la existencia real de esos preceptos en una tradición religiosa) y un aspecto

⁷ P. Bosset y Paul Eid, “Droit et religion: de l’accommodement raisonnable à un dialogue internormatif”, *Actes de la XVIIe Conférence des juristes de l’Éta*, Éditions Yvon Blais, 2006, p. 68.

⁸ J. Woehrling, *op. cit.*, 2008, p. 43.

⁹ Bosset, 2005; J. Woehrling, 1998. (NO APARECE EN REFERENCIAS)

subjetivo (el credo personal del creyente) que se someten a la consideración del juez. Ahora bien, si se examina la jurisprudencia hallamos que el criterio subjetivo ligado a la sinceridad de la persona suele tener preponderancia sobre el criterio objetivo de la existencia real de los preceptos religiosos reconocidos por un grupo o una institución. El predominio del aspecto subjetivo de la convicción del demandante descansa en tres razones. En primer lugar, es prácticamente imposible demostrar la existencia objetiva de un precepto que sea objeto de un consenso real en los grupos o confesiones, lo que favorece la aceptación del buen fundamento de la petición del individuo que actúa de acuerdo con su conciencia, la cual se presume recta. En segundo lugar, el Estado y el tribunal no se reconocen competentes para establecer el acierto de la interpretación de los dogmas y prácticas en el interior de un determinado grupo religioso. El Estado no tiene competencia teológica. En tercer lugar, al proteger al individuo contra la presión hacia la asimilación, la libertad religiosa y de conciencia se interpreta como libertad de pensar de manera diferente por parte del grupo de pertenencia.

Es importante precisar que no se trata de un “privilegio” otorgado a una persona y, menos aún, a una comunidad, sino una medida de excepción que permite contrarrestar lo mejor posible los efectos indirectamente discriminatorios que sufre un individuo por leyes o reglamentos adaptados para la mayoría. El acomodo contribuye a la integración social e institucional de personas que podrían quedar excluidas porque deben respetar, por ejemplo, ciertas obligaciones de naturaleza religiosa (de vestido o alimento). La práctica del acomodo razonable ha mostrado, hasta ahora, varias repercusiones positivas: un mayor reconocimiento de la pluralidad de las identidades, una mejor recepción de esta diversidad en las instituciones públicas y la apertura a un diálogo entre las partes.

La portación del kirpan sikh en relación con la prohibición de portar un arma blanca

El caso de un acomodo para autorizar la portación del kirpan sikh es revelador de los valores democráticos que relacionan, desde un punto

de vista jurídico, a la laicidad con la libertad religiosa. La portación de armas blancas está prohibida en las escuelas. Ahora bien, en una escuela, un alumno sikh dejó caer por accidente su kirpan. Nadie resultó herido, pero la pregunta que este incidente suscitó fue la siguiente: ¿debe autorizarse, en nombre de la libertad de conciencia y religiosa, lo que está prohibido por ley? La portación del kirpan en la escuela había sido inicialmente reconocida como un acomodo razonable: era posible hallar un equilibrio entre la inquietud legítima con respecto a la seguridad y el respeto de una creencia religiosa minoritaria. La Corte Superior de Quebec había validado ese acomodo con ciertas condiciones, a fin de cumplir con las medidas de seguridad: funda de madera, envuelta y cosida en una tela fuerte, todo ello cosido a la guthra.

Sin embargo, esta sentencia fue objetada, pues a algunos padres les había molestado mucho que un precepto religioso semejante fuera aceptado. El asunto llegó al a Suprema Corte de Canadá.¹⁰ La Corte consideró la portación del kirpan como la expresión sincera de la fe, de acuerdo con una tradición interpretativa liberal de los derechos religiosos, y como algo que descansa en una creencia religiosa *sincera*. Afirmó que la negativa absoluta al uso del kirpan atentaba contra la libertad religiosa que garantiza la Carta canadiense. Asimismo, la Corte consideró que no tenía por qué acudir a interpretaciones de las normas religiosas sikh menos ortodoxas sobre el uso del kirpan, recordando que “el hecho de que diversas personas practiquen la misma religión de manera diferente no invalida por ello la demanda de quien alega una violación a su libertad religiosa” (§ 35). Los jueces rechazaron el argumento según el cual la portación del kirpan tendría que prohibirse pues representa un símbolo de violencia: “Esta pretensión no es sólo contraria a la prueba relativa a la naturaleza simbólica del kirpan, sino que también es irrespetuosa hacia los fieles de la religión sikh” (§ 71). La importancia del papel educativo de la escuela para promover esos valores también formó parte del argumento de los jueces: “compete a las escuelas cumplir con su obligación de inculcar a sus alumnos este valor, que está en las bases mismas de nuestra democracia” (§ 76). De hecho, la autorización de portar el kirpan se refiere al derecho del individuo,

¹⁰ *Multani vs. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, 2006, SCC 6.

pero no corresponde a un derecho colectivo otorgado a las minorías.¹¹ El objetivo de aceptar las particularidades religiosas en los espacios públicos, además de cumplir con las normas del derecho canadiense, es el de integrarlas a las instituciones de la mayoría:

La prohibición total de portar el kirpan en la escuela desvalorizaría ese símbolo religioso y transmitiría a los alumnos el mensaje de que ciertas prácticas religiosas no merecen la misma protección que otras. [...] En cambio, el hecho de tomar una medida de acomodo a favor de Gurbaj Singh y de permitirle que porte su kirpan con ciertas condiciones [de seguridad] demuestra la importancia que nuestra sociedad confiere a la protección de la libertad religiosa y el respeto a las minorías que la componen.¹²

Desde el punto de vista sociológico, dicho acomodo ha servido para revelar la distancia que puede haber entre las percepciones sociales y el rigor jurídico. En efecto, las percepciones sociales no concuerdan necesariamente con esa claridad jurídica, acorde con la tradición de interpretación del derecho a la libertad religiosa en Canadá. El descontento entre la mayoría nos muestra que el *reconocimiento* no surge espontáneamente en el seno de las interacciones sociales por el solo hecho de que ésta sea privilegiada por las instituciones políticas o judiciales. El juicio de la Suprema Corte sobre la autorización de portar el kirpan produjo descontento entre una parte de la población que considera que, a partir de ese momento, la religión permite obtener “privilegios” o esquivar la ley. Es interesante resaltar que Quebec, la única provincia con mayoría católica, es el único lugar donde la portación del kirpan plantea un problema (lo mismo que los signos religiosos, en general). En efecto, hay ciudadanos de religión sikh en otros grandes centros urbanos de las otras provincias y el hecho de que porten el kirpan nunca ha provocado molestia.

¹¹ Dicho lo anterior, no sería imposible que personas que pertenecen a un grupo minoritario puedan interpretar que el derecho reconocido a una persona identificada con ese grupo implica un derecho colectivo e incluso comunitario, en virtud de una concepción errónea del multiculturalismo. Pero se trataría de un mal entendido jurídico.

¹² *Multani vs. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6, 79.

LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA LIBERAL

La tradición jurídica canadiense se muestra, así, muy flexible y liberal en materia de reconocimiento de los derechos y libertades de los individuos. Pero, ¿esa tolerancia tiene límites? Por supuesto, la libertad de conciencia y religiosa, por amplia que sea en un régimen laico, tiene límites, como lo ha precisado Benjamin Berger: “La libertad religiosa no es absoluta. Vale solamente para las manifestaciones de la conciencia religiosa que hacen progresar y que protegen la dignidad humana, la autonomía y la seguridad —manifestaciones de la conciencia religiosa que están en estrecho vínculo con los valores cívicos—, las cuales están protegidas por la Carta”.¹³ Sabemos que en cada sociedad los valores de la dignidad humana, la autonomía o la seguridad se interpretan de manera distinta y no suscitan los mismos dilemas sociales. Pensemos en el velo musulmán, prohibido en las escuelas de Francia,¹⁴ entre otras cosas por consideraciones relativas a la autonomía y dignidad de las jóvenes. Una prohibición así sería difícil de legitimar jurídicamente en Canadá, pues la autonomía se traduce precisamente en la libertad de la joven de querer usar o no su velo.

Los límites a la amplitud de las libertades individuales existen, primero que nada, en el propio derecho. Además, la opinión pública intenta también ser soberana en materia de los límites que hayan de ponerse ante las demandas provenientes de los grupos minoritarios. De nuevo, es en Quebec donde observamos esta reacción social. Recordemos que la sociedad quebequense adoptó ciertas políticas inmigratorias para aumentar el número de inmigrantes en la provincia, pero que 83.4% de la población se declara católica.¹⁵ Además, es la única sociedad del continente americano en donde el idioma francés es predominante. Estas dos variables que determinan el carácter minoritario de la sociedad quebequense —el idioma francés y la religión católica— son

¹³ B. Berger, “The Limits of Belief: Freedom of Religion, Secularism, and the Liberal State”, *Revue Canadienne de Droit et Société*, 17(1), 2002, pp. 67-68.

¹⁴ Ley núm. 2004-228 del 15 de marzo de 2004, que regula, de acuerdo con el principio de laicidad, la portación en las escuelas, colegios y liceos públicos de signos o vestimentas que manifiesten una filiación religiosa.

¹⁵ Fuente: Statistique Canada, *Recensement du Canada*, 2001.

destacadas por los políticos nacionalistas y los ciudadanos que temen que se erosione la identidad nacional por la presión de las demandas de reconocimiento provenientes de los miembros de minorías.

Veamos cómo las libertades encuentran límites dentro de la lógica del propio derecho, para después pasar a la problemática social relativa a la difícil aceptación de la diversidad.

Los límites inherentes al derecho

¿Hasta qué punto atender las demandas de tipo religioso que emanan de la sociedad civil sigue siendo compatible con las exigencias de la igualdad de todos ante la ley y favorece realmente el respeto de los derechos del hombre? Las instancias políticas y jurídicas están muy abiertas a reconocer la diversidad, las libertades y la igualdad de todos, pero también imponen límites a los derechos y libertades. En primer lugar, la Constitución prohíbe que la libertad de unos atente contra los derechos de otros. Asimismo, los imperativos de la seguridad forman parte del concepto del orden público.

Un caso ilustra el equilibrio necesario entre la libertad religiosa y la protección de los ciudadanos más vulnerables. Un imán presentó una petición ante el gobierno de Ontario (una de las diez provincias canadienses) para instaurar un tribunal basado en la *sharia* con el fin de regular los litigios familiares. El ex Procurador General de Ontario, Marion Boyd¹⁶ recomendó que se aceptara que tribunales religiosos pudieran zanjar litigios del derecho familiar con un efecto civil (lo que era compatible con las leyes sobre arbitraje civil de Ontario, pero no de Quebec), siempre que respetaran los derechos fundamentales de las partes. Esta recomendación se basaba en varias consideraciones. En primer lugar, el respeto al derecho de aquellos grupos minoritarios que desean someterse a valores distintos a los que están contenidos en el derecho civil de Ontario. Segundo, mejorar el acceso a la justicia y tener

¹⁶ M. Boyd, *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, <<http://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/>>, diciembre de 2004.

una regulación más estricta por el Estado de prácticas que ya se llevan a cabo, pero sin que sea posible para éste verificar que los derechos individuales de las personas involucradas realmente sean respetados. A primera vista, estos argumentos no eran incompatibles con el reconocimiento de la diversidad.

Sin embargo, el Primer Ministro de Ontario rechazó esta recomendación. Uno de los principios fundamentales del multiculturalismo canadiense es tomar en cuenta los efectos que tienen sobre los miembros más vulnerables de los grupos minoritarios toda ley o mecanismo institucional relacionados con las necesidades de las minorías, y ese principio no estaba garantizado con respecto a las mujeres inmigrantes, particularmente, sobre las cuales las presiones internas de su comunidad pueden ser enormes.

De manera general, en el derecho canadiense las libertades no están jerarquizadas. La interpretación de un litigio, cuando dos libertades entran en conflicto, consiste en buscar un equilibrio, tomando en consideración los efectos sobre los derechos de cada cual.

Otro caso de búsqueda de equilibrio fue el relativo a la libertad de conciencia y la seguridad pública. Los miembros de la colonia huterita Wilson, en la provincia canadiense de Alberta, creen que el segundo mandamiento prohíbe fotografiarse voluntariamente. Por tanto, se rehúsan a obedecer el reglamento que hace obligatorio que el permiso de conducir lleve fotografía. El caso llegó a la Suprema Corte de Canadá. Los jueces, aunque por una leve mayoría, concluyeron que la fotografía obligatoria universal constituía un atentado mínimo a la libertad de conciencia. De acuerdo con ellos, los efectos benéficos para la seguridad y la prevención del peligro de fraude asociado con la identidad son más importantes que ese atentado mínimo a la libertad de conciencia, según un criterio de “proporcionalidad” del atentado en relación con los beneficios:

... los efectos perjudiciales sobre la libertad religiosa de los miembros de la colonia que desean obtener un permiso no son mayores que los efectos benéficos de la universalización de la fotografía obligatoria. La más importante de esas ventajas es el incremento en la seguridad e integridad del sistema de emisión de permisos de conducir.

No obstante, cabe destacar que los jueces minoritarios lograron que se hiciera valer la excepción de la fotografía obligatoria que se había otorgado a los huteritas durante 29 años sin que se estableciera ningún efecto negativo sobre la integridad del sistema de emisión de permisos. Los límites jurídicos a las libertades fundamentales rara vez encuentran el asentimiento unánime de la Suprema Corte, como lo ilustra el caso de los huteritas. Pero en lo que se refiere a la percepción social del reconocimiento no ocurre lo mismo.

Los límites de la aceptación social

Existe en Canadá una distancia entre la aceptación social de la amplitud de los derechos y libertades y la interpretación jurídica. En el caso de la homoparentalidad, la resistencia a que se le reconozca como parte de la diversidad proviene principalmente de los cristianos, lo mismo que la oposición a la despenalización del aborto. Sin embargo, esa distancia no varía en las distintas provincias de Canadá y las resistencias no atañen siempre a los mismos asuntos. Así, en las regiones anglófonas, la libertad de religión no plantea problema alguno y son más bien los derechos sexuales los que causan molestias, mientras que en Quebec la situación es la inversa. Los quebequenses se muestran en su mayoría abiertos a los derechos de los homosexuales y a la libertad de elección respecto del aborto, pero consideran en su mayoría que el Estado debería imponer límites a la libertad religiosa. Se han hecho críticas virulentas en Quebec sobre los efectos sociales que los acomodos permitidos por motivos religiosos podrían tener sobre las instituciones públicas. Una parte de la sociedad las percibe como un rechazo a los valores comunes de Quebec, un peligro de retroceso en los avances de la laicidad y una amenaza para la igualdad entre mujeres y hombres. Esta censura, que se expresa en relación con la manifestación de la filiación a religiones minoritarias, se formula principalmente en términos de la separación estricta entre el Estado y las religiones. La prohibición de toda manifestación de la filiación religiosa en la esfera pública se considera, entonces, como una aplicación natural de la laicidad, de acuerdo con el modelo de Francia. Según esas críticas, los acomodos razonables, como

se describieron antes, debilitarían subrepticamente el vínculo social y la identidad política de la nación quebequense, minoritaria en Canadá y en América. Aunque ningún dato sociológico confirme ese temor y, al contrario, el reconocimiento de las particularidades individuales en las instituciones permite una integración más armónica, la representación imaginaria de los peligros potenciales es sobre-determinante en esta percepción de la religión en la esfera pública. En términos sociológicos, la opinión pública parece haberse convertido en una nueva forma de clericalismo, que cree detentar el derecho a dictar cuáles son los valores y los comportamientos aceptables en la esfera pública. La voluntad de la asimilación identitaria se envuelve en los oropeles de la laicidad, que se torna una herramienta a los ojos del grupo mayoritario para imponer límites a las demandas de los grupos minoritarios.

Por ejemplo, las prácticas de acomodos razonables se ejercen desde hace veinticinco años en todo Canadá, sin que haya provocado tantas pasiones fuera de Quebec. Ese descontento de la sociedad quebequense llevó al Primer Ministro de Quebec, Jean Charest, a crear en 2007 una Comisión Consultiva en torno a este tema. Se trata de la Comisión sobre Prácticas de Acomodo Ligadas a las Diferencias Culturales, que presiden los señores Gérard Bouchard y Charles Taylor, y que es entonces conocida como la Comisión Bouchard-Taylor.¹⁷ El mandato de la Comisión era llevar a cabo una amplia consulta pública a fin de esclarecer el malestar social con respecto a las demandas de acomodo e identificar pistas para solucionarlo.

En su informe final, los comisionados Bouchard y Taylor hicieron un prolongado intento por rectificar las percepciones, considerando que la crisis reside, precisamente, en un problema de “percepción”. De hecho, varios sucesos habían sido sumamente deformados por los medios de comunicación, principalmente, y con ello se satanizaban las demandas de acomodo por motivos religiosos. Los comisionados definieron un concepto de laicidad que acogía la expresión de la diversidad religiosa y cultural en la esfera pública. Recomendaron ese modelo de laicidad, que calificaron como “abierto” para marcar la diferencia con el

¹⁷ El informe final se titula *Le temps de la réconciliation* [El tiempo de la reconciliación], Québec, 2008.

modelo más restrictivo de laicidad, el cual está asociado a la laicidad “a la francesa”, y a una estricta práctica privada de la expresión de la filiación religiosa. La laicidad abierta reconoce la importancia de la neutralidad del Estado y de sus instituciones, pero también la importancia, igualmente grande, de la libertad de conciencia y religiosa, que permite a los ciudadanos expresar sus convicciones religiosas en la medida en que ello no afecte los derechos y libertades de otros y no comprometa el orden público. Los comisionados recomendaron, entre una serie de sugerencias para el gobierno de Quebec, la elaboración de un *Libro Blanco en materia de laicidad*, que explicitara esa concepción “abierta” de la laicidad para la sociedad quebequesa.

La recepción política del informe de la Comisión

El 22 de mayo de 2008, fecha oficial para hacer público el informe final de los dos comisionados, el gobierno recibió el documento en la Asamblea Nacional. En su alocución, el Primer Ministro, Jean Charest,¹⁸ aseveró que “nuestra sociedad se volvió laica” a partir de la Revolución tranquila y que el Estado “debe reafirmar la laicidad de nuestras instituciones”. Sin embargo, en esa misma ocasión, dos anuncios del ministro Charest revelaron que la concepción de laicidad definida por la Comisión Bouchard-Taylor experimentó una notable alteración al entrar en la arena política. En primer lugar, el Primer Ministro afirmó que sería exigida una declaración firmada, por la cual los candidatos a recibir el permiso de inmigración se comprometerían a adoptar los valores comunes de nuestra sociedad, entre ellos la separación del Estado y la religión y la igualdad entre hombres y mujeres. Ese compromiso exigido a los recién llegados suena como una advertencia basada en la presunción de que algunos de ellos podrían hacer escarnio de los valores quebequeses en nombre de su religión. Más aún, se presume que los quebequeses no inmigrantes tienen una adhesión total y efectiva a esos principios.

Asimismo, el Primer Ministro y los dos jefes de la oposición, de común acuerdo, aceptaron como orden del día la presentación de una mo-

¹⁸ Fuente: acta de los trabajos parlamentarios de la Asamblea Nacional de Quebec, 38a Legislatura, primera sesión, 22 de mayo de 2008, <<http://www.assnat.qc.ca/fra/38legislature1/Pv/PF20080522.pdf>>.

ción, *sin notificación previa*, contraviniendo así el Reglamento de la Asamblea Nacional (art. 185). Esta moción, adoptada por unanimidad, dice a la letra: “la Asamblea Nacional reitera su voluntad de promover el idioma, la historia, la cultura y los valores de la nación quebequense, favorece la integración de todo individuo a nuestra nación con un espíritu de apertura y reciprocidad, y *manifiesta su adhesión a nuestro patrimonio religioso e histórico, representado sobre todo por el crucifijo de nuestro Salón Azul* y los escudos de armas que ornán nuestras instituciones” [subrayado mío]. La Comisión Bouchard-Taylor había recomendado retirar ese símbolo cristiano del recinto más importante de deliberación política: la Asamblea Nacional.

El crucifijo, sin embargo, es un añadido reciente en el recinto de la Asamblea Nacional de Quebec, dado que fue colocado en 1936, durante el gobierno del primer ministro Maurice Duplessis. Desde hace decenios, los quebequenses han calificado el periodo de Duplessis, desde un punto de vista político-religioso, como el de la “Gran Negrura”. Constituye, entonces, un enorme retroceso el presentar al “crucifijo de Duplessis” como un símbolo patrimonial al que todos los ciudadanos deben rendir pleitesía.

Esa precipitación política a resaltar la importancia de los símbolos cristianos sin duda se explica en parte por el deseo del Primer Ministro de hacer patente la relevancia que daba a la “identidad quebequense”, frente a las críticas de los partidos de oposición, en cuya opinión el informe Bouchard-Taylor no había tomado suficientemente en cuenta el “malestar de identidad” que se presumía en la mayoría de los ciudadanos. Podemos plantear la hipótesis de que una laicidad abierta, como la que plantearon los comisionados Bouchard y Taylor, difícilmente podría haber sido cuestionada por sí misma, dado que se inscribe en la tradición de integración de Quebec. Sin embargo, parecía necesario tranquilizar a la mayoría: la sociedad no debe percibir la apertura a la diversidad como una agresión al fondo común de los valores relacionados con la identidad de la mayoría.

En el plano analítico, constatamos dos mutaciones semánticas respecto de la laicidad. En la arena política, por una parte, la laicidad se torna patrimonial en relación con los símbolos religiosos de la mayoría cristiana y, por la otra, se convierte en un instrumento para la preserva-

ción de la identidad de la nación.¹⁹ Es indudable que, para fundamentar su legitimidad, la elaboración de un *Libro Blanco* sobre la laicidad enfrentaría muchos obstáculos y críticas, si se toma en cuenta la multiplicidad de compromisos que serían necesarios entre las libertades individuales y las expectativas de la población —que se cree soberana, por sobre el derecho.

¿Qué nos revelan esos sucesos con respecto a la percepción de la religión?

A pesar de los trabajos de la Comisión Bouchard-Taylor, la opinión pública sigue siendo la misma en Quebec. De acuerdo con un sondeo de Angus Reid Strategies-La Presse, realizado a mediados de octubre de 2009, los quebequenses admiten que rara vez o incluso nunca han estado expuestos a un verdadero acomodo razonable basado en la religión. No obstante, 68% de ellos estima que hay demasiadas y 59% considera incluso que habría que prohibir portar signos religiosos en los lugares públicos.²⁰ En Canadá no encontramos un rechazo semejante de esos acomodos por motivos religiosos.

Esas sucesivas tempestades en la opinión pública conciernen poco o nada al instrumento jurídico mismo del acomodo razonable, sino más bien a la *religión*, cuando ésta constituye el motivo de demanda de acomodo. La diferencia es notable entre la aprobación social de los acomodos razonables que se conceden por motivos no religiosos (discapacidad, embarazo) frente a la desaprobación de las que se otorgan por motivos religiosos. En la misma línea, constatamos una enorme desproporción entre la magnitud de la reacción negativa y el número real de acomodos en las instituciones. Ese proceso de amplificación es, en sí mismo, un fenómeno social que revela un sentimiento real de hostilidad hacia el *otro* religioso, por minoritario que sea. Esta hostilidad adopta la forma de un descrédito de la norma religiosa, con la presunción de su peligrosidad para los valores comunes y una descalificación más general del creyente con respecto a las exigencias de la participación ciudadana.

¹⁹ M. Milot, “L’émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation”, en P. Bosset *et al.* (eds.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, PUL, 2009, pp. 20-38.

²⁰ *La Presse*, 27 de octubre de 2009, p. A1.

CONCLUSIÓN

Los principios de justicia pueden verse rápidamente desviados e incluso criticados por movimientos de opinión hostiles a la diversidad. En Canadá, la antigua tradición liberal de reconocimiento de los derechos y libertades sin duda ha sido apoyada por los distintos gobiernos; sin embargo, la Suprema Corte ha sido fundamental para mantener una línea interpretativa favorable a una concepción máxima de la libertad. La autonomía de los jueces es un factor clave para tal liberalidad.

Precisamente por esta razón, algunos ciudadanos han reprochado al gobierno que evite el debate público, dejando en manos de los jueces el examen de los temas sociales litigiosos. Sin embargo, en mi opinión, podemos ver en ello una sana postura política: más que quedar acorralado entre los diversos humores de la población o zanjar la cuestión según las convicciones personales de los políticos, el Estado reconoce la independencia de los jueces y de su interpretación, así como la importancia de proteger a las minorías (sexuales, religiosas, etc.) contra las decisiones votadas por la mayoría parlamentaria. Sin duda, la laicidad descansa sobre la soberanía del pueblo, pero éste, como dijera Tocqueville, puede ejercer una “dulce tiranía” sobre los ciudadanos que no se adecuan a las prácticas de la mayoría.

El activismo judicial de las minorías traduce, sin duda, una transformación más profunda de la vida democrática. El foro jurídico puede convertirse en un verdadero vector político de la ciudadanía. El derecho es un recurso político movilizable, que ofrece una palanca en las relaciones entre la mayoría y las minorías.²¹ En efecto, si nos atenemos tan solo a la dinámica democrática, la mayoría siempre gana la partida. Además, la institución judicial constituye a veces una alternativa al debate público: las reglas jurídicas hacen posible una discusión en torno a temas que el orden político evitaría, por razones a menudo partidistas. Por último, el derecho permite mantener el debate abierto sobre las condiciones de la vida colectiva y, para empezar, sobre la definición de

²¹ P. Noreau, “Le droit comme vecteur politique de la citoyenneté. Cadre d’analyse pour l’étude des rapports collectifs entre majorité et minorités”, en M. Coutu et al. (eds.), *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal, Les Éditions Thémis, 2000, pp. 323-335.

las condiciones de la ciudadanía. Sin embargo, los valores dominantes de una sociedad constituyen un reto para todo Estado que quiera reconocer las libertades fundamentales de los ciudadanos que no forman parte del grupo mayoritario. El riesgo de mermar los principios fundamentales de la justicia se ve así multiplicado. Los principios laicos son con más razón interpelados y exigen ajustes constantes de parte de cada gobierno político. Pueden experimentar avances y retrocesos, como lo señala Jean Baubérot,²² pero están fuertemente ligados al tema de la justicia, que hoy en día representa, sin duda, la mejor justificación del principio laico.²³

BIBLIOGRAFÍA

- Baubérot, Jean, *Les laïcités dans le monde*, París, PUF, 2007.
- Berger, Benjamin, “The Limits of Belief: Freedom of Religion, Secularism, and the Liberal State”, *Revue Canadienne de Droit et Société*, 17(1), 2002, pp. 39-68.
- Blancarte, Roberto, *Sexo, religión y democracia*, México, Planeta [Temas de hoy], 2008.
- Bosset, Pierre, y Paul Eid, “Droit et religion: de l’accommodement raisonnable à un dialogue internormatif”, *Actes de la XVIIe Conférence des juristes de l’Éta*, Éditions Yvon Blais, 2006, pp. 63-95.
- Boyd, Marion, *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, <<http://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/>>, diciembre de 2004.
- Cour européenne des droits de l’homme, *Affaire Lautsi c. Italie (Requête no 30814/06)*, Estrasburgo, 3 de noviembre de 2009.
- Haarscher, Guy, *La laïcité*, París, PUF, 1996.
- Milot, Micheline, “L’émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation”, en P. Bosset et al. (eds.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, PUL, 2009, pp. 20-38.
- , *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers [Collection Bibliothèque des Hautes-Études/Sorbonne], 2002.

²² J. Baubérot, *Les laïcités dans le monde*, París, PUF, 2007.

²³ G. Haarscher, *La laïcité*, París, PUF, 1996.

- Noreau, Pierre, “Le droit comme vecteur politique de la citoyenneté. Cadre d’analyse pour l’étude des rapports collectifs entre majorité et minorités”, en M. Coutu *et al.* (eds.), *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal, Les Éditions Thémis, 2000, pp. 323-335.
- Richer, Karine, *L’avortement au Canada: Vingt ans après l’arrêt R. c. Morgentaler*, Ottawa, Bibliothèque du Parlement, Division des affaires juridiques et législatives, 2008.
- Woehrling, José, “Les fondements et les limites de l’accommodement raisonnable en milieu scolaire”, en M. McAndrew, M. Milot, J.-S. Imbeault y P. Eid, *L’accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l’école publique*, Montréal, Fides, 2008, pp. 43-53.

LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA EN EL BRASIL DEL SIGLO XXI

Roberto Arriada Lorea

En el presente trabajo quiero proponer una reflexión sobre la laicidad en Brasil. Para esto utilizo el actual debate sobre la reglamentación del matrimonio gay. El punto principal se relaciona con el hecho de que, así como ocurrió en el siglo XIX, cuando la Iglesia Católica empleó su fuerza política para impedir la aprobación del matrimonio civil, nuevamente la influencia religiosa ha sido el principal obstáculo para la aprobación del matrimonio gay en Brasil. La manera en que se desarrolla este fenómeno es parte importante del estudio, haciendo posible comprender la necesidad de fortalecer el Estado laico, para asegurar el respeto a la diversidad sexual y religiosa presente en Brasil.

I. CIENCIA Y RELIGIÓN

La perspectiva de una sociedad posmoderna absolutamente secularizada, en la cual la religión estuviera restringida al ámbito de las relaciones interpersonales, sin ningún impacto relevante en las esferas del poder público se mostró poco probable en la primera década del siglo XXI, aun si tomaremos como escenario a los países de la sociedad occidental.

En un interesante ejercicio de probabilidad sobre el futuro de las religiones, Daniel Dennet propone diversos escenarios para los próximos siglos, los cuales varían en uno y otro sentido, centrándose en el movimiento de secularización/encantamiento del mundo.

El iluminismo acabó hace tiempo; la terrible “secularización” de las sociedades modernas, que fue prevista durante dos siglos, se está esfumando ante nuestros ojos. La marea está bajando y la religión se vuelve más importante que nunca. En este escenario, la religión luego retoma una función parecida al papel social y moral dominante que tenía antes del surgimiento de la ciencia moderna en el siglo xvii.¹

La credibilidad de ese escenario no es desconocida, según revela una serie de publicaciones lanzadas en los últimos años. Autores como Kevin Phillips, Sam Harris, Richard Dawkins,² cuyas publicaciones (aunque no sean académicas, sino más bien literatura popular) indican una gran preocupación por la creciente religiosidad de la sociedad americana, con reflejos importantes en los actos de gobierno de aquel país.

En otro escenario, y tomando el sentido inverso, surge la posibilidad de una religión abatida:

La religión disminuye en prestigio y visibilidad, así como el fumar, es tolerada, toda vez que hay algunos que dicen que no pueden vivir sin ella, sin embargo no se fomenta y la enseñanza de la religión para niños pequeños impresionables es desaprobada en la mayoría de las sociedades, y hasta prohibida en otras. En este escenario, los políticos que todavía practican alguna religión pueden ser electos si prueban que son dignos en otros aspectos, pero pocos proclamarían sus filiaciones religiosas, o tribulaciones, como los políticamente incorrectos insisten en llamarlas.³

Del mismo modo que en la hipótesis anterior, podemos también encontrar datos que apuntan hacia ese escenario. En el plano internacional, por ejemplo, la reciente decisión de la Corte Europea de Dere-

¹ D.C. Dennett, *Quebrando o Encanto. A religião como fenômeno natural*, São Paulo, Editora Globo, 2006, p. 45.

² K. Phillips, *American Theocracy*, Londres, Penguin Books, 2007; S. Harris, *Carta a uma nação cristã*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007; R. Dawkins, *Deus um delírio*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

³ D.C. Dennett, *op. cit.*, p. 45.

chos Humanos, del 26 de junio de 2007, que decidió que la enseñanza religiosa en las escuelas públicas de Noruega violan los derechos humanos de los niños de aquel país.

Se puede también afirmar que el propio fenómeno religioso se ha transformado, alejándose del concepto clásico de religión forjado por Durkheim como siendo “un sistema unificado de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas que se unen en una comunidad moral llamada Iglesia”.⁴

Tómese como ejemplo el caso brasileño, los datos recientes apuntan a un creciente distanciamiento entre el discurso de la jerarquía de la iglesia católica y las convicciones de los fieles, volviéndose bastante cuestionable la efectiva existencia de un “sistema unificado en una comunidad moral”, cuando se observa, por ejemplo, que el 96% de los católicos brasileños afirman que se puede usar el preservativo en las relaciones sexuales y seguir siendo un buen católico.⁵

El aspecto más interesante de esta proposición, como lo destaca el mismo filósofo Dennett⁶ es que no estamos en condiciones de saber cuál será, de entre los cinco escenarios que apuntan a diferentes caminos para el futuro de la religión, aquel que finalmente se concretizará.

La cuestión teórica suscitada, discutida sin embargo, posibilita una reflexión que rebasa los movimientos de secularización y encantamiento del mundo, entendidos dentro de una perspectiva que tome la creencia de las personas y el modo en como las sociedades regulan las relaciones interpersonales.

2. BRASIL UN PAÍS LAICO (GRACIAS A DIOS)

Examinar la historia de la laicidad en Brasil bajo una perspectiva amplia, que abarque la complejidad de las relaciones entre el Estado (en sus diferentes momentos y configuraciones) y la Iglesia Católica (con sus distintas fases y jerarquías) escapa a los límites de este trabajo, ra-

⁴ E. Durkheim, *As formas elementares de vida religiosa*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1989, p. 79.

⁵ Fuente: IBOPE OPP008/2005, para Católicas por el Derecho a decidir, CDD.

⁶ D.C. Dennett, *op. cit.*, p. 45.

zón por la cual, tomaré la cuestión desde la perspectiva de la secularización del matrimonio.

Así, buscaré exponer la trayectoria de Brasil, desde una Colonia católica hasta su consolidación en una República laica utilizando como hilo conductor de este análisis, las normas que rigieron y rigen el matrimonio en el país. Para que se comprenda la pertinencia de debatir la influencia religiosa en las decisiones judiciales acerca de las uniones homosexuales, es necesario tomar en consideración la historia del control religioso y estatal sobre la legitimación de las relaciones afectivas sexuales.

Por lo tanto, la propuesta es presentar tres momentos históricos normativamente distintos, buscando apuntar las principales diferencias entre el periodo monárquico, los primeros años de la República, y la legislación vigente.

La reflexión auxilia en la comprensión de las tensiones existentes entre el pensamiento modernizador, que se dirige hacia la mayor libertad de los individuos en la adquisición de formas de relacionarse y que desean tener la experiencia y tener un modelo conservador, que propone una regulación estatal uniformizadora de las relaciones afectivo sexuales.

En el primer tema me ocupo de la imposición de la dictadura religiosa que imperó en Brasil desde la llegada de los portugueses hasta el advenimiento de la República. La religión católica, oficial, era una imposición estatal, en la medida en que ni siquiera había registro civil, quedando las personas condicionadas al bautismo como forma de verse registradas. El acceso al matrimonio, de la misma forma, era reservado a aquellos que profesaran la religión oficial.

Después de la implantación del matrimonio civil (en 1890), combatido ferozmente por la iglesia católica, se inicia la siempre resistida separación entre la iglesia y el Estado. Se trata de un marco del Estado laico, dada la importancia social de la institución del matrimonio.

En el estadio actual, se vuelve relevante comprender que la posibilidad del matrimonio puede deshacerse a través del divorcio por simple escritura pública, sin la necesidad de que comparezcan las partes a la presencia un Magistrado Judicial, este hecho señala el cambio de paradigma en relación al compromiso del Estado con la manutención del vínculo matrimonial.

2.1. *Sobre el matrimonio y la religión*

El matrimonio puede ser pensado, de entre otras formas de clasificación, a partir de su reglamentación, la cual puede ser de orden secular o religiosa. Sin embargo, limitada así la distinción, incurriríamos en el equívoco de pensar que todas las religiones reivindican su supremacía sobre la institución del matrimonio, lo que absolutamente no corresponde a la verdad.

En una breve incursión sobre el tema del matrimonio en distintas religiones, podemos registrar, aunque sea de manera superficial, una serie de posturas religiosas frente a la institución del matrimonio:

Las principales religiones y sistemas de valores del mundo atribuyeron diferentes significados al matrimonio. Entre los cristianos, el significado del matrimonio ha sido objeto de disputas milenarias. (...) El Concilio de Trento de la Contrarreforma, estableció la doctrina de la Iglesia: el matrimonio era un sacramento y como tal debía ser gobernado por la Iglesia (...) El protestantismo entendía el matrimonio como un contrato mundano, aunque debiera ser celebrado por un clérigo conforme las reglas de la iglesia. (...) Aunque los protestantes luteranos y calvinistas hubieran desarrollado sus propias normas eclesiásticas del matrimonio adecuado, en principio, ellos realmente reconocían la jurisdicción marital de las autoridades seculares. En los países católicos, mientras tanto, a partir de la revolución francesa, se desarrolló un amargo conflicto entre las autoridades seculares nacionales y una fuerte iglesia supranacional. El Código de Napoleón, el modelo legal de Europa Latina y América Latina requería un procedimiento civil para la validación del matrimonio, y al final del siglo XIX, el debate papal de este procedimiento fue una cuestión importante en la mayoría de los países católicos.⁷

Desde esa rápida incursión, se puede verificar que no es universal la disputa entre iglesia y Estado por la supremacía sobre la institución

⁷ G. Therborn, *Sexo e Poder. A família no mundo, 1900-2000*. São Paulo, Editora Contexto, 2006, pp. 200-201.

del matrimonio. Buscando además más diversidad religiosa en torno al tema, podríamos citar otras referencias religiosas:

Para el hinduismo el matrimonio es una obligación religiosa y una institución sagrada, un sacramento y, como tal, en principio indisoluble, aun después de la muerte. Una viuda, en la tradición hindú está socialmente muerta, tolerada solamente en perpetuo estado de luto. (...) El Budismo Theravada (o Hinayana) —actualmente dominante en Sri Lanka, Tailandia y Myanmar— no tiene ni siquiera una ceremonia religiosa de matrimonio.⁸

Si en lo que respecta a la existencia y relevancia el matrimonio aparece de forma bastante diversificada (o ni siquiera aparece) conforme a la religión que se esté focalizando lo mismo se puede decir en relación con la formalidad ritualista que le es conferida en diferentes culturas y distintas religiones, como se ve abajo:

En el pueblo Akan, de Ghana contemporánea, por ejemplo, un experto en el asunto distinguió 24 tipos de relación heterosexual tipificada, que varían de acuerdo con el grado en que estén involucrados y el conocimiento entre los parientes, los intercambios interfamiliares, los rituales realizados, y con la posición social de los cónyuges. La antigua ley hindú diferenciaba ocho formas de adquirir una esposa y las enlistaba en una clasificación virtuosa, donde el enamorarse o apasionarse era de entre las menos virtuosas, y les ubicaba en la sexta posición.⁹

Esta ilustración adquiere sentido cuando se piensa que la iglesia católica en Brasil disfrutó de la primacía sobre el matrimonio, rechazando la idea de que podría existir el matrimonio civil, que no estuviera bajo control de la religión. No de cualquier religión, sino de la religión católica. En este sentido, el periodo que sucedió a la implantación del matrimonio civil fue pródigo en manifestaciones de intolerancia, como

⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁹ *Ibid.*, p. 198.

emblemáticamente sintetiza el dicho del papa Pío IX “el matrimonio civil es un torpe y vil concubinato”.

El siguiente fragmento de una manifestación de un padre, refleja la tensión de la época al protestar contra la aprobación del matrimonio, conforme fue referido por la historiadora Maria da Silva:

Comienza a tener vigor hoy en Brasil, la ley inicua del matrimonio Civil (o concubinato legal) que es sin duda lo que tiene de más ofensivo a la conciencia de este pueblo católico en su totalidad. Que no fue esa la aspiración nacional, lo prueba el creciente número de matrimonios católicos que han sido celebrados en todo el País, como se lee en todos los periódicos; y eso porque nadie quiere el matrimonio civil. Los padres tienen razón de no querer prostituir a sus hijas. [Protesta de un Vicário, P. João Marques de Oliveira, Vila de Corumbá, 24 de mayo de 1890].¹⁰

Reflexionar sobre el catolicismo y el matrimonio en la época del advenimiento de la República, nos permite evaluar el proyecto de modernización de corte liberal que entre otros objetivos buscaba distanciar al hombre de la visión del mundo propuesta por la iglesia católica.

2.2. *La secularización del matrimonio en Brasil*

Para que se pueda tener la dimensión del grado de intervención ejercido por la iglesia católica en el ámbito de las relaciones matrimoniales es necesario referir la vigencia de una legislación cuya reglamentación de la familia era regida por la doctrina católica.¹¹

¹⁰ M. da C. Sillva, “Catolicismo e casamento civil na Cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920)”, *Revista Brasileira de Historia*, 23(46), São Paulo, 2003, pp. 136-137.

¹¹ Es importante notar que antes de la aprobación del matrimonio civil, que sólo sucedió con el advenimiento de la República, los no católicos se veían discriminados, sin posibilidad de contraer nupcias. Tan sólo en 1863, a través del Decreto 3069, se vio reglamentada la unión entre no católicos. Hasta entonces, simplemente no les era asegurado el acceso a la institución del matrimonio, puesto que esa materia estaba bajo la jurisdicción de la Santa Sede, restringiéndose el acceso a aquellos que profesaban la religión oficial del Estado.

Fue el caso de las Ordenanzas Filipinas, publicadas en 1603 bajo el título de “Ordenanzas y leyes del reino de Portugal, recopiladas por mandato del muy alto, católico y poderoso rey Don Felipe primero”, las cuales tuvieron vigencia en Brasil, por un largo periodo, habiendo sido ratificadas por la Asamblea Constituyente instalada con el advenimiento del Imperio y sólo fueron completamente revocadas con el Código Civil que entró en vigor el 1 de enero de 1917.¹²

De entre otros dispositivos legales que tenían como objetivo la reglamentación de las prácticas sexuales, en relación con el matrimonio, importa destacar que el artículo 14 imponía la segregación religiosa en los siguientes términos: “Cualquier cristiano que tuviera unión carnal con alguna mora o cualquier otro infiel, o cristiano con moro o judío, o con cualquier otro infiel, muera por eso, y esa misma pena tendrá el infiel”. Se ve que no faltaban razones para adherirse a la fe cristiana en el Brasil pre republicano.

Como subraya Joaquim Carvalho,¹³ Portugal fue el único país de la cristiandad que recibió completamente, y sin reservas el Concilio de Trento, volviéndolo ley nacional. Muy diversas formas fueron las reacciones de la Corona española, donde la recepción se dio “sin perjuicio de las leyes del reino y de las prerrogativas de la corona” y la Corona francesa, donde ni siquiera hubo la publicación.

Sin embargo, según Joaquim Carvalho: “la coyuntura portuguesa era evidentemente favorable, puesto que D. Sebastião estaba con apenas diez años de edad y el reino estaba bajo la regencia del Cardenal D. Henrique, legado papal, arzobispo de Lisboa e inquisidor mayor”.¹⁴ A partir de esa visión, se impone reflexionar sobre la extensión de la jurisdicción episcopal sobre legos en materia de “pecados públicos” que se veían investigados a través de visitas pastorales.

Esa muestra, contribuye a calcular el peso de la religión en la vida de las personas de la época y el modo en que sus vidas podían ser impactadas por motivos religiosos.

¹² S.H. Lara, *Ordenações Filipinas*, Livro V, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 39.

¹³ J. Carvalho, “A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime”, *Revista Portuguesa de História*, xxiv, Coimbra, 1990, pp. 12-163.

¹⁴ J. Carvalho, *op. cit.*, pp. 321-364.

La secularización del matrimonio tal vez pueda ser considerada como el más exacerbado debate público ya instalado en Brasil acerca de la separación entre Estado e iglesia, suscitando la intervención de los líderes políticos de la época que, de ambos lados sustentaron durante décadas acaloradas discusiones.

La institución del matrimonio civil, como hoy lo conocemos es, en términos históricos, un dato reciente en Brasil. No es despreciable el hecho de que durante prácticamente cuatro siglos hayamos convivido con el matrimonio en la iglesia católica romana como única posibilidad de legitimar nuestras relaciones afectivo sexuales frente al Estado. Se trata de una inscripción en nuestra cultura, en la medida en que hasta hoy muchas parejas, de las más variadas creencias (y hasta aun los no creyentes) buscan el matrimonio en la iglesia como forma ideal para expresar su vínculo afectivo sexual. En este sentido, aparece como nítida la dimensión ritual del matrimonio, la cual no está necesariamente vinculada a la dimensión religiosa, puesto que la ceremonia matrimonial no pocas veces se busca dentro de una iglesia cuya religión ni siquiera es practicada por ninguno de los cónyuges.¹⁵

Esa búsqueda por una legitimación religiosa (hoy legalmente innecesaria) que muchas veces no corresponde a una práctica religiosa, encuentra similitud en la institución del bautismo, puesto que también innumerables personas que no practican ninguna religión, llevan a sus hijos para que sean bautizados en la iglesia, aunque puedan hacer tan sólo el registro civil de los hijos, sin la necesidad de recurrir a la iglesia para poder registrarlos.¹⁶

Igualmente la propia muerte era objeto de exclusivo registro católico, absteniéndose el Estado de controlar los datos demográficos, hoy tan esenciales al ejercicio de políticas públicas. Entonces, si consideráramos que los registros de nacimiento eran monopolizados por la igle-

¹⁵ Ejemplos de esta situación son los varios casos en que la pareja de novios interpone Juicio buscando obtener una determinación judicial para que una orden religiosa sea obligada a realizar la ceremonia.

¹⁶ Es decir, el reconocimiento del Estado se daba a través de la fe de bautismo. Solamente en 1870, a través del Decreto nº 1.829 es como se determina el primer censo en el país, y esa situación se modificó, surgiendo, paulatinamente, la figura del registro civil. Se puede afirmar entonces, que el registro civil representa para el ciudadano lo que la fe de bautismo representaba para los súbditos de la Corona.

sia católica, se concluye que la pertenencia religiosa, católica, era inherente a la propia existencia.

El monopolio católico establecido en el periodo colonial se proyectó en la Constitución de 1824, entonces promulgada “en nombre de la Santísima Trinidad”, en su artículo 5º, transplantaba la dictadura religiosa de Brasil Colonia al Imperio, al consagrar que “La Religión Católica Apostólica Romana seguiría siendo la Religión del Imperio. Todas las otras Religiones serán permitidas con su culto doméstico, o particular en casas para eso destinadas, sin forma alguna exterior del Templo”.¹⁷

Se puede entonces afirmar que la implementación del matrimonio civil tuvo importante repercusión, en la medida en que representó una conquista para los no católicos residentes en Brasil, conforme señala Josette Lordello:

Por el Decreto nº 119-A del 7 de enero de 1890, que separaba la Iglesia del Estado, el Reino de los Hombres tenía al final real posibilidad de adquirir la primacía sobre el matrimonio. Esa fue una de las primeras providencias de la República, de tal forma angustiaba a cuantos eran alcanzados por la discriminación religiosa que se impuso en el Imperio en ese particular. La separación de los poderes temporales /espirituales era tan urgente que el día 9 de diciembre de 1889 fue presentado el proyecto y ya el 7 de enero de 1890 la ley ya estaba en vigor.¹⁸

Concretizada la separación formal entre el Estado y la iglesia católica, pocos días después fue aprobado el matrimonio civil, a través del Decreto nº 181, del 25 de enero de 1890.

El esfuerzo republicano para apartar a la iglesia católica del Estado es evidente en la promulgación de la Constitución de 1891, que instaura la ciudadanía en Brasil. Con el claro propósito de erradicar el monopolio del mercado religioso vigente al tiempo del Imperio, el artículo 72, de la Constitución Republicana, establece que:

¹⁷ Constitución Política del Imperio de Brasil, 25 de marzo de 1824.

¹⁸ J.M. Lordello, *A secularização do casamento no Brasil do século XIX. Entre o Reino de Deus e o Reino dos Homens*, Brasília, Editora UnB, 2002, p. 144.

(...)§3º - Todos los individuos y credos religiosos pueden ejercer pública y libremente su culto, asociándose para ese fin y adquiriendo bienes, observadas las disposiciones del derecho común.

§4º - La República sólo reconoce el matrimonio civil, cuya celebración será gratuita.

(...)§7º Ningún culto o iglesia gozará de subvención oficial, ni tendrá relaciones de dependencia o alianza con el Gobierno de la Unión o de los Estados.¹⁹

De la lectura de los dispositivos se puede constatar una nítida preocupación del legislador constituyente por construir un Estado laico, apartado de la iglesia católica y equidistante de todas las religiones profesadas en el país. Sin pretender detenerme en el examen de las modificaciones constitucionales que se instauraron desde entonces, algunas permisivas, como la readmisión del matrimonio religioso con la posibilidad de registro para la obtención de los efectos civiles y de la previsión de enseñanza religiosa facultativa en las escuelas públicas, quiero aquí llamar la atención hacia un punto específico.

El hecho de que la Constitución Federal de 1988, en su artículo 19, inciso I, mantiene la prohibición del Poder Público, en todas las esferas:

Establecer cultos religiosos o iglesias, subvencionarlos, obstaculizarles el funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, excluida, en la forma de la ley, la colaboración del interés público.²⁰

Se observa, por los dispositivos constitucionales examinados, que se trata en el Brasil de un Estado laico, equidistante de las diversas creencias religiosas y cuyos únicos símbolos de la Patria son la bandera, el himno, las armas y el símbolo nacional, conforme se mencionan en el artículo 13, párrafo 1º, de la Constitución Federal de 1988.

Los dispositivos legales mencionados en ese tópico no encierran toda la complejidad de la laicidad del estado, la cual, evidentemente,

¹⁹ Constitución de la República de los Estados Unidos de Brasil del 24 de febrero de 1891.

²⁰ Constitución de la República Federativa de Brasil del 05 de octubre de 1988.

deberá ser conferida con muchos otros elementos, que están ajenos a las normas legales. Aun así es una referencia importante para reflexionar sobre el contexto histórico en que se dio la secularización del matrimonio en Brasil, en aquel final del siglo XIX.

Bajo otra perspectiva legislativa, es preciso mencionar que recientemente hubo modificación relevante en el ordenamiento jurídico en cuanto a la posibilidad de que el divorcio pueda realizarse por escritura pública y ya no más frente a un Magistrado. A la implantación del matrimonio civil, en relación con el matrimonio religioso, equivale, en los días de hoy, al divorcio por simple escritura pública, en relación con la separación que estuvo en vigor durante seis décadas en el país. Significa decir que el Estado desiste de invertir en la conservación del vínculo conyugal, rompiendo con un paradigma que incorporase rasgos del matrimonio religioso anterior a la República. A decir de Daniel Borrillo:

Una vez producida la secularización del matrimonio, la característica de consumación (como unión de dos carnes) del sacramento religioso es substituida por el consentimiento (como unión de dos voluntades) propia al derecho civil. Siendo el acuerdo de voluntades, y no la *copula carnalis* lo que hace la esencia del matrimonio, la *conditio sine qua non* de su existencia no puede continuar siendo la diferencia de los sexos de las partes contratantes. En otras palabras, para el derecho secular, lo que cuenta no es la naturaleza física de la institución, sino su dimensión psicológica. A la carne sexuada de la regla canónica, el derecho moderno opone el sujeto abstracto, libre y consciente.²¹

Históricamente, el divorcio surge en el ordenamiento jurídico brasileño simultáneamente al matrimonio civil, a través del decreto n. 181, del 24 de enero de 1890. De entre las hipótesis mencionadas en el artículo 82, del Decreto n.º. 181, está el mutuo consentimiento de los cón-

²¹ D. Borrillo, *O individuo homossexual, o casal de mesmo sexo e as famílias homo-parentais: análise da realidade jurídica francesa no contexto internacional*. Artículo publicado en internet <<http://www.mundojuridico.adv.br>> en 2005, consultada en octubre de 2006, p. 03.

yuges casados hace más de dos años. No obstante, el divorcio no disolvía el vínculo conyugal, limitándose a autorizar la separación de los cuerpos y sus resultados patrimoniales. El Código Civil de 1916, a través del artículo 315, inciso III, substituyó la figura del divorcio por separación, figura jurídica similar, que ponía fin a los deberes del matrimonio, empero, sin igualmente disolver el vínculo conyugal, esto es, no liberando a los separados para casarse nuevamente.

Al tratar de retomar la figura del divorcio, con plena eficacia para disolver las relaciones conyugales, se estableció una confrontación en la década de los años 70, en ocasión del trámite legislativo del proyecto de ley buscando como objetivo la aprobación del divorcio en el país, ocasión en que la Iglesia Católica instaló una verdadera cruzada nacional “en defensa de la familia” sin atentar contra la riqueza de la diversidad de modelos familiares entonces existente en Brasil.²²

No fue aprobado sino hasta 1977, por lo tanto con más de un siglo de atraso en relación a Francia, el divorcio todavía hoy recibe la condena de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, CNBB.

Por lo tanto, la aprobación de la ley n. 11.441, de 04/01/207 cuyo artículo 3º modifica el Código del Proceso Civil, permitiendo que el divorcio sea realizado a través de simple escritura pública, parece no haber recibido el debido análisis por parte de los juristas.

Posiblemente, el hecho de haber sido justificada la aprobación de la ley para la finalidad pragmática de desahogar el ingreso de demandas en el Poder Judicial haya inhibido una adecuada reflexión acerca de su importancia histórica, pues se trata del nuevo marco jurídico para el tema del control estatal sobre la institución del matrimonio en el país.

Puede parecer mera modificación de procedimiento, sin mayor repercusión, sin embargo, es un importante cambio de paradigma, el cual señala una nueva postura del Estado en relación al esfuerzo a ser invertido en la preservación del matrimonio, que puede interpretarse como una consolidación (aunque tardía) de la transformación del sacramento religioso en contrato civil.

²² M. Corrêa, “Repensando a Família Patriarcal Brasileira”, en *Colcha de Retalhos, estudos sobre a família no Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp, 1994.

2.3.1. *El Debate Sobre La Relación Conyugal Gay*

El tema de las uniones gays ha recibido atención de militantes pro derechos humanos, líderes religiosos, gobernantes, legisladores y jueces en varias partes del mundo. El debate se estableció en diferentes escenarios a partir de fines de la década de los años ochenta, cuando comenzaron a surgir legislaciones autorizando el matrimonio entre personas del mismo sexo o atribuyendo a las uniones gays efectos jurídicos análogos a los del matrimonio.

Desde entonces se intensificaron los enfrentamientos por la conquista del reconocimiento jurídico legal de las relaciones afectivas sexuales entre personas del mismo sexo. Ya fuera a través de aprobación de legislaciones nacionales o locales, protectora de derechos originados de esas relaciones, o ya fuera por medio de decisiones de jueces o cortes superiores que, frente a casos concretos, aseguraban la repercusión jurídica a las vivencias conyugales experimentadas por gays y lesbianas. Los debates en torno a las temáticas suscitaron manifestaciones de liderazgos políticos y religiosos, revelando una gran tensión entre diferentes visiones de mundo.

Los desfiles del orgullo gay, que reúnen millares de personas en las calles (en el caso de São Paulo, tres millones de personas fueron a las calles en 2007), son testimonio importante de la modificación en lo que respecta a la visibilidad de las cuestiones relativas al ejercicio de la sexualidad. Los actores sociales involucrados ponen en acción estrategias variadas para reforzar su posición acerca del tema. Ya sea en la forma de matrimonio, o ya sea a través del reconocimiento de formas alternativas para garantizar los derechos a los matrimonios formados por personas del mismo sexo, gays y lesbianas han alcanzado significativos avances en la defensa de su ciudadanía sexual, en un contexto de enfrentamiento del prejuicio y de la discriminación debido a la orientación sexual.

Cada vez más, importantes liderazgos se posicionan sobre el tema, el cual ha sido destacado como una relevante cuestión para debates discutidos en periodos electorales. Por otro lado, a través de un simple ejemplo, se puede calcular lo mucho que ese tema ingresó en la agenda política internacional. En 2005, en su discurso de toma de posesión como primer ministro de España, José Luis Rodríguez Zapatero anunció:

Ha llegado el momento de poner fin, de una vez por todas, a las intolerables discriminaciones de que todavía padecen muchos españoles exclusivamente en razón de su preferencia sexual. Diré claramente: homosexuales y transexuales merecen la misma consideración pública que los heterosexuales y tienen el derecho de vivir libremente la vida que ellos mismos hayan escogido.²³

El hecho de que el tema de las relaciones conyugales de gays y lesbianas haya sido referido en el discurso de posesión de un primer ministro, en sí mismo, es revelador de que el tema de las relaciones conyugales gay adquirió una presencia significativa, y no tan sólo secundaria, en la agenda de importantes liderazgos políticos.

La producción académica también se volcó hacia el tema de las relaciones conyugales de gays y lesbianas, cuando abarcó el tema, enfocándolo en obras variadas, conforme se verá a lo largo de ese trabajo.²⁴

A título ilustrativo, de entre tantas posibilidades, extraigo la afirmación de Andrew Sullivan, al inicio de la obra que organizó sobre el tema, titulada *Same —sex marriage. Pro & Con — A Reader*:

El matrimonio cambió. De un contrato para toda la vida, evolucionó hacia un acontecimiento que es celebrado dos veces durante la vida de muchos americanos. De un significado de criar hijos, se volvió, primordialmente, un modo en donde dos personas adultas afirman, entre sí, su compromiso emocional. De una institución que conformaba ciertas fronteras (familia, raza, religión, clase) se volvió, para muchos, una profunda expresión de la moderna habilidad individual de trascender todas esas cuestiones, en un ejercicio de autonomía radical.²⁵

²³ Zapatero, 2004. FALTA EN BIBLIO

²⁴ R. da C. Pereira, “União de pessoas do mesmo sexo. Reflexões éticas e jurídicas”, *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, v(31), 1999; F. de A. Brito, *A união afetiva entre homossexuais e seu aspecto afetivo*, São Paulo, LTr, 2000; M.P. Grossi, *Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil*, Cadernos Pagu, Campinas, IFCH—Unicamp, 21, 2003; L. Mello, *Novas Famílias. Conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Garamond, 2005.

²⁵ A. Sullivan, *Same-sex marriage*, Nueva York, Vintage Books, 2004, p. xxiv.

Observando el conjunto de legislaciones, pueden citarse algunos países que legalizaron las uniones civiles entre personas del mismo sexo, de entre los cuales Dinamarca (1989), Noruega (1993), Suecia (1994), Francia (1999), Alemania (2002), Argentina (Buenos Aires y Río Negro, 2003) y México (en el Distrito Federal, 2007). En el mismo periodo, otros países solucionaron la cuestión a través de la aprobación de legislaciones que aseguran el acceso al matrimonio civil independientemente de los sexos, son ejemplos de esto Holanda (2000), Canadá (2005) y España (2005).

En Estados Unidos, existen estados que legalizaron las uniones entre personas del mismo sexo a través de ley estatal. El debate, por lo tanto, se está concentrando en las demandas interpuestas en el Poder Judicial, que decide sobre la constitucionalidad de leyes que ora se destinan a incluir a los matrimonios formados por personas del mismo sexo, ora afirman que el matrimonio sólo puede ser realizado entre un hombre y una mujer.²⁶

En Brasil, se perdió la oportunidad de asumir la vanguardia de ese movimiento por reconocimiento social, político y legal para los matrimonios formados por gays o lesbianas. Esto porque, ya en 1995 se había presentado el proyecto de ley reglamentando la sociedad civil entre personas del mismo sexo. Si se aprobaba, aquel Proyecto de Ley colocaría al país a la vanguardia mundial en términos de reconocimiento legal a los matrimonios gays. Esa expectativa, por otro lado, fue frustrada, pues hasta hoy el mencionado proyecto no fue aprobado y, como se verá más adelante, los derechos que entonces se pretendía asegurar, cuyo contenido era avanzado para la época, hoy ya no corresponde a los anhelos de gays, lesbianas, bisexuales, travestis y transgéneros, co-

²⁶ Sobre la trayectoria internacional de los reconocimientos legales de uniones entre personas del mismo sexo y sobre el debate acerca del tema, véanse E. Wolfson, *Why marriage matters. America, Equality, and Gay People's Right to Marry*, Nueva York, Simon & Schuster Paperbacks, 2004; R.D. Mohr, *The Long Arc of Justice – Lesbian and Gay Marriage, Equality, and Rights*, Nueva York, Columbia University Press, 2005; A. Sullivan, *op. cit.*; Kotulski, 2004 (FALTA EN BIBLIO). Tomando en cuenta las cuestiones del Derecho brasileño: R.R. Rios, *A homossexualidade no Direito*, Porto Alegre, Editora Sulina, 2001; C. Golin, *et al.* (coords.), *A Justiça e os Direitos de Gays e Lésbicas – Jurisprudência Comentada*, Porto Alegre, Editora Sulina, 2003; Matos, 2004 (FALTA EN BIBLIO).

munidad a la que por lo general se le denomina como comunidad LGBT, cuyos derechos han sido asegurados a través de decisiones judiciales más incluyentes que los estrechos términos del proyecto de ley que trata del tema de la sociedad civil entre personas del mismo sexo, el cual se encuentra paralizado en el Congreso Nacional desde 1995.

En el Poder Judicial, se libran batallas para asegurar, caso por caso, los derechos originados de la convivencia afectivo-sexual. Diferente de lo que uno podría imaginar es ahí donde se revelan cuestiones que la mayoría de las veces no están circunscritas al reconocimiento (romántico) de una relación presente, pero sí de una relación ya terminada o hasta póstuma. En su mayoría las demandas se dan para obtención de la repercusión material de una relación terminada.

3. LA OPOSICIÓN RELIGIOSA A LAS UNIONES GAYS

3.1. *Derecho Natural – la naturaleza contra natura*

En octubre de 2006, el Museo de Historia Natural, vinculado a la Universidad de Oslo, Noruega, presentó la exposición *Against Nature? – an exhibition on animal homosexuality*, cuyo contenido fue la presentación de una muestra de entre las 1,5000 especies animales en las cuales se constataron prácticas sexuales entre animales del mismo sexo. La dirección del Museo afirmó que esa era la primera exhibición en el mundo en mostrar este tema que hasta entonces se había considerado un tabú.

Esa referencia a la exposición *Against Nature?* subraya lo muy contemporáneo que es el tema. Para abordar el tópico, no obstante, es necesario desde luego anticipar que no se trata de rebatir este o aquel argumento, puesto que en ese caso, la simple idea de que los comportamientos humanos debían estar condicionados al comportamiento animal se muestra insostenible. Sin embargo, sin adentrarnos en la evidente inadecuación de si tomar el comportamiento animal como parámetro para la conducta humana, el hecho sobre el cual me gustaría llamar la atención, es que este argumento ni siquiera se basa en evidencias fácticas, pues el comportamiento homosexual es encontrado en muchas especies, lo que vuelve contradictorio el argumento de que la homosexualidad sería antinatural.

Desde ese punto de vista, se vuelve relevante examinar cómo se produjo esa convicción de que la homosexualidad es *contra natura*. Relevante porque esa noción fue incorporada en muchas legislaciones, inclusive en Brasil, con el fin de criminalizar la sexualidad gay.

La teoría de Derecho Natural, gestada en el Derecho Romano, ha sido utilizada todavía hasta el día de hoy por críticos del matrimonio gay, para afirmar que la homosexualidad va contra la naturaleza y por lo tanto, negativa y hasta inmoral.

En el Digesto de Justiniano I, redactado en el siglo III, de la era cristiana, se contraponía al Derecho de las Naciones, propio de los seres humanos, el Derecho Natural que era conocido de todos los animales, conforme revela el análisis de Ulpiano:

El Derecho Natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales. Este derecho no es exclusivo de la especie humana, sino común a todos los animales nacidos en el mar, la tierra y también a las aves. Este provee la unión de macho y hembra que llamamos matrimonio, así como la procreación de hijos y la crianza adecuada. En la realidad, vemos que todos los otros animales, inclusive las bestias salvajes, se rigen por la comprensión de ese derecho.²⁷

En los siglos siguientes este concepto no fue muy utilizado pero, en el siglo VI, San Isidoro de Sevilla lo revisó en los siguientes términos:

El derecho natural es común a todas las naciones, porque se mantienen gracias al instinto más de lo que a la legislación. En él están comprendidos la unión entre macho y hembra; el cuidado y educación de los hijos; la posesión común de todas las cosas; la libertad individual para todos; la libre adquisición de la tierra, del mar o del cielo; la devolución de los bienes prestados o los que se deben; el rechazo a la violencia como fuerza. Pues estas y otras cosas nunca se consideran injustas, sino siempre naturales y correctas.²⁸

²⁷ Boswell, 1993, p. 333. (FALTA EN BIBLIO)

²⁸ *Idem*.

Si en esa nueva definición desaparecen las referencias expresadas al modo de comportarse de los animales, se puede también encontrar una curiosa alusión a una especie de “instinto animal” que conduciría a la devolución de los bienes tomados en préstamo, reveladora de la forma en como esa noción de “natural” fue construida.

En una nueva modificación conceptual, llevada a cabo por Graciano, el Derecho Natural comienza a ser definido como “lo que está contenido en la ley de los evangelios, de acuerdo con el cual todo mundo está obligado a hacer por los demás lo que haría para sí mismo y está prohibido de hacer a alguien todo lo que no haría a sí mismo”.²⁹

Comparándose algunas definiciones empleadas para conceptualizar el derecho Natural, se puede bien verificar que el término se fue amoldando gradualmente, y fue hasta el siglo XIII cuando se formularon definiciones de “naturaleza” que excluían la actividad homosexual.

Por ejemplo, en la glosa de sentencias de Pedro de Poitiers, aparecen referencias a cuatro significados de “natural”, y el último de estos, conforme Boswell, está explícitamente calculado para excluir la conducta homosexual: a veces, “natural” se refiere a lo que no es inusual, como el coito entre el hombre y la mujer, y “no natural” a lo que es inusual. Este modo de eliminar la sexualidad gay del dominio de lo natural presupone algo que pocos teólogos posteriores estarían dispuestos a admitir: que la sociedad cristiana equipara lo “bueno” a lo “común”.³⁰

No obstante, aclara Boswell, la mayoría de los escolásticos estaba convencido, de acuerdo con Aristóteles, que el mero desvío estadístico no podría ser pecaminoso, en la medida en que la propia abstinencia sexual sería considerada desviante y por lo tanto, “no natural”.

Entre nosotros, el tema de la homosexualidad también fue reglamentado a través de dispositivos específicos, como se observa al examinar tanto las Ordenanzas Filipinas, de 1603, cuyo Libro v, artículo 13, establecía:

Toda persona de cualquier hechura que ésta sea, que el pecado de sodomía por cualquier manera cometiera, será quemado y hecho por

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 332.

fuego en polvo, para que nunca de su cuerpo y sepultura pueda haber memoria, y todos sus bienes sean confiscados para la Corona de nuestros reinos, puesto que tuviese descendientes; por el mismo caso sus hijos y nietos quedarán inhábiles e infames, así como los de aquellos que cometen crimen de lesa majestad.

Del mismo modo, las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía de 1707, cuyo título XVI, del Libro V, establecía:

Es tan malo y horrible el crimen de la Sodomía, y tan encontrado con el orden de la naturaleza, e indigno de ser nombrado, que se llama nefando que es lo mismo que pecado en que no se puede hablar, cuanto menos cometer. Provoca tanto la ira de Dios, que por el vienen tempestades, terremotos, pestes y hambres y ardieron y desaparecieron cinco ciudades, dos de ellas solamente por ser vecinas de otras, donde ese crimen se cometía. Sobre dicho crimen hizo el Santo Pío V dos Constituciones, en que ordenó el modo que se debe observar en el castigo de los Clérigos culpados en ese delito, y los Reyes de este Reino con santo celo imploraron de la Sede Apostólica, que para mejor ser castigado este nefando delito, si cometiese el castigo de éste a los Inquisidores Apostólicos del Tribunal del Santo Oficio, como se hizo por una Decisión Papal de Gregorio XIII:

Por lo tanto, ordenamos y mandamos que si hubiera alguna persona tan infeliz, y carente del fulgor de la razón natural, y olvidada de su salvación (lo que Dios no lo permita) que se atreva a cometer un crimen, que parece feo hasta parecido al Demonio, viniendo a la noticia de nuestro Provisor o Vicario General, luego con toda la diligencia y secreto se informaren, preguntando algunos testimonios exactamente, y lo mismo harán nuestros Visitadores, y encontrando probado cuanto baste, atrapen a los delincuentes y los manden tener en buen recaudo, y en habiendo ocasión, los remitirán al Santo Oficio con los autos de sumario de testigos que hubieren preguntado; lo que habrá lugar en el crimen de Sodomía propia, pero no en la impropia, que comete una mujer con otra, que en adelante se tratará.³¹

³¹ Constituciones, 2007, p 331. (FALTA EN BIBLIO)

El hecho de que la homosexualidad en algún momento haya sido penalizada en la legislación brasileña encierra algunas consideraciones. El primer punto a ser enfrentado se refiere al hecho de que la apreciación del crimen de sodomía no preocupaba al Estado, pero sí a la iglesia, específicamente al Tribunal del Santo Oficio. Esta situación, por sí misma, evidencia la fuerza de iglesia católica en la sociedad brasileña de la época, regulando las prácticas sexuales de todos, independientemente de la creencia religiosa.

Por otro lado, refuerza lo que fue dicho sobre la existencia de una legislación, canónica, basada en la contradictoria afirmación de que la sexualidad gay es *contra natura*. Sabiéndose que la legislación contribuye en gran medida a nuestra formación cultural, se vuelve relevante constatar que hasta época reciente, en términos históricos, la homosexualidad era considerada como un crimen en Brasil, por lo tanto una práctica sexual valorada negativamente.

Esa construcción jurídico cultural no puede ser olvidada cuando se trata de investigar lo lejos que Brasil aún está de otros países en lo que toca a la consolidación de la ciudadanía sexual originada en las libertades laicas.

3.2. La doctrina homofóbica del papa Ratzinger

Nombrar a la actual doctrina católica que rechaza las propuestas legislativas de concesión de derechos a parejas homosexuales con el nombre de un cardenal puede sonar provocativo.³² Además, esa vinculación tiene por lo menos dos razones de ser, las cuales justifican la mención. La primera se refiere al hecho de que ambos documentos contemporáneos que difunden la orientación de la Santa Sede, fueron producidos por la Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo la prefectura del cardenal Joseph Ratzinger. La segunda, se refiere a la condición de papa asumida por Ratzinger, y reveladora de lo mucho que sus posiciones

³² Cabe aquí aludir a la referencia de Dawkins, que en “Dios un Delirio” (*Deus um Delirio*) afirma: “Mi lengua sólo suena contundente y destemplada a causa de la extraña convención, casi universalmente aceptada, de que la fe religiosa es dueña de un privilegio único: estar más allá y por encima de cualquier crítica” (R. Dawkins, *op. cit.*, p. 14).

teológicas están preponderando en el seno de la iglesia católica. Aunque no se deba confundir lo que afirma la jerarquía de la iglesia con lo que piensan los fieles y más aún los miembros del clero vinculados con otros sectores de la propia iglesia, la existencia de un documento oficial de la iglesia y la propia decisión del actual papa son reveladoras de la importancia conferida por la institución al tema de la sexualidad.

En ese sentido, deberá referirse a la existencia de algunas disidencias bastante significativas dentro de la propia jerarquía católica. Tal vez la más notoria sea la postura del Cardenal Martini, cuyas epístolas “En lo que creen los que no creen” modificadas en 1996 con Umberto Eco, ya habían motivado una serie de críticas a su postura excesivamente liberal, críticas que ahora se renovaron a partir de sus recientes manifestaciones sobre diversos temas polémicos entre los cuales está el del matrimonio entre personas del mismo sexo, apuntándolo como aceptable.³³ Sin embargo, en el seno de la iglesia católica no sucede nada que pueda ser comparado con la intensidad de los debates que están en curso en la iglesia anglicana, y en lo que se refiere a la admisibilidad del matrimonio gay y de la ordenación de gays. En la jerarquía católica, la discusión está circunscrita a puntuales manifestaciones, en lo que se refiere a la confesión anglicana, se trata de una discusión que podría determinar un verdadero cisma en la institución.³⁴

Así, se puede concluir que si alguien que ejerció tan relevantes funciones dentro de la jerarquía católica (Martini fue rector de la Universidad Gregoriana) expone de esa manera sus inquietudes, es forzoso convenir que también en otras esferas surgen manifestaciones que cuestionan los dictámenes de la cúpula romana. A manera de ejemplificación, se pueden mencionar algunas posiciones de personas mucho

³³ En su recién lanzada obra “Coloquios Nocturnos en Jerusalén”, Martini presenta su “testamento” en el cual afirma sobre la homosexualidad: “Entre mis conocidos hay parejas de homosexuales, hombres muy estimados y sociables. Jamás me fue preguntado y ni me habría venido a lamente condenarlos”. Reportaje disponible en <<http://www.we-are-church-org/pt/documentos>> (<MartiniTestamento.pdf> consultado en agosto de 2008).

³⁴ Conforme “La iglesia anglicana y el conflicto ritual a respecto de la ordenación y matrimonio de homosexuales”, trabajo presentado en la sesión “Genero y Sexualidad en las iglesias”, por Aldenor Alves Soares (FBA) en la 26ª Reunión Brasileña de Antropología, ABA, en Porto Seguro, 2008.

menos expresivas en el contexto jerárquico, como son los sacerdotes Bernardino Leers y José Trasferetti, en cuya obra *Homosexuales y ética cristiana*, de 2002, cuestionan la actual orientación de la iglesia católica sobre el tema de la homosexualidad.

Es decir, las reacciones, aunque puedan ser numerosas, no afectan a la cúpula de la jerarquía católica, revelándose ineficaces para producir cualquier modificación en las directrices en curso. Por estas razones es que, para los efectos de este trabajo, se tomó el discurso hegemónico como referencia para analizar la posición de la iglesia católica sobre el tema de la homosexualidad.

Así, tratar el tema del reconocimiento de efectos jurídicos a los matrimonios formados por personas del mismo sexo ya sea a través del matrimonio civil, o a través del reconocimiento de uniones que adquieren otra denominación legal, implica analizar el discurso de la iglesia católica romana, frente a la posición central que la misma ocupa en este debate. Entre otros documentos que estarían expuestos a ser analizados, creo que, a la luz de la determinación inherente al objeto de estudio escogido para este trabajo, son dos los textos en los que debemos centrarnos.

El primero es de 1992, titulado *Algunas reflexiones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales*. De este documento, subrayo el siguiente pasaje: “Como sucede con cualquier desorden moral, la actividad homosexual impide la autorrealización y la felicidad de la persona, porque es contraria a la sabiduría de Dios”.³⁵

Refiriéndose al contenido de este documento del Vaticano, Luiz Mello afirma:

Una visión del mundo heterocéntrica y excluyente es el fundamento a partir del cual la doctrina católica aboga acerca de la imposibilidad de que la ‘actividad sexual’ proporcione ‘auto realización’ y ‘felicidad’. Una reflexión como esta, sin embargo, está más allá de todo aquello que los mismos homosexuales afirman acerca de su ideal de autorrealización y felicidad, lo cual incluiría, en posición de absoluta promi-

³⁵ Congregação para a doutrina da Fé, *Algunas reflexões acerca da resposta a propostas legislativas sobre a não-discriminação das pessoas homossexuais*, Petrópolis, Sedoc 25(235), noviembre-diciembre de 1992, pp. 272-276.

nencia la posibilidad de establecer relaciones afectivo sexuales con otros de su propio sexo, sin ser objeto de discriminación social.³⁶

El segundo documento que merece ser considerado, aunque sea de manera sucinta, es de 2003, se denomina *Consideraciones sobre los proyectos de Reconocimiento legal de las Uniones entre Personas Homosexuales*. Se trató de tomar como base una campaña lanzada por el Vaticano para combatir las nuevas legislaciones que comenzaban a proliferar, especialmente en los países europeos, asegurando la ciudadanía sexual de millones de gays y lesbianas en diferentes países. De ese texto transcribo: “La enseñanza de la Iglesia acerca del matrimonio y sobre la complementariedad de los sexos propone una verdad, evidenciada por la recta razón y reconocida como tal por todas las grandes culturas del mundo”.³⁷ Obsérvese lo que afirma el documento “Consideraciones...” respecto a la crianza de hijos por parte de matrimonios homosexuales:

Como la experiencia confirma, la falta de la bipolaridad sexual crea obstáculos al desarrollo normal de los niños eventualmente incluidos en el interior de esas uniones. Les falta, de hecho, la experiencia de la maternidad o paternidad. Insertar niños en las uniones homosexuales a través de la adopción significa, en realidad, practicar la violencia sobre esos niños, en el sentido de que se aprovecha su estado de fragilidad para introducirlos en ambientes que no favorecen su pleno desarrollo humano.³⁸

Los textos producidos por la iglesia católica poseen un trazo común, dirigiéndose a los legisladores, ignoran el saber científico manifestado por diversas entidades representativas de distintas categorías profesionales, cuya actuación está dedicada justamente para asegurar el bienestar de los niños.

Las instituciones que ya se manifestaron favorablemente a la adopción de niños por parte de matrimonios homosexuales, de ellas se presentan los siguientes ejemplos: Academia Americana de Psiquiatría del

³⁶ L. Mello, *op. cit.*, p. 175.

³⁷ Congregação para a doutrina da Fé, *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*, São Paulo, Paulinas, 2003.

³⁸ *Idem.*

niño y del adolescente (1999); Academia Americana de Pediatría (2002); Asociación Americana de Psicología (1976), Asociación Americana de Psiquiatría (1997), Asociación Psicoanalítica Americana (1997); Consejo Norteamericano sobre niños adoptables (1998); Academia Americana de Médicos de Familia (2002); Asociación Americana de Abogados (1995); Asociación Americana de Antropología (2004).³⁹

La estructura teológica político diseminada desde del Vaticano, encuentra suelo fértil entre el clero brasileño, que reproduce en diferentes espacios, a través de diversificados medios de difusión.

3.4. *La homofobia religiosa en Brasil*

En las páginas de los periódicos brasileños se pueden encontrar manifestaciones de homofobia religiosa. En algunos casos la homofobia es explícita, en otros es un poco menos obvio, donde la sutileza exige un análisis con más profundidad para que se comprenda la sofisticación del argumento que puede inducir al lector al error en cuanto a las intenciones del texto. Comencemos por los textos más básicos, tomando las referencias reunidas por Luiz Mello, que recogió preciosos registros en su investigación sobre el tema:⁴⁰

La unión entre homosexuales es una gran tontería, una estupidez y va a traer un gran perjuicio para Brasil. Esto es una especie de pérdida de sentido de la vida y de la persona humana. El homosexual es gente que debe ser tratada como enfermo. El homosexual es una persona enferma, que no está dentro de su configuración humana. (D. Aloízio Lorscheider, arzobispo de Aparecida, periódico *O Diário*, de Fortaleza, 20/12/1996).

La unión de homosexuales es una aberración. Un perro puede hasta oler a otro perro del mismo sexo, pero ellos no tienen relaciones. Sin querer ofender a los perros, creo que esto es una canallada. Esto es la opinión de Dios y de la Iglesia. (D. Edvaldo Amaral, arzobispo de Maceió, periódico *O Jornal*, de Maceió, 27/06/1997).

³⁹ Los contenidos de las declaraciones están disponibles en <www.hrc.org>.

⁴⁰ L. Mello, *op. cit.*, p. 170.

La figura de la madre es muy poderosa. El ejemplo de una madre lesbiana es negativa y podría influenciar al niño. El niño/la niña podría también volverse homosexual. El homosexualismo es contra la ley de Dios y contra la naturaleza humana. La madre lesbiana debería perder el derecho de educar a su hijo/a. La justicia no debe dar la patria potestad del niño/niña a una madre lesbiana (D. Estevão Bittencourt, del monasterio benedictino de Río de Janeiro, periódico *O Diário*, de Río de Janeiro, 17/03/1998).

Los textos forman un conjunto representativo del pensamiento del clero brasileño y suscitan, al menos, dos órdenes de consideraciones. En una primera aproximación, llama la atención el aspecto ya verificado arriba, relativo al hecho de que los representantes de la jerarquía de la iglesia no se circunscriben a hablar de temas científicos sin que apunten al origen de su legitimidad para tal hecho. Cuando un miembro del clero afirma que tal o cual hecho es contra la ley de su Dios, estamos frente a una afirmación que puede ser rebatida a la luz de las escrituras y la teología propias, está expuesto a una controversia intestina, en el ámbito del propio gremio religioso.

La situación cambia cuando un miembro del clero afirma que un homosexual deberá ser tratado como un enfermo. En primer lugar, es necesario reflexionar sobre cuál es la legitimidad de un arzobispo al escribir sobre lo que es o no es una patología. Aunque, pueda parecer una cuestión menor, en realidad ese es el centro del debate sobre la separación entre ciencia y religión. El que un arzobispo escriba que un hombre tiene prácticas sexuales con otro hombre es pecado, no afecta a las personas de la misma manera cuando un arzobispo escribe que dicha conducta es enfermiza. La primera afirmación está circunscrita a una interpretación teológica, expuesto a la crítica.

La segunda línea de argumentación carga la pretensión de ciencia y, tal como la primera, fomenta la homofobia. ¿Cuál es la legitimidad de un arzobispo al proponer una aseveración como esa?⁴¹

⁴¹ Si el arzobispo tuviera preparación en psicología, por ejemplo, estaría siendo antiético, por enfrentar una resolución del Consejo Federal de Psicología, cuya resolución 01/99, afirma que la homosexualidad no constituye enfermedad, disturbo ni perversión y prohíbe, bajo pena de castigo, que los psicólogos hagan terapia psicoló-

El hecho de no tener formación específica en una determinada área del conocimiento no aleja la posibilidad de que se emitan juicios sobre cuestiones relacionadas con dicha disciplina. Tampoco aleja la necesidad de presentar argumentos razonables, que puedan ayudar a justificar entre lo que es ciencia (verdad científica —conocimiento cuestionable) y lo que es religión (revelación— dogma incuestionable) y en cambio sí puede ayudar a comprender como opera la influencia religiosa en el enfrentamiento jurídico de cuestiones relacionadas con la ciudadanía sexual.

Al profundizar en el análisis de este punto, constatamos que más allá de los artículos de periódico, la iglesia católica en Brasil se muestra sintonizada con los textos producidos por el Vaticano, tanto en lo que respecta a la postura doctrinaria frente a las cuestiones de sexualidad, como en lo relativo a la forma de actuación para movilizar a la clase política en torno a la cuestión de las relaciones conyugales gay.

Esa afirmación se origina del hecho de que la CNBB produjo dos textos para tratar el tema de las uniones gays. En el primero de ellos, “Pronunciamiento sobre la familia” lanzado en abril de 1996, exhorta a los parlamentarios a que voten contra los proyectos de ley perjudiciales a la institución familiar, englobando las cuestiones de la despenalización del aborto, esterilización voluntaria y las uniones homosexuales. Nótese que en junio de ese mismo año comenzaron los trabajos legislativos inherentes al trámite del Proyecto de Ley nº. 1.151/95, de autoría de la Diputada Marta Suplicy, que buscaba asegurar algunos derechos a los matrimonios homosexuales, aunque no les diera la connotación de entidad familiar.

El segundo documento de la CNBB, publicado a través de la nota de la entidad, se enfocó en la tramitación del proyecto de ley de sociedad civil, mereciendo especial importancia el punto que se refiere a la cuestión de la laicidad del Estado, como se puede constatar de las referencias apuntadas por Luiz Mello, de cuyos esmerados registros me valgo para tratar de este punto específico:

gica en homosexuales, con el objetivo de curar la homosexualidad”. (E. Zambrano, *et al.*, *O Direito à Homoparentalidade. Cartilha sobre famílias constituídas por pais homossexuais*, Porto Alegre, Ed. Vênus, 2006, p. 28).

En cuanto a las leyes, no compete a la Iglesia negociar condiciones o restricciones legales con poderes civiles instituidos, pero ésta no puede prescindir de indicar criterios de orden moral, que orienten las conciencias, y tiene la obligación de recordar a todos que la moralidad no es fruto del consenso o del acuerdo de la mayoría, sino que tiene una referencia a valores morales intocables hasta para los legisladores civiles. (Encíclica *Splendor Veritatis*, n. 97).⁴²

Traducida, la actuación de los legisladores en un Estado laico, sin embargo, estaría sometida a los dogmas morales de la iglesia católica. Veremos a continuación acompañando el análisis hecho por Luiz Mello, que tanto ese discurso de la iglesia católica surte efectos concretos en la acción de un significativo contingente de parlamentarios, conforme se infiere de su actuación en los debates sucedidos en el Congreso Nacional, que se trataban acerca del proyecto de ley de la sociedad civil:

En sesión en la Comisión que analizaba el proyecto de ley, el diputado Jorge Wilson (PPB-RJ), afirma: Tan sólo quiero registrar que nuestro asunto está directamente relacionado con la religión y quiero hacer más las palabras del noble diputado Salvador Zimbaldi, cuando dice que hay sólo un libro sagrado, la Biblia Sagrada, para el caso un libro santo, puesto que ha sido escrito por hombres inspirados por Dios.⁴³

El diputado propone que no se considere el aspecto secular de los derechos que se estaban debatiendo, pues no se cuestiona la heteronormatividad del matrimonio religioso por esta o aquella doctrina religiosa, sino, en los términos del proyecto de ley entonces debatido, se trata de regular las uniones civiles, cuya reglamentación es atribución estatal. La afirmación del diputado no toma en cuenta tampoco la diversidad religiosa protegida en la Constitución, en la medida en que propone imponer a todos su visión de mundo, un único libro santo, independientemente de la creencia individual de cada ciudadano.

⁴² CNBB, 1996, *apud* L. Mello, *op. cit.*, p. 172.

⁴³ L. Mello, *op. cit.*, p. 110.

También el diputado Philemon Rodrigues (PTB-MG) se manifiesta en sesión de la Comisión, identificándose como contrario a la aprobación del proyecto de ley:

Quiero ya decir que una docena de defensores de los homosexuales en este País no tienen el derecho de querer imponer a la Nación brasileña aquello que hiere la honra y la moral de esta nación católica, que tiene un principio cristiano.⁴⁴

Este pasaje revela un aspecto recurrente en el debate: al referirse a la ampliación de los derechos de las comunidades LGBT, los políticos del ala religiosa, afirman que alguna cosa estaría siendo impuesta a toda la población sin, por otro lado, explicitar lo que exactamente estaría siendo impuesto a alguien y, especialmente, el modo en como esto podría suceder.

Son discursos que repercuten en la doctrina de Ratzinger sobre el tema, insertándola en el escenario legal brasileño, con bastante eficacia. Si bien, la acción de diputados comprometidos con la divulgación de doctrinas religiosas en el Congreso Nacional no reúne fuerza suficiente para rechazar el proyecto, por otro lado si se muestra bastante eficaz para impedir que el mismo sea aprobado.

En reciente artículo publicado en el periódico *O Estado de São Paulo*, el secretario general de la CNBB, D. Odil Scherer, escribe sobre el papel de la iglesia en el Estado laico. El texto, adoptando la perspectiva del Concilio Vaticano II, propone una separación meramente formal entre la iglesia católica y el Estado, reservando a este último el papel de administrador secular cuya tarea sería imponer a todos (religiosos o no, católicos o no) la moral católica, que sería entonces convertida en la moral pública.

Esa es la razón por la cual el texto es intrínsecamente contradictorio. Comienza afirmando:

La laicidad del Estado implica el respeto del Estado por los ciudadanos y por sus decisiones religiosas libres; además, garantiza a las organiza-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 108.

ciones religiosas su libre organización para alcanzar sus objetivos, siempre en el respeto a la ley común. No es pues aceptable que el Estado sea puesto al servicio de una única corriente de pensamiento.⁴⁵

Después, contradiciéndose, sustenta que:

Para eso ésta [iglesia católica apostólica romana] exhorta a los cristianos legos a participar, con valentía y discernimiento, en la actividad política, ‘para ‘gravar’ la ley divina en la ciudad terrestre’.⁴⁶

Si, como afirma el texto, la actuación de las iglesias deberá estar sometida a la ley secular (y no podría ser diferente en una democracia) se tiene que el artículo 5º, inciso VI, de la CF⁴⁷ debe ser respetado con la mayor amplitud imaginable, quedando los ciudadanos brasileños inmunes a cualquier intento de imposición estatal (en el ámbito de los tres Poderes de la República) de cualquier doctrina religiosa.

¿Cómo entonces conciliar esa libertad fundamental a una exhortación para que los católicos actúen políticamente para tratar de ‘gravar’ (léase “imponer” a todos) las leyes de la iglesia católica apostólica romana? Como vimos arriba, algunos cristianos legos (en la condición de diputados) actúan en el Congreso Nacional tratando de imponer una determinada creencia religiosa a toda la población, práctica que puede ser considerada como violadora de las libertades laicas.

La contradicción en alguna medida contribuye a que se comprenda el modelo de laicidad defendida por la CNBB, cuya propuesta de una clase política vinculada a la moral católica en nada se asemeja a la laicidad como un régimen social de convivencia en el cual las instituciones

⁴⁵ O. Scherer, A igreja no Estado laico, publicado en la versión impresa del periódico O Estado de São Paulo, 13/10/2007, disponible en versión electrónica en <http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20071013/not_imp64415,0.php>.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Art. 5º Todos son iguales frente a la ley, sin distinción de cualquier naturaleza, garantizándose a los brasileños y a los extranjeros residentes en el País la inviolabilidad del derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la seguridad y a la propiedad, en los términos siguientes: Inciso VI – es inviolable la libertad de conciencia y de creencia, siendo asegurado el libre ejercicio de los cultos religiosos y garantizada, en la forma de la ley, la protección a los locales de culto y a sus liturgias.

públicas son legitimadas por la soberanía del pueblo y ya no más por doctrinas o instituciones religiosas.

Para finalizar, se puede afirmar que en Brasil, en que pese a que la Constitución afirme la libertad de conciencia y de credo, todavía hay una fuerte influencia religiosa, especialmente católica, en las instituciones públicas, revelándose como necesario el fortalecimiento de la noción de laicidad, pensada en una perspectiva plural, capaz de proveer la inclusión social de minorías, como gays y lesbianas, a la luz del Estado laico, rechazándose políticas públicas impregnadas de valores religiosos.

Traducción al español de L. Fátima Andreu

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Miguel Vale, “O Casamento entre pessoas do mesmo sexo. Sobre ‘gentes remotas e estranhas’ numa ‘sociedade decente’”, en Grossi, Uziel y Mello (coord.), *Conjugalidades, parentalidades e identidades Lésbicas, Gays e Travestis*, Río de Janeiro, Garamond, 2007.
- Arendt, Hannah, “Reflections on Little Rock”, en Andrew Sullivan, *Same-sex Marriage, Pro & Con – A Reader*, Nueva York, Vintage Books, 2004.
- Blackmore, Susan, *The Meme Machine*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- Borges, Anselmo, “Prefácio”, en Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Coimbra, Almedina, 2006.
- Buckman, Robert, *Can we be good without God?*, Nueva York, Prometheus Books, 2002.
- Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe From the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- Brito, Fernanda de A., *A união afetiva entre homossexuais e seu aspecto afetivo*, São Paulo, LTr, 2000.
- Carvalho, Joaquim, “A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime”, *Revista Portuguesa de História*, xxiv, Coimbra, 1990.
- Catroga, Fernando, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Coimbra, Almedina, 2006.

- Congregação para a doutrina da Fé, Algumas reflexões acerca da resposta a propostas legislativas sobre a não-discriminação das pessoas homossexuais, Petrópolis, Sedoc 25(235), novembro-diciembre de 1992, pp. 272-276.
- Congregação para a doutrina da Fé, Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais, São Paulo, Paulinas, 2003.
- Corrêa, Mariza, “Repensando a Família Patriarcal Brasileira”, em *Colcha de Retalhos, estudos sobre a família no Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp, 1994.
- Dawkins, Richard, *Deus um delírio*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- Dennett, Daniel C., *Quebrando o Encanto. A religião como fenômeno natural*, São Paulo, Editora Globo, 2006.
- Dumont, Louis, *Introducción a dos teorías de antropología social*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.
- Durkheim, Emile, *As formas elementares de vida religiosa*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1989.
- Golin, Célio *et al.* (coords.), *A Justiça e os Direitos de Gays e Lésbicas – Jurisprudência Comentada*, Porto Alegre, Editora Sulina, 2003.
- Grossi, Miriam Pilar, *Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil*, Cadernos Pagu, Campinas, IFICH–Unicamp, 21, 2003.
- Harris, Sam, *Carta a uma nação cristã*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- Kurtz, Paul (ed.), *Science and Religion. Are they compatible?*, Nueva York, Prometheus Books, 2003.
- Lara, Silvia Hunold, *Ordenações Filipinas*, Livro V, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Leers, Bernardino, y José, Trasferetti, *Homossexuais e Ética Cristã*, Campinas, Editora Átomo, 2002.
- Lordello, Josette Magalhães, *A secularização do casamento no Brasil do século XIX. Entre o Reino de Deus e o Reino dos Homens*, Brasília, Editora UnB, 2002.
- Lorea, Roberto Arriada, “O amor de Pedro por João à luz do Direito de Família. Reflexões sobre o ‘casamento gay’”, *Revista Brasileira de Direito de Família*, VIII(31), agosto-septiembre de 2005.
- Mello, Luiz, *Novas Famílias. Conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Garamond, 2005.
- Mohr, Richard D., *The Long Arc of Justice – Lesbian and Gay Marriage, Equality, and Rights*, Nueva York, Columbia University Press, 2005.
- Pereira, Rodrigo da Cunha, “Uniões de pessoas do mesmo sexo. Reflexões éticas e jurídicas”, *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, v(31), 1999.

- Phillips, Kevin, *American Theocracy*, Londres, Penguin Books, 2007.
- Rios, Roger Raupp, *O princípio da igualdade e a Discriminação por Orientação sexual. A homossexualidade no Direito Brasileiro e Norte-Americano*, Porto Alegre, Editora Revista dos Tribunais, 2002.
- , *A homossexualidade no Direito*, Porto Alegre, Editora Sulina, 2001.
- Silva, Maria da Conceição, “Catolicismo e casamento civil na Cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920)”, *Revista Brasileira de Historia*, 23(46), São Paulo, 2003.
- Sullivan, Andrew, *Same-sex marriage*, Nueva York, Vintage Books, 2004.
- Therborn, Göran, *Sexo e Poder. A família no mundo, 1900-2000*. São Paulo, Editora Contexto, 2006.
- Wolfson, Evan, *Why marriage matters. America, Equality, and Gay People's Right to Marry*, Nueva York, Simon & Schuster Paperbacks, 2004.
- Zambrano, Elizabeth et al., *O Direito à Homoparentalidade. Cartilha sobre famílias constituídas por pais homossexuais*, Porto Alegre, Ed. Vênus, 2006.

OTRAS FUENTES

- Bellah, Robert N., “Civil Religion in America”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96, Boston, Massachusetts, 1967, disponible en <http://www.facstaff.bucknell.edu/mazur/courses/Documents/Bellah.html>, consultada en mayo de 2008.
- Borrillo, Daniel, *O indivíduo homossexual, o casal de mesmo sexo e as famílias homoparentais: análise da realidade jurídica francesa no contexto internacional*. Artículo publicado en Internet <http://www.mundojuridico.adv.br> en 2005, consultada en octubre de 2006.
- Concílio de Trento, 2006, disponible en <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=trento&lang=bra>.
- Scherer, Odilo, A igreja no Estado laico, publicado en la versión impresa del periódico O Estado de São Paulo, 13/10/2007, disponible en versión electrónica en http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20071013/not_imp64415,0.php.

BIOÉTICA, LAICIDAD Y DELIBERACIÓN PÚBLICA

Rodolfo Vázquez

En el año 2000 daba inicio en México el llamado “sexenio del cambio democrático”. Ello representaba la derrota del partido hegemónico en el poder durante setenta años y el estreno de un gobierno de derecha. Quizás alertando lo que podría significar este tipo de gobierno, en alianza tácita con la iglesia católica —digo tácita porque en México se reconoce jurídicamente la separación de las iglesias y el Estado—¹ y anticipando las posibles consecuencias en materia civil y educativa, se comenzó a enfatizar a través de los medios y de la comunidad intelectual la importancia de la laicidad y de algunos valores afines: la tolerancia, la pluralidad, la separación entre lo público y lo privado, la libertad religiosa y el proceso de secularización.²

Tal énfasis resultaba especialmente importante en un fin de siglo y el inicio del siguiente, en lo que se advertía sobre el hecho de un cuestionamiento creciente de la laicidad:

Desde hace algunas décadas, decía el sociólogo Roberto Blancarte, es notorio el proceso de recuperación de espacios públicos por parte de las religiones y no sólo en las áreas de mayor presencia católica; lo

¹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 130, totalmente reformado, *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero de 1992.

² Véase R. Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Coyoacán, 2007. En esta compilación colaboran Roberto Blancarte, Carlos Pereda, Corina Yturbe, Alberto Sauret, Gilberto Guevara Niebla, Marta Lamas, Luis Salazar Carrión, Alfonso Ruiz Miguel, José Woldenberg, Pedro Salazar Ugarte, Francesco Rimoli y Miguel Carbonell.

vemos en el Islam, en el hinduismo y en los diversos cristianismos. La crisis de la utopía de la modernidad, la incapacidad de ésta para dar respuesta a todos los problemas sociales y de sentido de los individuos, la ausencia de una legitimidad de muchas instituciones políticas, ha conducido a un nuevo planteamiento del papel de las religiones y de las instituciones eclesiales en la actualidad.³

La apreciación de Blancarte era correcta. Los seis años del gobierno foxista y el tiempo que lleva el actual presidente Felipe Calderón han sido una confirmación de lo que podríamos llamar un reposicionamiento de la religión en el espacio público y un debilitamiento de la laicidad.⁴ Menciono algunos ejemplos.

No hace mucho se abrió el debate en México en torno al tema de la laicidad educativa en las escuelas públicas. Se argumentó, entonces, nada menos que por el Ombudsman nacional, que la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas era una forma de discriminación negativa hacia aquellos padres de familia que sin tener recursos suficientes para enviar a sus hijos a escuelas privadas confesionales, debían enviarlos, contra sus convicciones, a escuelas públicas laicas.⁵ En el mismo sentido, para el actual presidente del Episcopado mexicano, las leyes mexicanas deben garantizar la libertad religiosa, que es mucho más amplia en su contenido que la libertad de creencia y culto. Hacer valer la libertad religiosa es hacer valer el derecho de los padres de familia a que sus hijos sean educados conforme a su fe y el Estado debe implementar las condiciones y los recursos para que tal libertad religiosa no se vea limitada.⁶

³ R. Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, El Colegio de México y Secretaría de Gobernación, México, 2000, p. 9. En este libro se recogen los trabajos de Miguel Limón Rojas, Pablo Latapí Sarre, Juan Guillermo Figueroa y Yuriria A. Rodríguez Martínez, Manuel Ceballos, Jean Meyer, Diódoro Carrasco Altamirano y del propio Roberto Blancarte, con una presentación de Andrés Lira.

⁴ El carácter laico del Estado mexicano se reconoce en una ley secundaria, la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1992. La laicidad de la República se estableció constitucionalmente en noviembre de 2012.

⁵ Véase una crítica a la posición del Ombudsman nacional, J.L. Soberanes, en J. Volpi, "Soldados de Cristo", *Proceso*, 1484, 10 de abril de 2005, p. 54.

⁶ Véase la entrevista de Rodrigo Vera al presidente del Episcopado mexicano, Carlos Aguiar Retes, *Proceso*, 1574, 31 de diciembre de 2006, p. 13 y ss.

No está de más considerar la advertencia de Claudio Magris con respecto a las consecuencias que se podrían seguir de este argumento:

En nombre del deseo de los padres de hacer estudiar a sus hijos en escuelas que se funden en principios (religiosos, políticos o morales), surgirían escuelas inspiradas en los diversos harapos ocultistas de cada vez mayor difusión, en conventículos estrafalarios e ideologías de todo género. Hay ciertamente padres racistas nazis, estalinistas deseosos de educar a sus hijos (a nuestras expensas) en el culto de su Moloch; padres que pedirían escuelas en las que sus pimpollos no se sienten junto a condiscípulos meridionales. Nacerían probablemente escuelas satanistas, otras prestas a llamar como ‘expertos’ a cartománticos y magos y así sucesivamente.⁷

Por supuesto, no es objeto de debate el hecho de que en materias como Historia y Civismo se explique el fenómeno religioso y se enseñe una historia comparada de las religiones. Pero la pretensión del prelado va más lejos en el sentido de incluir la enseñanza de una religión como parte del currículo escolar y financiarla por el Estado. A esta pretensión se añaden otras demandas: el voto pasivo de los ministros de culto; el derecho a expresar sus opiniones en materia política y a asociarse con fines políticos; que las asociaciones religiosas posean medios de comunicación masivos; y que las iglesias reciban subsidios públicos mediante la recaudación de un impuesto especial que recogería y distribuiría el Estado. Al comentar estas demandas, un católico como Pablo Latapí considera que:

[...] se habla de un ‘Estado confesional’ que vendría en sustitución del ‘Estado laico’. [...] A los católicos que vamos depurando nuestra idea de la Iglesia en la dirección contraria —como una comunidad de fieles en la fe cuya seguridad no estriba en el poder temporal, sino en la confianza en Dios, como aparece en el Evangelio— nos chocan profundamente estas demandas de la jerarquía eclesiástica.⁸

⁷ Citado por A. Ruiz Miguel, “Laicidad, laicismo, relativismo y democracia”, en R. Vázquez (coord.), *op. cit.*, p. 165, n. 7.

⁸ P. Latapí, *Andante con brío*, México, FCE, 2008, pp. 37-38. Varios líderes religiosos manifestaron su desacuerdo con las pretensiones de la Iglesia Católica. El obispo

El tema de la “píldora del día siguiente” es hasta hoy, pese a su no muy lejana autorización, un debate inconcluso que no sólo abandera la iglesia católica argumentando sus presuntas consecuencias abortivas, sino que a esta cruzada se sumó el anterior secretario de Gobernación y un sinnúmero de asociaciones de padres de familia. Que estas asociaciones y la iglesia católica —y otras iglesias— expresen libremente su opinión es parte del juego democrático en una sociedad plural, pero que el Estado asuma un papel promotor y protagónico en temas que deberían terminar resolviéndose en la conciencia privada de cada mujer, es otro asunto.⁹

En el debate sobre el tema de la clonación terapéutica y la posibilidad de investigación de embriones humanos, algunos dirigentes de la Conferencia del Episcopado Mexicano manifestaron su preocupación sobre el voto de México en las Naciones Unidas a través de un desplegado en los periódicos publicado en octubre de 2004. Lo que llama la atención de este pronunciamiento, en palabras de Roberto Blancarte, es que “No era usual que los obispos expresaran sus puntos de vista sobre temas controvertidos de políticas públicas de manera abierta”; y agrega “Ellos, a partir de consideraciones de valor y de una cierta idea de la vida, pretendían ponerle un freno a cierto tipo de investigaciones. Poco importaba si con ello se coartaba la posible curación de muchos males que aquejan a la humanidad, como la diabetes, el cáncer o el Alzheimer”.¹⁰ Finalmente, pese a sendos comunicados enviados por asociaciones civiles, entre ellas por el Colegio de Bioética, a la Secretaría de Salud y de Relaciones Exteriores, México decide cambiar su intención de voto inicialmente permisiva, por una prohibitiva.

El 28 de agosto de 2008, la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió en sesión plenaria por 8 votos contra 3 validar constitucionalmente las reformas legales promovidas por la Asamblea Legislativa del

primado de la Iglesia Anglicana en México, Carlos Touché, dijo desconocer si “detrás hay un intento de los obispos católicos por recuperar el poder y la influencia que tuvieron en el pasado, lo cual significaría un retroceso”, *Milenio*, Política, 20 de marzo de 2008, p. 13.

⁹ Véase R. Blancarte, “¿Es abortiva la anticoncepción de emergencia?”, en *Sexo, religión y democracia*, México, Planeta, 2008, p. 179 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, “Iglesia, clonación y democracia”, p. 135 y ss.

Distrito Federal mediante las cuales se despenaliza el aborto en las primeras 12 semanas de embarazo. Sin duda es una decisión de gran relevancia social y, por supuesto, progresista en el concierto de nuestros países latinoamericanos. Lo que me interesa destacar para los propósitos de este trabajo es que los órganos que interpusieron las acciones de inconstitucionalidad en contra de tales reformas fueron la Comisión Nacional de Derechos Humanos a través de su Ombudsman con alegatos claramente metafísicos y religiosos; y la Procuraduría General de la República, órgano del poder ejecutivo federal.

Sin ir más lejos, en junio de este año, el presidente de la República afirmó categóricamente —con ocasión de la muerte de un cantante pop, al parecer por consumo de fármacos— que la raíz de nuestros males se debe a que nuestra juventud padece de un “desconocimiento de dios”. Vale la pena citarlo: “Una juventud que por sus condiciones sociales, familiares, educativas, por falta de oportunidades, tienen pocos asideros trascendentales, tienen poco que creer, no creen en la familia, que tuvieron; no creen en la economía o en la escuela, no creen en Dios porque no lo conocen”.¹¹

Por desgracia las acciones y actitudes dogmáticas han mostrado la peor cara de las religiones y de las instituciones. No es extraño que esta situación haya provocado una polarización de las críticas y éstas se hayan deslizado hacia formas de “laicismo”, que no de laicidad. Norberto Bobbio caracteriza al “laicismo” por su tono beligerante, por un “lenguaje insolente, de rancio anticlericalismo, irreverente y, para decirlo en una palabra, nada laico, emotivo y visceral, que no se expresa con argumentos y, por lo tanto, parece querer rechazar cualquier forma de diálogo...”, es decir, aquel laicismo que necesita “armarse y organizarse” degenerando, también, en integrista, fundamentalismo y radicalismo.¹² Digamos que ésta sería la otra cara de la moneda, que también ha encontrado en México manifestaciones claras de rechazo, impugnación y en ocasiones de violento repudio a cualquier manifestación pública de religiosidad.

¹¹ Véase la crítica lúcida de Jesús Silva-Herzog Márquez, “Calderón contra el abismo ateo”, en *Reforma*, 29 de junio de 2009.

¹² Norberto Bobbio, “Cultura laica y laicismo”, texto en respuesta a los intelectuales italianos que firmaron un “Manifiesto laico” contra el integrista religioso (17 de noviembre de 1999), publicado en *El Mundo* de España.

¿QUÉ ES LA LAICIDAD?

Entiendo por laicidad la doctrina que sostiene la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión. Esto quiere decir que: 1] las creencias religiosas, su transmisión y enseñanza se localizan en el ámbito privado; 2] en tanto expresión de un derecho individual, el Estado debe proteger la libertad ideológica, que se manifiesta también en la no profesión de creencia religiosa alguna, así como las ideas antirreligiosas; 3] las faltas a la moral de inspiración religiosa no tienen trascendencia política y más bien el Estado debe definir los delitos mediante criterios universalizables; 4] se debe privilegiar el criterio de argumentación y consentimiento de los individuos, a través del voto y del principio de mayoría, frente a la pretensión de la custodia de verdades reveladas por la divinidad a través de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas.¹³

Con respecto a lo público y lo privado, debe aclararse que si bien el ámbito primordial de las creencias religiosas es el privado, la libertad religiosa comprende también el derecho a expresar e intentar expandir las propias creencias en el ámbito público: “desde la construcción de lugares de culto y de enseñanza religiosa hasta las procesiones y el proselitismo casa por casa.”¹⁴ Lo que importa entender es que el perímetro correcto del ejercicio de esos derechos debe situarse estrictamente dentro de la sociedad civil y no traspasar a la utilización del Estado. Éste debe mantener una posición de imparcialidad frente a todos los cultos, sin privilegiar alguna confesión religiosa por encima de las demás.

También conviene aclarar que imparcialidad no es sinónimo de neutralidad entendida como inacción. En palabras de José Ramón Cossío:

¹³ A. Ruiz Miguel, “Laicidad, laicismo, relativismo y democracia”, en R. Vázquez (coord), *op. cit.*, pp. 159-160. Véase también R. Blancarte, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en R. Vázquez (coord.), *op. cit.*, p. 35. Para Blancarte los tres elementos esenciales de la laicidad son: 1] el respeto de la libertad de conciencia; 2] la autonomía del Estado respecto a las doctrinas y normas religiosas y filosóficas particulares, y 3] la igualdad real de todos los seres humanos y la no discriminación directa o indirecta.

¹⁴ *Ibid.*

Mantener que la neutralidad estatal frente a las variadas creencias de los ciudadanos exige al Estado no actuar o no pronunciarse es olvidar que, en una gran cantidad de ocasiones, esa abstención no hace sino convalidar un estado de cosas profundamente asimétrico desde el punto de vista de los derechos y libertades de las partes. [...] lo que la Constitución exige fundamentalmente es imparcialidad, no inacción, y que el principio de separación entre las Iglesias y el Estado consagrado en el artículo 130 de la Constitución Federal no exime en muchos casos a los órganos estatales del deber de regular en distintos niveles (legislación, reglamentación, aplicación judicial) cuestiones que se relacionan con la vida religiosa de las personas.¹⁵

En este mismo sentido se expresan Michelangelo Bovero y Luis Salazar Carrión. El adjetivo laico puede entenderse desde un punto de vista negativo mínimo de modo tal que para que un Estado sea laico basta con que sea neutral en relación a los diferentes credos religiosos. Sin embargo, reducir la laicidad de esa manera, piensan estos autores, abre las puertas al nihilismo, al relativismo, al indiferentismo o al cinismo. Para evitar caer en tal situación, es necesario que el pensamiento laico no se entienda como la ausencia de valores, sino como la manera de presentar y defender ciertos principios y valores: el pensamiento laico se funda en un principio práctico: la tolerancia; y en un principio teórico: el antidogmatismo. Siendo así, lo propio de una ética laica es colocar como principio fundamental el respeto a la autonomía de los individuos en tanto seres racionales. Bajo este supuesto, tal ética exige una educación ilustrada, condiciones de legalidad y un derecho positivo que reconozca y garantice efectivamente los derechos fundamentales de todas las personas por igual.¹⁶ Con otros términos, para Alberto Sauret, lo laico:

¹⁵ J.R. Cossío, “Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas”, *Le-tras Libres*, 112, abril de 2008, pp. 64-65. el texto reproduce el voto concurrente formulado por el ministro Cossío Díaz en el amparo directo en revisión 502/2007, fallado por la Primera Sala de la Suprema Corte el 28 de noviembre de 2007. Para la distinción entre neutralidad e imparcialidad del Estado, véase R. Vázquez, *Entre la libertad y la igualdad*, Madrid, Trotta, 2006, p. 151 y ss.

¹⁶ Véase M. Bovero, “Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica”, *Nexos*, México, julio de 2002; y L. Salazar Carrión, “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en R. Vázquez (coord.), *op. cit.*, p. 149 y ss.

... no supone simplemente la aconfesionalidad pasiva del Estado sino activa, concretada en el compromiso de mantener un espacio cívico-político definido por la ética y las instituciones civiles a los efectos tanto de preservar la autonomía de lo político, como de salvaguardar la libertad de conciencia en las convicciones espirituales de la persona.¹⁷

Esta laicidad “activa” debe distinguirse de la idea popularizada por Sarkozy en la visita de Benedicto XVI a Francia (septiembre de 2008) sobre la laicidad “positiva”. Esta última en términos de uno de sus críticos es “aquella fórmula institucional que respeta la libertad de creer o no creer (en dogmas religiosos, claro) porque ya no hay más remedio, pero considera que las creencias religiosas no sólo no son dañinas sino beneficiosas social y sobre todo moralmente”.¹⁸ Apoyándose en Jean Baubérot, Fernando Savater critica con razón tal tipo de laicidad porque significa:

una forma de neoclericalismo, confesional, pero no confeso. Y eso porque un Estado realmente laico no sólo no puede dejarse contaminar por ninguna religión, ni privilegiar ninguna de las existentes sobre las demás, sino que tampoco puede declarar preferible tener una religión o no tenerla.¹⁹

Dicho lo anterior, quisiera detenerme en la cuarta característica señalada por Ruiz Miguel, la de privilegiar la argumentación y el consentimiento de los individuos en una sociedad democrática representativa, por encima de la custodia y eventual imposición de verdades reveladas o convicciones metafísicas por parte del Estado, en colusión abierta o solapada con las autoridades eclesiásticas. Es claro que el pluralismo de creencias últimas en materia religiosa es seguramente inevitable pero, como afirma el autor: “los intentos de imponer una u otra posición en esta materia por otras vías que no sean la argumentación racional y ra-

¹⁷ A. Sauret, *Textos atorrantes*, México, Ediciones Coyoacán, 2008, p. 127.

¹⁸ F. Savater, “Siempre negativa, nunca positiva”, *El País*, Opinión, 16 de octubre de 2008, pp. 31-32.

¹⁹ *Ibidem*.

zonable o el ejemplo de la coherencia y la probidad de las conductas, son una clara negación de la libertad religiosa a la que todos los seres humanos tienen derecho”.²⁰

RELIGIÓN Y DELIBERACIÓN PÚBLICA

En términos de Cristina Lafont, la cuestión a debatir sería la siguiente: “¿Es posible realmente articular una noción de lo ‘racionalmente aceptable’ que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo o en una concepción del bien homogénea?”²¹

No me detendré en el análisis de las presuposiciones pragmático-formales que subyacen a la práctica de la deliberación pública racional: inclusión, simetría y reciprocidad entre los participantes, ausencia de coerción y libertad comunicativa y responsabilidad. Podemos convenir que se pueden cumplir todos estos requisitos y concluir, sin embargo, en una visión del mundo o propuesta de acción no razonable. Me interesa plantear el problema en términos de las razones que puedan ser aceptadas por los demás, y éstas ya no hacen referencia a los procedimientos sino a los contenidos.

En *Liberalismo político* John Rawls propone su conocido “consenso sobrepuesto”.²² Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir nuestras obligaciones morales y políticas. Esto permite a Rawls distinguir entre razón pública y razón privada, distinción necesaria para responder la cuestión de qué tipo de argumentos son aceptables e inaceptables en la deliberación pública. Para Rawls nada impide que los ciudadanos que participan en la deliberación pública política ofrezcan razones procedentes de las doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas, en las que creen, pero siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos que justifiquen dichas doctri-

²⁰ A. Ruiz Miguel, *op. cit.*, p. 192.

²¹ C. Lafont, “Democracia y deliberación pública”, en R. Arango (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 130.

²² J. Rawls, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.

nas. Si estas doctrinas comprensivas no pueden apoyarse en razones públicas paralelas deben excluirse de la deliberación. El problema de esta concepción salta a la vista: ¿se puede pedir a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática? Quien no estuviera dispuesto a hacerlo mantiene su sinceridad a costa de ser excluido o autoexcluirse de la deliberación pública; quien estuviera dispuesto a hacerlo apelaría a razones prudenciales para incluirse en el debate democrático, pero a costa de una buena dosis de sinceridad.

Ronald Dworkin abunda en el dilema que plantea la propuesta de Rawls y se pregunta si en verdad, en sociedades liberales y democráticas, mayoritariamente religiosas y con gobiernos que no escatiman en hacer públicas sus filiaciones religiosas, estarían tan dispuestos los creyentes a mantener sus convicciones separadas de su política, con todo el sistema coercitivo que ello implica, aun cuando pudieran hacerlo. Estados Unidos, por ejemplo, ha sido un país religioso desde sus inicios:

“Martin Luther King Jr., nos dice Dworkin, era un hombre de fe, y recurrió a su religión para condenar los prejuicios con una gran efectividad; algunos curas católicos hablando en calidad de curas se han situado en la vanguardia de la lucha por la justicia social en Latinoamérica y en otros lugares. En cualquier caso, los liberales no lograrán que los creyentes dejen a un lado sus convicciones religiosas cuando asumen el papel de ciudadanos. Este papel requiere sinceridad y autenticidad, lo cual es imposible para esas personas a menos que mantengan sus creencias religiosas en mente. El cisma en torno a la religión en Norteamérica muestra las limitaciones del proyecto del liberalismo político de Rawls, de su estrategia de aislar las convicciones políticas de las convicciones morales, éticas y religiosas más profundas.”²³

En los últimos años Jürgen Habermas ha dedicado algunos trabajos a esta temática retomando y criticando la propuesta de Rawls²⁴ y deba-

²³ R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 88-89. Más adelante comentaremos la propuesta de Dworkin desarrollada en el capítulo “Religión y dignidad”.

²⁴ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, especialmen-

tiendo, entre otros, con Joseph Ratzinger.²⁵ Habermas coincide con Rawls en el sentido de que al determinar las medidas políticas coercitivas que vayan a adoptarse, sólo cuentan las razones generalmente accesibles, las “razones seculares”. Pero a diferencia de Rawls, Habermas distingue entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional. En la primera los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional. Sólo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional. Con esta distinción, la propuesta de Habermas permite a los ciudadanos en la esfera pública informal expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. De esta manera Habermas solventa el problema de la deshonestidad y permite a los ciudadanos religiosos entender la deliberación pública como un proceso cognoscitivo genuino. ¿Pero hacer esta distinción tan radical entre ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares no pondría en peligro los pre-requisitos de la deliberación pública en términos de simetría de los participantes?

Habermas responde, de acuerdo con las condiciones formales de todo discurso racional, que no tiene ningún sentido permitir la inclusión de razones religiosas en las contribuciones a la deliberación pública sin el requisito correlativo de exigir que los demás participantes tomen en serio tales contribuciones. Esto es posible si se puede esperar de todos los ciudadanos que no nieguen en principio todo posible contenido cognitivo a esas contribuciones. De aquí que, sorprendentemente, los ciudadanos seculares tienen que cumplir con dos condiciones: 1] Abrirse cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas y 2] Ayudar a traducir el contenido de las mismas que pueda ser expresa-

te en el capítulo 5, “La religión en la esfera pública”. Véase la respuesta a Habermas de Paolo Flores d’ Arcais, “Once tesis contra Habermas”, *Claves de la razón práctica*, 179, Madrid, enero-febrero de 2008; la réplica de Habermas, “La voz pública de la religión”, en *Claves de la razón práctica*, 180, marzo-abril de 2008; y la propuesta de Reyes Mate que tercia en la disputa, “La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d’ Arcais”, *Claves de la razón práctica*, 181, mayo-junio de 2008.

²⁵ J. Habermas y J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Cenzontle-FCE, 2008.

do en un lenguaje secular y justificado con argumentos seculares. Habermas es explícito en este punto en su conversación con Ratzinger:

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general.²⁶

Sin embargo, como señala lúcidamente Lafont, resulta que ahora a diferencia de los ciudadanos religiosos, los ciudadanos seculares son los que no pueden adoptar públicamente la perspectiva cognitiva que se corresponde con sus verdaderas creencias si ésta resulta ser de tipo secular. Estaríamos tratando a los ciudadanos seculares no bajo un criterio normativo sino instrumental y, por supuesto, caeríamos en el mismo dilema de la sinceridad que ya hemos visto en Rawls, nada más que ahora aplicado a los ciudadanos seculares. Más aún, si después de todo este esfuerzo no se encuentran traducciones seculares para las convicciones religiosas, pues éstas quedan excluidas para adoptar las políticas coercitivas que vayan a adoptarse. Creo que llegamos por una vía un poco más tortuosa a las mismas conclusiones de Rawls.

Todo lo anterior sin profundizar en la idea de “potencial de verdad” de los conceptos religiosos. Pensemos un instante cuál sería el potencial de verdad de conceptos religiosos como la encarnación de Cristo, el pecado original, la transubstanciación, la virginidad de María, la resurrección, el juicio final, y así por el estilo, al menos en la confesión cristiana. ¿De qué recursos epistemológicos podría echar mano el ciudadano secular para traducir este lenguaje religioso al público en general? Si Habermas no tiene en mente este tipo de verdades de fe en los cristianos al momento de ingresar a la deliberación pública y las descarta como no traducibles a un lenguaje secular, y por lo tanto imposible

²⁶ *Ibid.*, p. 33.

de ser institucionalizadas, entonces el remanente susceptible de traducción es irrelevante. Así, por ejemplo, si un cristiano afirma que “todos somos hijos de Dios” y con ello se interpreta que “todos somos iguales en dignidad”, o bien se trivializa lo que en la fe cristiana significa ser “hijo de Dios”, o bien se abusa de la analogía entre “hijos de Dios” y “dignidad humana”. No encuentro ninguna relación posible entre el concepto de “dignidad humana” y la idea de ser “hijo” de un ser divino trascendente y espiritual, con todos los atributos infinitos. Mucho menos, que por ser todos hijos de un padre con tales cualidades, seamos humanamente iguales.²⁷

Cristina Lafont profundiza en la crítica a la pretensión de Habermas preguntándose qué significa “tomarse en serio” las razones de los ciudadanos. Según la interpretación de Habermas, como vimos, tomar en serio las razones religiosas a favor de medidas políticas controvertidas requiere que no se niegue de principio la posible verdad de las creencias religiosas. Sin embargo, piensa Lafont, no resulta nada obvio por qué tendría que ser esto así. Más bien, tomarse en serio las razones religiosas exige evaluarlas seriamente en función de sus méritos: es estar preparados para ofrecer argumentos y evidencias en contra que muestren por qué son equivocadas si pensamos que lo son. Con sus palabras:

²⁷ La idea de “potencial de verdad” parece estar presente en el Rawls joven, fuertemente influenciado por la teología cristiana. Así, por ejemplo, la idea de “separabilidad” como una de las propiedades de los individuos, desarrollada posteriormente en su *Teoría de la Justicia*, parece tener antecedentes en la idea de “resurrección” y de “encarnación” cristianas. El dogma cristiano de la resurrección, por ejemplo: “significa que seremos resucitados en nuestra completa personalidad y particularidad, y que la salvación es la restauración total de la persona, no la destrucción de nuestra singularidad.” De igual manera, el sentido de la encarnación consiste en la posibilidad de establecer una relación directa y personal entre nosotros y Dios. Véase J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (editado por Thomas Nagel), Harvard University Press, 2009, especialmente el capítulo 1, pp. 110-128. Qué tanto la comprensión de verdades racionales conduce a una mejor comprensión de ciertas verdades reveladas, o a la inversa, la comprensión de ciertas verdades reveladas permite comprender mejor algunas verdades racionales, es un problema que puede resolverse en el ámbito propio del “contexto de explicación”, en cada individuo y de acuerdo con su entorno cultural, pero no deja de existir entre ambas un nexo fáctico o contingente, de ninguna manera necesario. Por lo demás, qué podría significar una relación personal entre un ser infinito y uno finito, o qué podría significar un cuerpo transfigurado en la resurrección es algo que no se compadece con la más mínima sensatez racional.

Tomar en serio las razones religiosas en contra del matrimonio homosexual, por ejemplo, no requiere de los ciudadanos seculares que se abran cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas sobre la perversidad de los homosexuales. Basta, por ejemplo, con que confronten dichas razones con la objeción de tratamiento desigual que implica negar el derecho al matrimonio a un grupo de ciudadanos, si eso es lo que ellos creen. [...] Los ciudadanos seculares puede que no estén cognitivamente abiertos a la posible verdad de las creencias en la perversidad de la homosexualidad, en el creacionismo o cualquier otra creencia religiosa. Pero aún y así, les deben a sus conciudadanos religiosos el esfuerzo cognitivo de mostrar por qué piensan que las medidas coercitivas que ellos proponen son incorrectas.²⁸

De la misma manera:

Los ciudadanos religiosos no pueden justificar las medidas coercitivas que proponen con razones exclusivamente religiosas simplemente porque viven en sociedades con ciudadanos seculares y con ciudadanos de confesiones diferentes. Si quieren cumplir sus obligaciones democráticas no pueden permanecer ‘monolingües’ en su actividad política deliberativa. [...] Eximir a cualquier grupo de ciudadanos de la obligación de ofrecer razones accesibles a los demás sería concederles el derecho a ejercer influencia política mediante la deliberación pública...²⁹

Con un afán todavía más analítico, pienso que en la argumentación de Lafont cabría hacer una distinción útil. Según Francisco Laporta cuando un ser humano tiene unas convicciones o creencias cualesquiera, se pueden distinguir tres cosas diferenciadas: el *individuo* que las tiene, el *hecho psicológico* de que las tenga y el *contenido* de esas creencias o convicciones. Tomarse en serio a otra persona es, sin duda, respetarle *como individuo* capaz de diseñar unas creencias y un proyecto vital para sí mismo a partir de ellas. También significa respetar el *hecho psicológico* de que tenga esas creencias: no debemos suponer, por ejemplo, que ese

²⁸ *Ibid.*, pp. 140-141.

²⁹ *Ibid.*, p. 143.

hecho es producto de la mera ignorancia, de un prejuicio, de una estrategia o de una falla psicológica. Pero otra cosa muy distinta es aceptar que respetar a otro sea respetar el *contenido* de sus convicciones o creencias. Éstas no tienen por qué respetarse; más bien —y aquí adquiere fuerza la argumentación de Lafont— han de someterse constantemente a pruebas de validez y control para determinar su grado de fundamento. Por ello, la tan traída y llevada *política de reconocimiento*, dice con razón Laporta en un tono crítico:

tiende a forzarnos a aceptar y respetar convicciones que, aun siendo quizás erróneas, disparatadas, anticientíficas, inmorales o infundadas, han venido a configurar un *trasfondo* que justificamos en aras de la identidad y autenticidad del individuo que forma parte de una cultura determinada.³⁰

Entendámonos bien. Ni Lafont, ni Laporta niegan el derecho de todo creyente a creer lo que les parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública, *y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas*, entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que *es moralmente correcto ejercitar la coerción sólo con base en consideraciones públicamente aceptables*, sin violar el principio de simetría entre los participantes. Esta prescripción supone, en términos de Hugo Seleme, un “deber moral de abstinencia”, o en los términos de Rawls, un “deber de civilidad”, es decir, la exigencia de no ofrecer ciertas verdades —consideraciones metafísicas o religiosas— como única justificación del ejercicio del poder político.³¹ Así por ejemplo, según Seleme:

Que un católico afirme la incorrección moral del aborto no lo compromete con afirmar la corrección del ejercicio de la coerción estatal para prohibirlo. No es el objeto propio del Catolicismo la valoración moral

³⁰ F. Laporta, “Inmigración y respeto”, *Claves de Razón Práctica*, Madrid, julio-agosto de 2001, p. 67.

³¹ H. Seleme, “El desafío del católico liberal”, *Doxa*, 30, Alicante, 2007, p. 473 y ss.

del ejercicio de la coerción. Abortar y coaccionar son dos conductas distintas por lo que de afirmar la incorrección de una no se sigue nada respecto de la otra./ El ejercicio de la coerción, en cambio, sí es el objeto propio del Liberalismo. La situación es exactamente la inversa a la del Catolicismo. No es su preocupación establecer si conductas tales como el abortar o el blasfemar, son moralmente correctas o incorrectas. Su preocupación consiste en determinar cuándo es moralmente correcto el diseño de un esquema institucional que se aplica coercitivamente, esto es con independencia de si lo desean o no, a los ciudadanos. [...] el Liberalismo señala que la coacción está justificada cuando se ejercita con base en razones que todos pueden aceptar.³²

En esa misma dirección se encamina la propuesta de Dworkin. El problema hoy día, piensa este autor, no se ciñe tanto a si el Estado debe ser tolerante o neutral con respecto a todos los credos religiosos pacíficos y también hacia las personas que no profesan ninguna fe, distinguiendo claramente entre el ámbito público y el privado. Estados Unidos es un buen ejemplo en donde casi 70% de los estadounidenses cree que su próximo presidente debe ser una persona religiosa y cuyo sistema ha sido calificado por la encuestadora Celindda Lake como “la democracia industrializada más religiosa del mundo.”³³ Más bien, el problema es saber sobre qué base debe asentarse el cultivo de nuestra tolerancia. ¿Una nación religiosa que tolera la falta de fe? ¿O una nación laica que tolera la religión? Dworkin argumenta a favor de esta segunda opción.³⁴ Veamos.

El modelo religioso tolerante parte de una concepción estrecha de la libertad religiosa que no incluye, por ejemplo, el derecho a abortar, el matrimonio homosexual o la eutanasia activa; por el contrario, el modelo laico tolerante, sí incluye tales derechos. Lo que no parece con-

³² *Ibid.*, pp. 487-488.

³³ Véase *El Universal*, sección El Mundo, 20 de julio de 2007. Es interesante hacer notar, “que si bien hay un alto número de creyentes (92% cree en la existencia de un dios o algún espíritu universal), no hay dogmatismo entre la mayoría de ellos y sí, en cambio, diversidad en las creencias y prácticas religiosas”, A. Balderas, “Brevario religioso”, *Nexos*, 369, septiembre de 2008, p. 15.

³⁴ R. Dworkin, *op. cit.*, p. 90 y ss.

gruente en el primer modelo es defender la libertad religiosa extendiéndola a los ateos y agnósticos y, al mismo tiempo, estrechar tal libertad limitando los derechos que pueden hacer valer estos últimos. Su concepción amplia de la tolerancia exige una teoría más general de las libertades. ¿Cuál sería la estructura de estas libertades?

Dworkin propone una formulación inicial: *Las libertades son el derecho a hacer lo que usted quiera con los recursos que son legítimamente suyos*. El alcance de estas libertades no es ilimitado, depende de otros ideales, incluido el ideal de justicia distributiva. Así, las libertades no resultan dañadas cuando el gobierno decide limitar la libertad si tiene alguna *razón distributiva convincente* para hacerlo. Existen dos tipos de justificaciones distributivas limitativas de la libertad: las justificaciones *personalmente estimativas* o las justificaciones *impersonalmente estimativas*. Las primeras apelan a juicios de valor sobre el tipo de vida que es bueno o malo para las personas de cuya vida se trata; mientras que las segundas apelan a algún objeto o hecho que es intrínsecamente valioso, independientemente del valor que posea para las personas. Las primeras no pueden servir de justificación para la coerción estatal, a través de la regulación jurídica, porque invocan fundamentos personalmente estimativos, aun cuando éstos pudieran ser mayoritarios. Sólo el modelo laico tolerante estaría en condiciones de apelar a justificaciones impersonalmente estimativas como podrían ser, por ejemplo, los mismos derechos humanos, y en último término el principio de responsabilidad personal, que no es sino otra forma de enunciar el principio de dignidad de la persona.³⁵

Un par de aplicaciones de la propuesta de Dworkin nos permitirán evaluar el alcance de la misma. El hecho de que el aborto sea un asesinato no depende de si un feto es un ser humano en algún momento

³⁵ Éste es el sentido de laicidad que anima las siguientes palabras de Pedro Salazar: “el proyecto intelectual de la laicidad está comprometido con el uso de la razón crítica y con la garantía de la libertad de conciencia. El valor objetivo de esos bienes, su importancia para el desarrollo de una vida autónoma y digna, tiende un puente con la agenda de los derechos humanos fundamentales que dota de significado al pensamiento laico contemporáneo. Sin esa referencia a un proyecto ilustrado que refuta y combate proyectos reaccionarios y premodernos, el pensamiento laico carecería de sentido”, “¿Existe el pensamiento laico?”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 30, UAM-UNED, diciembre de 2007, p. 89.

poco después de la concepción; más bien depende de si, en esa etapa temprana el feto tiene intereses y por consiguiente el derecho a la protección de los mismos. Para Dworkin, el feto no tiene intereses propios porque ninguna criatura los tiene a no ser que haya tenido una vida psíquica capaz de generarlos. Por lo tanto, los fetos inmaduros no tienen derechos, ni el aborto es un asesinato. El hecho de no tener una vida psíquica que posibilite la protección de la misma es una razón impersonalmente estimativa que excluye la prohibición del aborto y permite, a su vez, la protección y expansión de la dignidad de la mujer, que sí tiene una vida psíquica madura que exige la protección coercitiva a través de la normatividad jurídica.

Asimismo, los jueces que emitieron votos particulares en el Tribunal Supremo de Massachussets expresando su disconformidad con la sentencia que reconocía el matrimonio homosexual sugerían que la prohibición estaría justificada porque un matrimonio heterosexual proporciona un mejor entorno para la educación de los hijos. No hay evidencia significativa, y menos aún, convincente, a favor de esta opinión. Tal punto de vista refleja un juicio basado en valores de tipo religioso, que si bien tienen un fuerte arraigo cultural, no constituyen una razón impersonalmente estimativa para justificar su prohibición.

Para concluir, cada una de las situaciones mencionadas al inicio de esta exposición es, a mi juicio, un claro ejemplo de imposición de *razones personalmente estimativas* que no tienen justificación racional alguna para una posible implementación coercitiva. Contra las imposiciones autoritarias y los fundamentalismos custodiados por instituciones religiosas hay que recordar con Lafont que en una democracia con orientación deliberativa, “no se puede ni se debe garantizar el derecho a inmunizar las propias creencias”.³⁶

He tratado de defender y hacer explícita una línea de argumentación que justifica la existencia de un Estado laico tolerante y la necesidad de la deliberación pública en un régimen democrático. Ello con el fin de ofrecer una respuesta positiva a la pregunta de si es posible articular una noción de lo “racionalmente aceptable” que todos los ciudadanos puedan compartir. Sin duda, esta línea de argumentación reinvin-

³⁶ *Ibid.*, p. 144.

dica la confianza en la razón y su capacidad argumentativa, y se compromete con la defensa coercitiva de los derechos humanos y el reconocimiento de la evidencia empírica proporcionada por la ciencia, proponiéndolos como los mejores candidatos a constituirse en *razones impersonalmente estimativas*. Un Estado laico debe partir del reconocimiento de estas premisas y comprender, con palabras de Norberto Bobbio, que: “El espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición de convivencia de todas las posibles cultura”.

BIBLIOGRAFÍA

- Blancarte, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México–Secretaría de Gobernación, 2000.
- , “¿Es abortiva la anticoncepción de emergencia?”, en *Sexo, religión y democracia*, México, Planeta, 2008.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 130, totalmente reformado, *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero de 1992.
- Dworkin, Ronald, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen, y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Cenzontle–FCE, 2008.
- Lafont, Cristina, “Democracia y deliberación pública”, en Rodolfo Arango (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Laporta, Francisco, “Inmigración y respeto”, *Claves de Razón Práctica*, Madrid, julio-agosto de 2001.
- Latapí, Pablo, *Andante con brío*, México, FCE, 2008.
- Salazar, Pedro, “¿Existe el pensamiento laico?”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 30, UAM-UNED, diciembre de 2007.
- Rawls, John, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.
- , *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (editado por Thomas Nagel), Harvard University Press, 2009.
- Sauret, Alberto, *Textos atorrantes*, México, Ediciones Coyoacán, 2008.
- Vázquez, Rodolfo, *Entre la libertad y la igualdad*, Madrid, Trotta, 2006.
- , (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Coyoacán, 2007.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Aguiar, Carlos, *Proceso*, 1574, 31 de diciembre de 2006.
- Balderas, Arturo, “Breviario religioso”, *Nexos*, 369, septiembre de 2008.
- Bobbio, Norberto, “Cultura laica y laicismo”, *El Mundo de España*, 1999.
- Bovero, Michelangelo, “Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica”, *Nexos*, México, julio de 2002.
- Cossío, José Ramón, “Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas”, *Letras Libres*, abril de 2008.
- El Universal*, sección El Mundo, 20 de julio de 2007.
- Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1992.
- Milenio*, Política, 20 de marzo de 2008.
- Savater, Fernando, “Siempre negativa, nunca positiva”, *El País*, Opinión, 16 de octubre de 2008.
- Seleme, Hugo, “El desafío del católico liberal”, *Doxa*, 30, Alicante, 2007.
- Silva-Herzog, Márquez Jesús, “Calderón contra el abismo ateo”, *Reforma*, 29 de junio de 2009.
- Soberanes, José Luis, en Jorge Volpi, “Soldados de Cristo”, *Proceso*, 1484, 10 de abril de 2005.

LA LIBERTAD DE ELEGIR CÓMO NO VIVIR

Asunción Álvarez del Río

1. INTRODUCCIÓN

La libertad de elegir *cómo no vivir* es el complemento de haber elegido cómo vivir a lo largo de la vida. Y desde luego, ésta es una libertad limitada por las circunstancias en que uno vive que no siempre son las que uno quisiera. Cuando se padece una enfermedad o una condición médica que no tiene curación, el margen de elección se puede reducir al grado que lo único que quede por elegir sea *no vivir*.

Cuando lo que se desea es dejar de vivir para poner fin al sufrimiento que causa un padecimiento que la medicina no puede aliviar, se presenta un problema adicional porque la persona requiere la cooperación de alguien que le ayude a realizar su voluntad. No hay que olvidar que es la decisión de alguien muy enfermo o muy limitado, quien puede estar hospitalizado o, en todo caso, bajo el cuidado de otros y en una situación de dependencia y debilidad, todo lo cual explica que requiera ayuda. De manera que en realidad están en juego dos libertades: la de un paciente que quiere dejar de vivir y la de una persona (generalmente un médico) que está de acuerdo en ayudarlo para que muera de la mejor manera. En esto consiste la eutanasia.

En México lleva muy poco tiempo el debate para discutir la libertad de los enfermos para tomar decisiones sobre el final de su vida. Además de que existe una gran confusión sobre los conceptos involucrados, el debate se dificulta porque nos confronta con una realidad, la muerte, sobre la que no queremos pensar, y tampoco en México, aunque creamos que estamos muy familiarizados con ella. Pero a estos obstáculos

hay que añadir el que representa la intervención de grupos religiosos que pretenden dirigir el rumbo de los cambios legales en esta materia.

El propósito de esta presentación es analizar los elementos que intervienen en el debate sobre la eutanasia. En primer lugar, conviene aclarar en qué consiste esta acción y explicar su relación con otras decisiones que tienen que ver también con el final de la vida. Esto nos dará una idea de las diferentes situaciones en que se considera la muerte como una solución y a la vez permitirá ubicar la eutanasia en su contexto y en su justa medida. Enseguida voy a presentar los principales obstáculos que interfieren con la posibilidad de elegir al final de la vida, en especial los argumentos en contra de la eutanasia. Finalmente voy a revisar cómo se ha reflejado la discusión sobre el tema en las leyes que tenemos en México y comentar algunos datos que preocupan por la influencia religiosa que denotan.

2. DECISIONES SOBRE EL FINAL DE LA VIDA

Eutanasia

Conviene empezar por aclarar qué es y qué no es la eutanasia porque en el lenguaje común se llama así a diferentes acciones que terminan con la vida de una persona y que se refieren a una muerte por compasión para acabar con su sufrimiento, pero no distinguen si el responsable de la decisión es quien muere, un familiar, el médico, o la institución en que se encuentran. Y no cabe duda que en esto se juegan diferencias importantes, razón por la cual, conviene limitar el uso del término *eutanasia* a la situación en que la muerte del paciente ha sido decidida por éste. Una definición de eutanasia que cumple esta especificidad es la siguiente:

Eutanasia es el acto o procedimiento que realiza un médico para producir la muerte de un paciente sin dolor y a petición de éste, para terminar con su sufrimiento.¹

De acuerdo a esta definición, se puede distinguir la eutanasia de otras decisiones médicas: 1] No se considera eutanasia el no dar o sus-

¹ A. Álvarez-del Río, *Práctica y ética de la eutanasia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 32.

penden un tratamiento que se considera inútil, aun cuando esto cause la muerte del paciente. 2] Tampoco se considera eutanasia cuando se dan medicamentos para aliviar el dolor u otros síntomas del paciente con la consecuencia de adelantar su muerte. Más adelante me referiré a estas decisiones médicas, distintas a la eutanasia, aunque con ellas también se cause la muerte del paciente.

La eutanasia es entonces una forma de muerte voluntaria y se da en el contexto particular de la atención médica. De modo que aun cuando tiene relación con el suicidio, entendido como la acción de quitarse la propia vida, se distingue de éste, que puede darse por cualquier razón (o sin razón,) y en cualquier circunstancia, por el hecho de que la eutanasia se aplica a un paciente cuando se han agotado todas las posibilidades médicas de aliviar su sufrimiento. Por tanto, suele darse al final de un proceso que inicia cuando un médico intenta curar la enfermedad de un paciente y continúa cuando sus esfuerzos ya no se dirigen a curarlo, sino a aliviar su sufrimiento. Sólo cuando esto tampoco se logra, el paciente puede considerar la muerte como solución y pedir ayuda a su médico. Esto significa que son pocos los enfermos que llegan a recurrir a la eutanasia. En Holanda, donde se cuenta con datos confiables, hubo 2 331 casos de eutanasia en 2008, lo que corresponde a 2% del total de muertes.² Pero el hecho de que sea muy bajo el porcentaje de enfermos que mueren por eutanasia no hace menos necesario garantizar esta opción para todas las personas que quieran contar con ella. Unas porque padecen una enfermedad que saben que puede avanzar de una manera que les cause un sufrimiento intolerable; otras porque justamente no saben de qué pueden llegar a enfermar, cómo les afectará su padecimiento y si podrán tolerar esa situación.

Suicidio médicamente asistido

Una acción muy parecida a la eutanasia es el suicidio médicamente asistido, el cual consiste en la ayuda que da un médico a su paciente para que éste muera, pero su ayuda se limita a proporcionarle los me-

² T. Sheldon, "Only doctors can carry out euthanasia in the Netherlands, ruling confirms", *BMJ*, 2009; 338:b2319.

dios (por ejemplo, una dosis letal de medicamentos) y es el paciente quien realiza la acción final que causa su muerte.³

En la mayoría de los países estas dos acciones son muy controvertidas por el hecho de que en ellas se asume con toda claridad la intención del médico de ayudar a su paciente para que muera, que es lo que éste quiere. La eutanasia es legal en Holanda⁴ y Bélgica desde 2002 y en Luxemburgo desde 2009.⁵ En Colombia se despenalizó la eutanasia en 1997, pero no ha habido claridad y transparencia en la aplicación de esta práctica por la falta de una normatividad que la regule.⁶ En el Territorio Norte de Australia la eutanasia fue legal durante unos meses en 1997, pero a los seis meses se derogó la ley que la permitía.⁷ Cabe señalar también que desde los años treinta, en la República de Uruguay, los Jueces tienen la facultad de exonerar de castigo a un sujeto con antecedentes honorables que cometa un homicidio efectuado por móviles de piedad, mediante súplicas reiteradas de la víctima. Se trata de un recurso penal que permite una acción equivalente a la eutanasia, pero que sigue siendo, en principio, un delito.⁸ En los Estados Unidos de América, el suicidio médicamente asistido es legal en el estado de Oregon desde 1998 y en el de Washington desde 2009.⁹

³ T. Quill, *Death and Dignity. Making Choices and Taking Charge*, Nueva York-Londres, Norton & Company, 1994, p. 158.

⁴ La eutanasia se despenalizó en Holanda en 1984, esto es, seguía siendo considerada delito, pero se establecieron los criterios bajo los cuales no se juzgaba como tal la acción del médico que causara la muerte a un paciente. Estos criterios se han mantenido prácticamente iguales y están recogidos en la *Ley sobre la comprobación de la terminación de la vida a petición propia y del auxilio al suicidio*. Mientras que con la despenalización los médicos realizaban un *homicidio* que podía justificarse si se apeaban a los criterios establecidos, con esta ley, los médicos aplican una *eutanasia*.

⁵ H. Buitling, J. van Delden, B. Onwuteaka-Philipsen, J. Rietjens, M. Rurup, van Tol, J. Gevers, P. van der Maas y A. van der Heide, "Reporting of euthanasia and physician-assisted suicide in the Netherlands: descriptive study", *BMC Medical Ethics*, 2009, 10:18.

⁶ A.D. Ogilvie, "Colombia is confused over legalization of euthanasia", *BMJ* 1997; 314:1849.

⁷ G. Tulloch, *Euthanasia – Choice and Death*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005, pp. 124-129.

⁸ H. Rodríguez-Almada, M.C. Curbelo, M. de Pena y R. Panizza, "Eutanasia y ley penal en Uruguay", *Derecho Médico y Legislación Sanitaria* <<http://www.smu.org.uy/dpmc/hmed/dm/revistaDM/eut-uy.htm>>.

⁹ C. Dyer, "Washington follows Oregon to legalise physician assisted suicide", *BMJ*, 2008; 337:a2480.

En los lugares en que la muerte médicamente asistida (eutanasia o suicidio médicamente asistido) está permitida y existe una normatividad para que un médico pueda ayudar a su paciente a morir, éste necesita estar seguro que el enfermo ha reflexionado profundamente en su condición y que su decisión es completamente libre; es decir, que no responde a un estado de depresión, desesperación ni algún tipo de presión.¹⁰ El médico también debe estar convencido que el sufrimiento del paciente, físico o emocional, es intolerable y no hay posibilidad de mejoría; debe haber informado al paciente de su situación, pronóstico y opciones de tratamiento, si es que las hay; debe haber discutido la situación con el paciente y ambos haber llegado a la conclusión de que no hay otra solución razonable; debe haber consultado al menos a otro médico que no tenga conexión con el caso; y debe seguir el máximo cuidado profesional en la aplicación o prescripción de medicamentos.

Nótese que son criterios que debe cumplir el médico, de cuya observancia debe dar cuenta después. Para el caso de Holanda, una vez que un médico aplica una eutanasia, debe informar al forense municipal y llenar un reporte, el cual revisa un comité formado por un abogado, un médico y un especialista en ética. Si el comité confirma que el médico se apegó a la ley, termina la revisión; si no se apegó, se remite el caso al procurador, quien se encarga de revisar si hay responsabilidad penal.¹¹

Es interesante mencionar que en Suiza, a diferencia de lo que sucede en los lugares antes mencionados, se permite la ayuda al suicidio sin que importe el motivo de la persona para suicidarse (no tiene que deberse a una enfermedad y no es una ayuda que se de en el contexto médico). Lo que importa es: 1] que la persona que ayuda a alguien a suicidarse lo haga por motivos altruistas y no por motivos egoístas y 2] que la persona que se suicida pueda realizar personalmente la acción final.¹² Lo que también sucede en este país (en que los médicos no pueden aplicar la

¹⁰ S. Wanzer, y M.D. Glenmullen, *To Die Well. Your Right to Comfort, Calm, and Choice in the Last Days of Life*, U.S.A., Da Capo Press, 2007, pp. 125-129.

¹¹ H. Bulting, *et al.*, *op. cit.*

¹² Hurst S, Mauron A. "Assisted suicide and euthanasia in Switzerland: Allowing a role for non-physicians", *BMJ*, 2003; 326(7383), pp. 271-273.

eutanasia) es que hay asociaciones que, amparadas en esta ley, ayudan a morir a personas enfermas que quieren suicidarse y existe una asociación, *Dignitas*, que también ayuda a extranjeros.¹³

Otras decisiones médicas sobre el final de la vida

Veamos ahora otras decisiones médicas sobre el final de la vida menos polémicas que la eutanasia (y que el suicidio médicamente asistido) porque su responsabilidad sobre la muerte no es tan directa. Para entenderlas, hay que tener presente que desde hace varias décadas se reconoce un cambio en el modelo de atención médica. Del modelo paternalista (en el que el médico tomaba todas las decisiones) se ha ido pasando a otro que respeta la autonomía del paciente para que éste decida, junto con su médico, los tratamientos que acepta o rechaza. Esto por la simple razón de que afectan su cuerpo y su vida, para bien y para mal.

Limitación del esfuerzo terapéutico

Recordemos que la eutanasia (igual que el suicidio médicamente asistido) es una ayuda que pide el paciente cuando se han agotado las posibilidades, no sólo de curarlo, sino de aliviar su sufrimiento. De manera que antes de pensar en ella, el enfermo tuvo que haber tomado la decisión de suspender los tratamientos que ya no servían para su recuperación y le causaban un sufrimiento inútil.

A esta decisión de no dar o retirar tratamientos se llama *limitación del esfuerzo terapéutico*, un término que en la literatura bioética se pre-

¹³ En los lugares en que es legal la eutanasia o el suicidio médicamente asistido, sólo se permite ayudar a morir a los ciudadanos o residentes del lugar. *Dignitas* es la única clínica en el mundo que ayuda a extranjeros a morir, pero ahora empieza a preocupar en Suiza que exista un “turismo suicida” y el gobierno quiere restringir la ley para que sólo los ciudadanos y residentes suizos puedan recibir tal ayuda. Véase *The Independent*, 21 de septiembre de 2009, Swiss turn against “suicide tourism” as UK law softens.

fiere para sustituir al de *eutanasia pasiva*.¹⁴ Puede ser muy variable el tiempo de acortamiento de vida en función de cuáles sean los tratamientos que se dejan de dar. Será muy diferente cuando se decide no aplicar otra quimioterapia a un paciente, quien podría vivir varios meses más, que cuando se decide retirar un soporte de respiración artificial que causaría la muerte en un tiempo muy corto.

Como se sigue utilizando la clasificación que distingue entre *eutanasia activa* y *pasiva*, vale la pena revisar su distinción, que no sólo es de forma sino que se le atribuye una valoración ética. La eutanasia activa se refiere a la muerte causada por una acción encaminada a procurarla, por lo general la administración de una droga, mientras que la pasiva se refiere a la muerte que se produce como efecto de la omisión o suspensión de tratamientos que permitirían preservar la vida. La eutanasia pasiva tiene mayor aceptación desde el punto de vista legal, religioso y para la opinión pública porque se ha considerado que es la enfermedad (o la naturaleza) la que provoca la muerte del paciente.¹⁵

Sin embargo, desde otra perspectiva, no es tan evidente que exista entre ambas formas de eutanasia una diferencia que haga una inaceptable y otra aceptable. Si las dos, obedeciendo a la solicitud del paciente, buscan que sobrevenga su muerte para poner fin a su sufrimiento, no debería implicar un juicio moral el hecho de que en una se requiera hacer y en otra dejar de hacer. Que se recurra a una u otra opción depende de la evolución de la enfermedad del paciente y de su situación física. Parece una contradicción que sólo sea válido ayudar a morir a quien pide dejar de sufrir cuando esto implica no dar tratamiento y que no sea válido dar esa ayuda cuando no hay nada que quitar o dejar de hacer para que la persona muera.¹⁶

Ahora bien, cuando se decide suspender tratamientos, el paciente debe recibir *cuidados paliativos* para que su vida sea de la mayor calidad posible considerando sus necesidades físicas, emocionales y espirituales. Debo aclarar que estoy hablando de lo que debe ser, consciente de

¹⁴ J. Sádaba, "Eutanasia y ética", en L. Montiel y M. García, *Pensar el final: la eutanasia. Éticas en conflicto*, Madrid, Editorial Complutense, 2007, p. 32.

¹⁵ D. Gracia, "Eutanasia: Estado de la cuestión", en S. Urraca (ed.), *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, Madrid, Noesis, 1996, pp. 285-286.

¹⁶ A. Álvarez-del Río, *op. cit.*, pp. 37-40.

que en México se requiere un considerable desarrollo de este tipo de atención, lo mismo que en muchos otros países.

Con los cuidados paliativos adecuados (que deben existir) puede ser que el paciente viva de manera confortable hasta que muera. Que su forma de vida corresponda con la que eligió para vivir su etapa final. Pero puede ser que los cuidados paliativos no alivien su sufrimiento, el cual puede ser físico o emocional y estar causado por muchos factores. Algunos enfermos, en esas condiciones quieren la eutanasia, pero otros en idénticas condiciones, quieren seguir viviendo.

Sedación terminal

Dentro de los cuidados paliativos, se considera aceptable la administración de medicamentos para aliviar el dolor u otros síntomas del paciente, aunque como efecto secundario se cause su muerte. Una intervención de este tipo es la que se conoce como *sedación terminal*. Con ella se produce una depresión profunda y continua en la conciencia de un paciente cuya muerte se prevé próxima, al mismo tiempo que se suspenden la alimentación e hidratación artificiales, en caso de que las haya. Esta intervención disminuye también la función respiratoria y causa la muerte.¹⁷

Es interesante ver las posiciones que existen con relación a esta acción porque, en un sentido, se distingue categóricamente de la eutanasia, pero al mismo tiempo se le parece mucho. Algunas personas, que condenan la eutanasia, aceptan la sedación terminal, aunque ésta también cause la muerte, porque consideran que dado que ésta se produciría de todas formas, lo que hace la sedación es evitar la agonía. La intención es aliviar el sufrimiento y, aunque la muerte sea una consecuencia prevista, no se busca. Reprueban la eutanasia porque en ésta la intención directa es causar la muerte, también para poner fin al sufrimiento, pero parece que el orden en que se dan los efectos importa. Sin embargo, para otras personas esta distinción es hipócrita y piensan que la

¹⁷ J. Rietjens, J. van Delden, A. van der Heide, A. Vrakking, B. Onwuteaka-Philipsen, P.J. van der Maas y G. van der Wal, "Terminal Sedation and Euthanasia. A Comparison of Clinical Practices", *Arch Intern Med*, 2006, pp. 166:749-753.

sedación terminal equivale a una eutanasia lenta, disfrazada y, sobre todo, no asumida.¹⁸

Lo cierto es que la sedación terminal se considera un tratamiento que el médico aplica a su paciente, con quien pudo o no haber discutido previamente esa posibilidad.¹⁹ En cambio, la eutanasia es una acción que necesariamente se discutió y que el médico acepta aplicar a un paciente que se lo pide. Además de ayudarlo por compasión y solidaridad, lo hace porque ya no tiene tratamientos que ofrecerle. Y es interesante señalar que en los lugares en que los pacientes pueden elegir abiertamente una u otra forma de terminación de vida, como es el caso de Holanda, se ven diferencias en sus preferencias. Los que piden la eutanasia son pacientes que quieren estar conscientes en el momento de su muerte para mantener, dentro de lo posible, el control sobre su vida hasta el final.²⁰

La otra gran diferencia entre eutanasia y sedación terminal es que esta última está permitida en la mayoría de los países, lo cual está muy bien, porque si hay medios para evitar el sufrimiento terrible de un paciente, es un deber hacerlo. En cambio, la eutanasia es una opción legal en muy pocos países.

Cuando el paciente no puede pedir

Hasta ahora he hablado de pacientes conscientes y competentes que entienden su condición médica y pueden tomar decisiones al respecto. Pero hay muchas situaciones en que se debe tomar decisiones sobre el final de la vida de pacientes que no pueden participar en ellas por estar inconscientes o incompetentes. Es el caso de neonatos y bebés, pacientes en coma irreversible y pacientes con demencia en estadios avanzados de su enfermedad, por poner algunos ejemplos.

¹⁸ M. Battin, "Terminal sedation: Pulling the sheet over Our Eyes", *Hastings Center Report*, 38(5), 2008, pp. 27-30.

¹⁹ En la práctica resulta difícil encontrar el punto exacto que delimita la dosis terapéutica de la dosis letal de un fármaco utilizado para producir una sedación profunda. Véase A. Azulay-Tapiero, "La sedación terminal. Aspectos éticos", *Anales de Medicina Interna*, 20(12), 2003, Madrid, pp. 645-649.

²⁰ J. Rietjens, *op. cit.*

Cuando los médicos y familiares coinciden en que la muerte del paciente es lo mejor para él, se encontrarán ante dos posibilidades: que la muerte se consiga suspendiendo o dejando de dar tratamientos o que sea necesario dar medicamentos para causarla.

Limitación del esfuerzo terapéutico sin solicitud

En la primera de las posibilidades mencionadas, la muerte del paciente inconsciente o incompetente es causada por la suspensión de tratamientos, decisión que va acompañada de cuidados paliativos para evitar sufrimiento mientras muere el paciente.

En algunas ocasiones la decisión será muy dolorosa para los familiares, como sucede cuando se trata de un bebé. En otras, que no dejan de ser dolorosas, puede representar un gran alivio. Por ejemplo, en el caso de un anciano incompetente por una demencia muy avanzada; además de que él seguramente no hubiera querido vivir así, se añade el hecho de que su cuidado resulta muy desgastante física y emocionalmente. En general, en cualquiera de los casos, estas decisiones se consideran aceptables porque con ellas se deja de hacer algo que evita la muerte, pero no se aplica algo para causarla.

Aun así, también en este tipo de decisiones surgen problemas cuando se trata de suspender un soporte de alimentación e hidratación artificial.²¹ La razón es que no hay consenso en cómo debe considerarse esta intervención. Mientras que para muchas personas (incluidos médicos y eticistas) está claro que se trata de un tratamiento médico, la Iglesia Católica lo considera una atención de cuidados humanos básicos, por lo que no permite que se suspenda.²² Las consecuencias de esta prohibición las vimos en el reciente caso de Eluana Englaro, la mujer

²¹ Para entender los tipos de soporte nutricional artificial, los casos en que se aplica y las decisiones éticas y clínicas a considerar, véase J.E. Hortelano-Martínez, A. Azulay-Tapiero, M. Castillo Blasco, "Decisiones ético-clínicas sobre la alimentación e hidratación artificial mediante sonda en la enfermedad terminal", *Nutrición Hospitalaria*, 17(6), 2002, pp. 279-283.

²² M. Panicola, "Catholic teaching on prolonging life: Setting the record straight", *Hastings Center Report*, 31(6), 2001, pp. 14-25.

italiana que pasó 17 años en estado vegetativo persistente (coma irreversible) antes de que se le permitiera morir.²³ Su padre tuvo que vencer innumerables obstáculos (principalmente de la jerarquía católica) para defender la voluntad que su hija había expresado en vida de no vivir así. Finalmente consiguió el permiso judicial para retirar el soporte artificial que mantenía con vida el cuerpo de su hija y luego el hospital cuyo personal médico se atrevió a hacerlo.²⁴

Terminación activa de la vida sin solicitud

Ahora veamos la segunda de las posibilidades mencionadas, cuando se requiere administrar una droga para que el paciente inconsciente o incompetente muera. Se ha llamado a esta acción *terminación activa de la vida sin solicitud expresa*.²⁵ Aun cuando se distingue de la eutanasia porque el paciente no ha pedido morir, se le parece porque hay elementos para suponer que, si hubiera podido, lo hubiera hecho. Quizás así lo manifestó anticipadamente y en el caso de bebés, sus padres hablan en su nombre.

De todas formas, la *terminación activa de la vida sin solicitud* resulta muy controvertida al faltar el elemento principal por el cual se ha considerado a la eutanasia una práctica éticamente aceptable: la autonomía de la persona. Se ha justificado terminar con la vida de un paciente que no ha pedido morir porque sería cuestionable no hacer por él lo que más necesita sólo porque no puede pedirlo.

²³ Los pacientes en estado vegetativo están despiertos pero inconscientes de sí mismos y del ambiente. Se utiliza el término “vegetativo” porque “vegetar” es vivir simplemente una vida física sin actividad intelectual ni intercambio social y “vegetativo” describe un cuerpo orgánico que puede crecer y desarrollarse, pero desprovisto de sensación y pensamiento. Pueden vivir meses o años así. Véase S. Laureys, A.M. Owen, N.D. Schiff, “Brain function in coma, vegetative state, and related disorders”, *Lancet Neurology*, 3(9), 2004, pp. 537-546.

²⁴ F. Turone, “Doctors announce death of woman at centre of Italian ‘right to die’ case”, *BMJ*, 338:b574, 2009.

²⁵ D. Thomsma, T. Kimbrough-Kushner, G. Kimsma, C. Ciesielski-Carlucci (eds.), *Asking to Die. Inside the Dutch Debate about Euthanasia*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 42.

Pensar en esta decisión cuando se refiere a bebés puede resultar todavía más difícil de asimilar. Pero, el punto es que hay bebés que no tienen opciones de tratamiento y para quienes los cuidados paliativos no son una alternativa. Uno de los médicos que más ha impulsado en Holanda el debate para que se permita ayudar activamente a morir a bebés cuando esta es la mejor solución explica el dilema: “Nosotros no inventamos esto. Existen enfermedades horribles en las que un bebé sufre de manera insoportable y no va a morir de inmediato”. Se pregunta entonces si ante tales situaciones deben enviar al niño a su casa o ayudarlo adelantando su muerte.²⁶

Voluntades anticipadas

Dejando el caso especial de los bebés, se han buscado soluciones a los problemas que plantean los casos de adultos inconscientes o incompetentes irreversibles. Además, la posibilidad de llegar a encontrarse en esa situación es algo que preocupa a muchas personas que saben que los enormes avances de la medicina y la tecnología, con todo el beneficio que aportan, también pueden utilizarse para prolongar una vida que ellos no querrían vivir.

Con el documento de voluntades anticipadas una persona mentalmente competente puede expresar su voluntad sobre los tratamientos que querría y los que no querría que le aplicaran en caso de encontrarse en una situación muy crítica en la que ya no pueda decir qué quiere y otros deban decidir por ella. También puede dar instrucciones para después de su muerte, por ejemplo, sobre la disposición de sus órganos.²⁷

Este documento tiene una doble función. En primer lugar sirve para que una persona, mientras esté consciente y competente, tenga la tranquilidad de saber que cuando ya no lo esté, de todas formas se le va a dar la atención médica de acuerdo a sus deseos. Y esto muchas veces será algo que como experiencia sea totalmente indiferente. Es decir, una persona en estado vegetativo persistente, que ya no tiene ninguna concien-

²⁶ T. Sheldon, “Killing or caring?”, *BMJ*, 2005; 330:560.

²⁷ J.C. Siurana, *Voluntades Anticipadas. Una alternativa a la muerte solitaria*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 36-38. El Colegio de Bioética, elaboró un modelo de documento que puede consultarse en <www.colbio.org.mx>.

cia, va a experimentar lo mismo (es decir nada) viva o muerta. Pero antes de caer en ese estado (cuando sólo lo contemplaba como una posibilidad), sí era muy importante poder elegir no vivir así y confiar en que no se le mantendría viva en ese estado; algo que le importaba tanto por ella como por sus familiares.

En segundo lugar, el documento de voluntades anticipadas ayuda a las personas que deben decidir sobre la vida de un paciente incapacitado: ¿se debe reanimar a un enfermo con demencia avanzada?, ¿se puede decidir no curarle una neumonía?, ¿cuánto tiempo se debe prolongar la vida de un individuo en estado vegetativo persistente?, por mencionar algunas preguntas que los familiares y médicos deben responder. Para hacerlo, representa un gran apoyo saber qué hubiera querido ese paciente.²⁸

3. OBSTÁCULOS PARA ELEGIR SOBRE EL FINAL DE LA VIDA

Teniendo una idea clara de las diferentes decisiones sobre el final de la vida en el contexto médico, vamos a ver ahora cuáles son los obstáculos que impiden realizarlas y, en especial, cuáles son los que se refieren a la eutanasia, que es la que más problemas plantea. Pero antes me parece importante tener en cuenta cómo influye en el tema que nos ocupa el hecho de vivir en una sociedad que niega la muerte, que no ayuda a reflexionar sobre ella a lo largo de la vida y que, por tanto, no nos prepara para enfrentarla.

Esto se traduce en que sea frecuente que un paciente que tendría que estar considerando con su médico la sustitución de tratamientos curativos por paliativos, no lo puede hacer porque nadie ha querido hablar de lo que está pasando. También se traduce en una dificultad general para comprender, como sociedad, que vivir no siempre es mejor que morir y que hay situaciones en que la muerte es la mejor solución y que, por tanto, se requieren leyes que permitan causarla en esas situaciones excepcionales.

El caso es que hay muchos enfermos que terminan su vida con un sufrimiento que podría haberse evitado, el cual soportan pensando en que podrán curarse, a pesar de que, desde el punto de vista médico, se sabe que eso es impo-

²⁸ Por otra parte, hay que tener en cuenta que el documento de voluntades anticipadas tendrá las limitaciones que imponga la legislación del lugar. Así por ejemplo, sólo se podrá incluir un pedido de eutanasia en los países en que esta opción esté permitida.

sible. Han sido precisamente experiencias como éstas las que han favorecido en las personas la reflexión sobre lo que querrían y no querrían al final de su vida.

Argumentos en contra de la eutanasia

En muchos países existe una discusión importante sobre la conveniencia de legalizar la eutanasia y son diversas las razones que se aducen para oponerse a este cambio. Si la eutanasia es una acción tan polémica en tantos países, por mucho que uno la defienda, debe escuchar las razones que se dan para rechazarla, porque puede haber aspectos importantes a tomar en cuenta. Pero entre los argumentos, hay que distinguir los que en realidad son dogmas o instrucciones religiosas. Se entiende que las iglesias establezcan normas para sus creyentes y que estos quieran seguir las, con más razón cuando se refieren al final de la vida, pues no es momento para pecar si se considera que está en juego el destino después de la muerte. Quizás a muchos católicos les interesaría conocer la opinión de algunos teólogos de su iglesia que cuestionan a su jerarquía por negar la posibilidad de elegir con responsabilidad también al final de la vida y no están de acuerdo con el hecho de que pretenda imponer normas religiosas en las leyes civiles que aplican tanto a creyentes como a no creyentes.²⁹ Pero el punto es que los dogmas o instrucciones religiosas no se pueden discutir y, sobre todo, no tienen por qué incluirse en un debate sobre políticas públicas en una sociedad laica y plural.

Algunos argumentos en contra de la eutanasia

Mencionaré algunos argumentos que son los más representativos en el debate y haré un breve comentario, a modo de contraargumento, sobre cada uno:³⁰

²⁹ En este sentido, es interesante consultar, por ejemplo J. Vico Peinado, "Dolor y muerte humana digna", *Bioética teológica*, San Pablo, Madrid, 1995; H. Küng y W. Jens, *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1997; J. Pohier, *La mort opportune*, París, Editions du Seuil, 1998.

³⁰ Un análisis más detallado de estos argumentos está desarrollado en mi libro

1] La vida humana tiene un valor sagrado y sólo Dios puede quitarla. Presentado de forma no religiosa, se dice que la eutanasia quebranta el respeto hacia la vida que es inviolable.

Muchas personas consideran que son dueñas de su vida al grado de poder decidir su muerte, que la vida es un derecho, pero no una obligación y sólo ellas pueden saber si su vida sigue valiendo la pena de vivirse.

2] El Estado debe preservar la vida de sus ciudadanos y evitar el daño que causa la eutanasia.

Para muchos enfermos terminales el daño es continuar viviendo porque siguen sufriendo. Cuando el Estado prohíbe la eutanasia los obliga a vivir con dolor o indignidad.

3] El médico nunca debe poner fin a la vida de un paciente porque esto modificaría su vocación y atentaría contra la confianza en la profesión médica.

Cuando el médico ya no puede aliviar el sufrimiento que hace intolerable la vida del enfermo, éste sigue siendo su paciente. Si éste le pide la eutanasia, es porque confía en que su médico pueda darle la única ayuda que necesita.

4] La pendiente resbaladiza: aceptar la eutanasia en unos casos lleva a aplicarla de manera abusiva en otros. Y relacionado con éste: una vez permitida esta práctica, muchos enfermos y discapacitados se sentirían presionados a pedir la eutanasia para no ser una carga para sus familiares.

Decir que aceptar la eutanasia en unos casos lleva a aplicarla de manera abusiva es un razonamiento que tiene peso psicológico, pero no se ha demostrado. Lo que sí es cierto es que debe tenerse todo el cuidado para que nadie pida la eutanasia sin desearlo. Éste es un requisito claramente establecido en las legislaciones que la permiten.

5] Los cuidados paliativos hacen innecesaria la eutanasia.

Puede ser así en muchos casos, razón por la cual estos deben haberse agotado antes de considerar un pedido de eutanasia. Pero los cuidados paliativos no siempre pueden aliviar el sufrimiento del paciente, sobre todo si éste es emocional o existencial. Por eso deben ser opciones complementarias.

Práctica y ética de la Eutanasia, en especial en el capítulo “Los elementos del debate”. También vale la pena consultar el capítulo “Las posiciones del catolicismo frente a la eutanasia” para ver los que aportan algunos teólogos para cuestionar los argumentos que emplea la jerarquía católica en contra de la eutanasia. Véase A. Álvarez-del Río, *op. cit.*

6] Puede haber un error diagnóstico y aplicar la eutanasia a un paciente que podría mejorar.

Los pacientes que piden la eutanasia y los médicos que acepan aplicarla toman la decisión habiendo agotado todas las posibilidades razonables de mejoría. La remota posibilidad de que hubiera un error diagnóstico no le sirve al paciente para seguir viviendo con todo el sufrimiento que debe soportar.

Si los principales argumentos en contra de la eutanasia no parecen tan convincentes y las encuestas a las poblaciones en diferentes países indican que son mayoría los que están a favor de un cambio legal que permita la eutanasia o el suicidio médicamente asistido, no se explica muy bien la resistencia a despenalizar estas acciones. Es posible suponer que se debe más bien a la influencia de grupos religiosos que pretenden imponer sus creencias en las leyes que aplican a otros que no las comparten.³¹ La jerarquía católica, en particular, ha aportado importantes fondos en campañas realizadas en diferentes estados de los Estados Unidos de América para oponerse al suicidio médicamente asistido.³²

Por otra parte, la misma jerarquía ejerce una gran presión sobre los creyentes políticos dictándoles línea sobre cómo deben intervenir en las leyes de sus países con el fin de preservar la cultura católica y defender la vida, lo cual significa, entre otras cruzadas, rechazar el aborto, la eutanasia y la investigación con embriones.³³

Pero también es cierto que en las encuestas realizadas a médicos, no son mayoría los que están a favor de despenalizar la eutanasia, lo cual puede explicar parte de la dificultad para respaldar legalmente la voluntad del público general, ya que la participación del médico en esta acción es decisiva. Estos datos fueron confirmados en un estudio realizado

³¹ G. Helgesson, A. Lindblad, H. Thulesius y N. Lynöe, "Reasoning about physician-assisted suicide: Analysis of comments by physicians and the Swedish general public", *Clinical Ethics*, 4, 2009, pp. 19-25.

³² Fueron \$746 000 en 1991 en Washington, \$2 200 000 millones en 1992 en California, casi \$1 000 000 en Oregon in 1994, \$1 700 000 en Oregon in 1997, \$2 200 000 en Michigan in 1998, \$1 300 000 en Maine en 2000, <[http://ballotpedia.org/wiki/index.php/Washington_Initiative_1000_\(2008\)](http://ballotpedia.org/wiki/index.php/Washington_Initiative_1000_(2008))>.

³³ Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, enero 2003 <<http://www.zenit.org/article-7731?l=spanish>>.

recientemente en nuestro país. Aproximadamente 40% de los médicos estuvo de acuerdo con la eutanasia, 44% estuvo en desacuerdo y el resto dijo que no sabía.³⁴

Por supuesto, a todo lo anterior, hay que añadir la complejidad que implica definir y decidir todos los aspectos que deben considerarse para que una ayuda tan especial se realice de la mejor manera y con los controles necesarios.

4. LOS AVANCES LEGALES EN MÉXICO

En 2004 aparecieron diferentes iniciativas de ley que buscaban respaldar los derechos de los enfermos terminales para rechazar tratamientos e incluían la posibilidad de recibir la eutanasia (activa). Aunque no prosperaron, fueron un antecedente importante para mantener la atención en las necesidades de los enfermos terminales. En 2007 surgieron nuevas iniciativas y se descartó la que pretendía despenalizar la eutanasia, pero se llegó a un acuerdo entre los legisladores de diferentes partidos para aprobar una ley que representara un beneficio para los enfermos.

Así, a principios de 2008 entró en vigor la *Ley de Voluntad Anticipada para el DF*. Tal como indica en su primer artículo, tiene por objeto establecer y regular las normas, requisitos y formas de realización de la voluntad de cualquier persona con capacidad de ejercicio, respecto a la negativa a someterse a medios, tratamientos y/o procedimientos médicos que pretendan prolongar de manera innecesaria su vida, protegiendo en todo momento la dignidad de la persona, cuando por razones médicas, fortuitas o de fuerza mayor, sea imposible mantener su vida de manera natural.³⁵

³⁴ R. Lisker, A. Álvarez-del Río, A. Villa y A. Carnevale, "Physician-assisted Death", *Opinions of a Sample of Mexican Physicians Archives of Medical Research*, 39(4), 2008, pp. 452-458.

³⁵ "Nueva Ley de Voluntad Anticipada para el DF", en *Eutanasia, Hacia una muerte digna*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico-Colegio de Bioética, 2008, pp. 95-109. Al 20 de julio de este año, 216 personas habían elaborado un documento para apegarse a esta ley. Véase <http://www.salud.df.gob.mx/ssdf/index.php?option=com_content&task=view&id=162&Itemid=268>.

Con esta ley se da un paso importante para respaldar los derechos de los enfermos. Sin embargo, el nombre de la ley no alude precisamente a lo que pretende regular, lo cual es un defecto importante porque parecería que los legisladores no comprendieron del todo que una cosa es respaldar la voluntad de un enfermo que está consciente y competente para expresar su voluntad de rechazar un tratamiento y otra cosa es respaldar la voluntad de una persona que, estando o no enferma, prevé la posibilidad de llegar a encontrarse en una situación de inconciencia o incompetencia y estableció qué tratamientos querría recibir y cuáles rechazar. Esta ley se refiere a la primera situación, a la *limitación del esfuerzo terapéutico*, pero su nombre haría pensar que se refiere a la segunda, a las *voluntades anticipadas*.

La *Ley de Voluntad Anticipada para el DF* es de orden local y nada más aplica en la capital del país, pero fue un precedente importante para una ley de orden federal que será aplicada en todo el país y que toma un nombre mucho más adecuado. Con ella se reforma y adiciona la *Ley General de Salud en Materia de Cuidados Paliativos* y se crea el Título Octavo Bis denominado *De los Cuidados Paliativos a los Enfermos en Situación Terminal*.³⁶ Esta reforma ha sido aprobada y ha sido elaborado su reglamento, pero aún no entra en vigencia.

En las dos leyes (la local y la federal) se respalda la decisión del paciente de suspender (o no dar) tratamientos con la posible consecuencia de adelantar su muerte y esto es muy positivo porque cuando no puede evitarse la muerte, debe hacerse todo lo posible para que ésta llegue de la mejor manera tomando en cuenta lo que los pacientes quieren.

Sin embargo, para el tema que nos convoca en este coloquio, hay que llamar la atención sobre algunas cuestiones. Así por ejemplo, los legisladores han preferido utilizar el término *ortotanasia*, una palabra prácticamente inexistente en el lenguaje médico, para referirse a la decisión que se conoce como *limitación del esfuerzo terapéutico* o *eutanasia pasiva*, seguida de cuidados paliativos.

Etimológicamente, *ortotanasia* significa muerte correcta y se refiere a la decisión de dejar morir al enfermo sin aplicar tratamientos que

³⁶ <http://www.cddhcu.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lgs/LGS_ref39_05ene09.pdf>.

prolonguen su vida, pero sí los que sirvan para aliviar su sufrimiento.³⁷ Es lógico estar totalmente de acuerdo con esta decisión. Lo que preocupa es que los legisladores hayan elegido este término que se ha utilizado principalmente en la literatura bioética católica y principalmente para oponerse a la eutanasia.³⁸ Los medios difundieron su uso por parte de algunos legisladores y funcionarios que posiblemente desconocían ese antecedente. No sabían, como quien dice, “para quién trabajaban”. Desde luego, otros sí lo tenían muy claro.

Tanto la ley local como la federal contemplan que el paciente pueda recibir medicamentos que disminuyan su conciencia o aceleren su muerte como parte de los cuidados paliativos. Sin embargo, ni este punto ni el que se refiere a la suspensión de tratamientos tiene la suficiente claridad. Esto debe subsanarse para que los médicos puedan dar a sus pacientes los medicamentos paliativos en las dosis adecuadas para aliviar su sufrimiento sin temor a tener alguna complicación de tipo legal. También será necesario exigir que los criterios sobre el derecho del paciente a la suspensión de tratamientos no se basen en los de grupos religiosos que consideran la hidratación y alimentación como cuidados básicos que no pueden retirarse.

En cierta forma se entiende que nuestros legisladores hayan decidido realizar los cambios de manera paulatina y, que por ahora, las dos leyes aprobadas prohíban la eutanasia. Después de todo, en México llevamos muy poco tiempo discutiendo abiertamente las decisiones médicas sobre el final de la vida y antes de pensar en legalizar esta acción, es necesario aclarar entre la población muchas ideas equivocadas sobre ella. Pero es importante dejar la puerta abierta para considerarla en el futuro y así garantizar las diferentes opciones que un paciente puede necesitar y querer, pues sólo así se respaldará la libertad de todos los enfermos. Ahora sólo se respalda la libertad de los que descartan la eutanasia para ellos, la cual seguirán teniendo si se garantiza también la

³⁷ Pérez-Varela V. “La eutanasia: un problema humano fundamental”, en *El ser humano y su dignidad ante la muerte*, México, Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm-S Zubirán, 1989, pp. 79-80.

³⁸ Por ejemplo, en la *Declaración sobre eutanasia*, publicada en la Congregación para la Doctrina de la Fe en mayo de 1980 para expresar la toma de postura de la Iglesia Católica. Véase J. Gafo (ed.), *op. cit.*, pp. 40-42.

libertad de los que sí la quieren. Y lo mismo vale para los médicos: la aplicarán sólo los que la vean como parte de su deber, pero con la tranquilidad de saber que no serán tratados como delincuentes por realizar una acción que consideran ética.

Mucho más preocupante son las modificaciones de las Constituciones estatales en 16 Estados de la República en las que irracionalmente se pretende equiparar al óvulo fecundado con una persona con todos los derechos legales. Aunque se aduzcan argumentos pseudocientíficos, su fundamento es religioso y su fin principal es impedir la libertad reproductiva de las mujeres para decidir la interrupción de un embarazo. Pero se derivan otras prohibiciones, como la de investigar con células embrionarias.³⁹ Antes mencioné los lineamientos que dicta la jerarquía católica a sus políticos para rechazar el aborto, la eutanasia y la investigación con embriones. Pues resulta que en diez de estos cambios Constitucionales se defiende el derecho a la vida desde la concepción hasta la *muerte natural*.⁴⁰ Aquí tenemos la prueba de cómo en México algunos políticos se esfuerzan en acatar esos lineamientos.

Es muy grave que se den estos retrocesos que demuestran que queda mucho por hacer para defender el espíritu de las Leyes de Reforma. Con respecto al debate sobre la eutanasia, es importante que éste continúe en nuestro país y que sean argumentos los que determinen la conveniencia de despenalizarla y, en su caso, bajo qué criterios. Lo que sería inadmisibles es que se tomen decisiones basadas en las creencias de algunos políticos porque significaría pasar por encima de los derechos y las libertades de los mexicanos.

³⁹ R. Tapia, "Aspectos genómicos y neurobiológicos de la formación de la persona durante el desarrollo intrauterino", *Hoja Informativa*, GIRE, octubre de 2009.

⁴⁰ Queda claro que se busca impedir la eutanasia, pero es interesante considerar lo que señala Azulay-Tapiero para cuestionar que es hoy en día la *muerte natural*. Según dice, desde la segunda mitad del siglo xx, el desarrollo de los avances tecnológicos han modificado el curso natural del proceso de muerte, de modo que ésta generalmente acontece por una decisión médica, por una acción u omisión, no por la naturaleza o el curso evolutivo de la enfermedad. Véase A. Azulay-Tapiero, "Las diferentes formas de morir: Reflexiones éticas", *Anales de Medicina Interna* [online], 21, n. 7, 2004, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-del Río, A., *Práctica y ética de la eutanasia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Azulay-Tapiero, A., *La sedación terminal. Aspectos éticos*, Anales de Medicina Interna, Madrid, 2003.
- , *Las diferentes formas de morir: Reflexiones éticas*, Anales de Medicina Interna (Madrid) [online], 2004.
- Battin, M., *Terminal sedation: Pulling the sheet over Our Eyes*. Hastings Center Report, 2008.
- Buiting, H., J. van Delden, B. Onwuteaka-Philipsen, J. Rietjens, M. Rurup, D. van Tol, J. Gevers, P. van der Maas, A. van der Heide, *Reporting of euthanasia and physician-assisted suicide in the Netherlands: Descriptive study*, *BMC Medical Ethics*, 10, 2009.
- Dyer, C., *Washington follows Oregon to legalise physician assisted suicide*, *BMJ*, 2008.
- Gracia, D., “Eutanasia: Estado de la cuestión”, en Urraca S. (ed.), *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, Madrid, Noesis, 1996.
- Helgesson, G., A. Lindblad, H. Thulesius y N. Lynoë, “Reasoning about physician-assisted suicide: analysis of comments by physicians and the Swedish general public”, *Clinical Ethics*, 4, 2009.
- Hortelano-Martínez, J.E., A. Azulay-Tapiero y M. Castillo Blasco, “Decisiones ético-clínicas sobre la alimentación e hidratación artificial mediante sonda en la enfermedad terminal”, *Nutrición Hospitalaria*, xvii(6), 2002.
- Hurst, S., y A. Mauron, *Assisted suicide and euthanasia in Switzerland: Allowing a role for non-physicians*, *BMJ*, 2003.
- Küng H., y W. Jens, *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- Laureys, S., A.M. Owen, y N.D. Schiff, “Brain function in coma, vegetative state, and related disorders”, *Lancet Neurology*, 2004.
- Lisker, R., A. Álvarez-del Río, A.R. Villa y A. Carnevale, “Physician-assisted Death. Opinions of a Sample of Mexican Physicians”, *Archives of Medical Research*, 2008.
- “Nueva Ley de Voluntad Anticipada para el DF”, en *Eutanasia, Hacia una muerte digna*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico–Colegio de Bioética, 2008.
- Ogilvie, A.D., “Colombia is confused over legalization of euthanasia”, *BMJ*, 1997.

- Pérez-Varela V., “La eutanasia: un problema humano fundamental”, en *El ser humano y su dignidad ante la muerte*, México, Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm-S Zubirán, 1989.
- Pohier, J., *La mort opportune*, París, Editions du Seuil, 1998.
- Quill, T., *Death and Dignity. Making Choices and Taking Charge*, Nueva York–Londres, Norton & Company, 1994.
- Rodríguez-Almada, H., M.C. Curbelo, M. de Pena, R. Panizza, “Eutanasia y ley penal en Uruguay”, *Derecho Médico y Legislación Sanitaria* <<http://www.smu.org.uy/dpmc/hmed/dm/revistaDM/eut-uy.htm>>.
- Sádaba, J., “Eutanasia y ética”, en L. Montiel, M. García, *Pensar el final: la eutanasia*, Éticas en conflict, Madrid, Editorial Complutense, 2007.
- Sheldon T., “Only doctors can carry out euthanasia in the Netherlands, ruling confirms”, *BMJ*, 2009.
- , “Killing or caring?”, *BMJ*, 2005.
- Rietjens, J., J. van Delden, A. van der Heide, A. Vrakking, B. Onwuteaka-Philipsen, P.J. van der Maas y G. van der Wal, “Terminal Sedation and Euthanasia. A Comparison of Clinical Practices”, *Arch Intern Med*, 2006.
- Siurana, J.C., *Voluntades Anticipadas. Una alternativa a la muerte solitaria*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Tapia, R., “Aspectos genómicos y neurobiológicos de la formación de la persona durante el desarrollo intrauterino”, *Hoja Informativa*, GIRE, octubre de 2009.
- Thomasma, D., T. Kimbrough-Kushner, G. Kimsma, C. Ciesielski-Carlucci (eds.), *Asking to Die. Inside the Dutch Debate about Euthanasia*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Tulloch, G., *Euthanasia – Choice and Death*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005.
- Turone, F., Doctors announce death of woman at centre of Italian “right to die” case, *BMJ*, 2009.
- Vico Peinado, J., *Dolor y muerte humana digna*, San Pablo, Madrid, Bioética teológica, 1995.
- Wanzer, S., *Glenmullen MD. To Die Well. Your Right to Comfort, Calm, and Choice in the Last Days of Life*, U.S.A., Da Capo Press, 2007.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

The Independent, 21 de septiembre de 2009: Swiss turn against “suicide tourism” as UK law softens.

OTRAS FUENTES

<www.colbio.org.mx>.

<[http://ballotpedia.org/wiki/index.php/Washington_Initiative_1000_\(2008\)](http://ballotpedia.org/wiki/index.php/Washington_Initiative_1000_(2008))>.

<<http://www.zenit.org/article-7731?l=spanish>>.

<http://www.salud.df.gob.mx/ssdf/index.php?option=com_content&task=view&id=162&Itemid=268>.

<http://www.cddhcu.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lgs/LGS_ref39_05ene09.pdf>.

REFLEXIONES SOBRE LA CONEXIÓN
ENTRE LA BIOÉTICA Y LAS LIBERTADES
EN EL CONTEXTO DE LA SALUD

Marcia Mocellin Raymundo

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Si en la segunda mitad del siglo XIX muchas iniciativas fueron fundamentales en la gestación de una nación moderna, como Las Leyes de Reforma en México, que sentaron las bases del Estado Laico en el país, y sobre las cuales se construyeron las libertades contemporáneas, sin embargo, hoy tenemos la tarea de seguir buscando que dichas libertades no solo se mantengan, sino que se expandan a otros desafíos que todavía no han sido contemplados. Entre esos desafíos están las cuestiones relacionadas con la salud que presentan conflictos en consecuencia de la desconsideración —o mismo del impedimento— de la libre manifestación de conciencia. Muchos de esos conflictos son manejados bajo el marco de la bioética. Sin embargo, las teorías que fundamentan las bases de la bioética ni siempre se apoyan en fundamentos aplicables a distintas cosmovisiones. Es por esa razón que una mayor aproximación entre bioética y laicidad se hace tan necesaria.

Desde su aparición la bioética no está limitada a las cuestiones de salud o de atención a la salud, pues sus fronteras no son tan claras y definidas y hay un sin número de situaciones y temas que presentan alguna articulación con ella. Las primeras veces que se habla de bioética invariablemente viene con una connotación más amplia que las cuestiones de salud, es decir, cuando Van Rensselaer Potter habló de bioética en 1970,¹

¹ Van Rensselaer Potter, "Bioethics, the science of survival", *Perspectives in biology and medicine*, 1970, pp. 14, 127-153.

habló de la necesidad que teníamos de una ética de la tierra, una ética de la vida salvaje, una ética de las poblaciones, una ética del consumo, una ética urbana, una ética internacional, una ética geriátrica etc... *Todas ellas hacen conexión con la bioética*, dice el autor. Seguramente Potter estaba preocupado con la convivencia armónica y pacífica de los individuos cuando hacía referencia a una ética de poblaciones, a una ética urbana y a una ética internacional. De la misma manera escribió Fritz Jahr² en 1927 sobre bioética como la emergencia de obligaciones éticas no solamente para con los humanos, sino para con todos los organismos vivientes. Eso denota la preocupación en cuanto a que la bioética abarca cuestiones más amplias que esas de trasplantes, aborto, células madres, clones, eutanasia, enfermedades, y temas afines. Sin embargo, esos son los más atractivos y polémicos planteamientos en bioética, mientras que hay infinitas situaciones que tienen que ver con bioética y dentro de ellas, muchas tienen relación también con las libertades de conciencia, como los temas relacionados a los derechos sexuales y reproductivos y aquellos afectos a las opciones religiosas de cada uno y su relación con la salud. Por tanto, la bioética y la laicidad se conectan en ese punto común que son las libertades de conciencia.

Entre algunas características que comparten la laicidad y la bioética, sin embargo una de las más importantes es ser una herramienta capaz de proporcionar a los individuos una convivencia armónica y pacífica. Los conflictos de que se ocupa la bioética son precisamente conflictos donde se perciben cuestiones atinentes a la diversidad social, cultural, religiosa, sexual, etc. El punto en común que comparten o pueden compartir la bioética y la laicidad es precisamente el respeto por las distintas manifestaciones de conciencia. En ese sentido hay incontables ejemplos de situaciones que conjugan bioética y laicidad, como los casos de los testigos de Jehová y sus limitaciones para las transfusiones de sangre, los científicos cristianos y su determinación a no recibir medicación y procedimientos relacionados a la salud, los budistas y las distintas maneras de considerar el proceso de muerte. Con respecto a las culturas tradicionales podemos considerar los indí-

² F. Jahr, *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze*, Kosmos, 1927, p. 24.

genas y sus distintas maneras de tratar de la salud desde su cosmovisión. Podemos también pensar en todas las cuestiones cercanas a la diversidad sexual, los derechos sexuales y reproductivos y sus consecuencias desde el punto de vista práctico, como adopción de niños por parejas homosexuales, las cirugías de transexualización, el aborto, entre otros temas. Eso apenas para dar algunos ejemplos de lo que es un universo de temas atinentes a la bioética y las libertades de conciencia, y enfocaremos la reflexión en los temas referentes a la bioética en su contexto de la salud y su conexión con dichas libertades.

LOS CONFLICTOS EN BIOÉTICA BAJO EL MARCO DE LA LAICIDAD

Cuando empezamos a hablar de bioética y laicidad debemos considerar algunas fronteras, que pueden ser más o menos anchas. Una de ellas, es la de por donde pasan muchas de las situaciones que tienen implicancias en bioética, esto es la frontera del cuerpo, no solo por su implicancia con el tema, sino más bien por la ambigüedad de una frontera algunas veces imaginaria, y otras muy concreta. Es decir que, es posible considerar el cuerpo como único; lo que no es posible es considerar una concepción única de cuerpo, esta concepción es variable, cultural, dinámica, etc. Hay que tomar en cuenta que la concepción de cuerpo no es la misma para todas las personas. O sea, la noción de cuerpo no es universal. La manera de verse a sí mismo, de sentirse, de relacionarse con su cuerpo es muy particular, es decir, es única para cada persona, aunque puedan existir algunos referenciales comunes, sobre todo cuando hablamos de pertenencia a un grupo específico. Pero, incluso, la concepción de cuerpo varía tanto inter grupos como intra grupos, es decir, hay distintas maneras de percibir el cuerpo entre los varios grupos sociales y dentro de cada grupo existe la manera particular de cada quien verse a sí mismo, que puede estar de algún modo de acuerdo con las concepciones generales de ese grupo, como pueden también estar particularizadas bajo el sentir de cada uno. Por ejemplo, no todas las personas trasplantadas de hígado o de corazón o de riñón comparten las mismas experiencias frente a su cuerpo que ha recibido un órgano de otra persona sea de un cadáver o de un trasplante inter vivos, en los

casos posibles. Otro ejemplo es el de los pacientes transexuales pues, cada uno de los individuos que han hecho una cirugía de transformación sexual tiene su propia experiencia frente a su cuerpo, e incluso aquellos que no hicieran la cirugía. Es decir, como lo ven, como lo sienten, como se relacionan con su cuerpo. Eso es importante cuando hablamos de cuestiones éticas relacionadas a la salud de las personas.

Además, podemos decir que es el medio social el que crea la noción de cuerpo, es decir, el cuerpo no está hecho, no está dado, no está pronto, existe el cuerpo, pero la persona aparece después de la inserción en la sociedad, o sea, la inserción en el contexto de las relaciones sociales.³ No que se deje de considerar lo biológico, pero es el medio social quién va a constituir el cuerpo, va a fabricarlo. Eso también tiene que ver con el postulado de Marilyn Strathern,⁴ que dice que después del iluminismo, la naturaleza y la cultura quedaron divididas o apartadas, luego, se separa la idea de cuerpo y mente. A partir de entonces lo biológico pasa a sustituir lo religioso y el cuerpo pasa a ser visto como la frontera de la individualidad. Se puede decir que el quid de la cuestión es la idea de persona. Y en este punto no hay consenso sobre ese concepto. En muchas culturas la idea de persona está basada en las relaciones sociales pero, hay una ilusión y es que el individuo tiene injerencia o autonomía sobre el cuerpo. Quizá una diferencia que lo ejemplifique es que en las culturas dichas modernas se cree que somos individuos singulares mientras que las culturas tribales creen que son frutos de las relaciones sociales. Pero, de igual modo todos quieren una armonización, un equilibrio para ese cuerpo, la ausencia de enfermedades ya sea en la antigüedad, ya sea en la modernidad y aunque cambien los medios, deja de ser magia para ser ciencia. El ADN de cierta manera sirve para sustituir el alma, es decir, el encantamiento del alma de lo religioso, ahora es el ADN. De una cierta manera parece que la sacralización siempre permanece, pues el “culto” al ADN no deja de ser una especie de “sacralización” de la ciencia. Esas consideraciones sobre el cuerpo nos llevan a pregun-

³ A. Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, Río de Janeiro, Museu Nacional, 1979.

⁴ M. Strathern, “Enabling Identity? Biology, Choice and the New Reproductive Technologies”, en S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of cultural identity*, 1996, pp. 37, 45.

tar: ¿A quién pertenece el cuerpo? ¿Quién tiene el derecho de tomar decisiones sobre el mismo? En ese sentido la discusión que sigue es precisamente sobre los conflictos concretos de situaciones donde se interponen bioética y laicidad, o incluso, las libertades de conciencia.

LAS CUESTIONES RELACIONADAS A LA SALUD EN DISTINTAS CONFESIONES RELIGIOSAS

Una vez que las creencias religiosas están presentes en diversos aspectos de la vida de las personas, las cuestiones relacionadas a la salud también sufren influencia de estos aspectos religiosos o espirituales. Podemos mencionar el caso de Brasil, que es un país donde las creencias religiosas pueden interferir de manera muy significativa en la aceptación y en la adhesión a determinadas prácticas asistenciales. El misticismo y el sincretismo religioso presentes en la sociedad brasilera son factores que contribuyen a ello.

En el último censo demográfico de Brasil, solamente 7.26% de los entrevistados se declararon como personas “sin religión”. En ese escenario se puede vislumbrar innumerables interpretaciones y visiones distintas en lo que concierne a aspectos referidos a la salud humana. En algunos grupos sociales, por ejemplo, las enfermedades son vistas como una manifestación del mal. Por otro lado, también pueden ser interpretadas como una forma de redención de la Humanidad frente a Dios, mediante su sufrimiento, variando de acuerdo con la denominación religiosa.⁵ En la historia de la humanidad, la práctica de la medicina siempre estuvo asociada a la religión. Su propia existencia parece tener orígenes en las prácticas mágicas y sacerdotales. Algunos de los pueblos primitivos creían que muchas enfermedades e inclusive la muerte estaban relacionadas a consecuencias de castigos causados por demonios. Por tanto, era conveniente apaciguar los poderes sobrenaturales por intermedio de rezos y sacrificios. Surgieron así los curanderos, que decían tener el poder de aplacar la furia de los demonios.⁶

⁵ J.R. Goldim (coord.), J. Braathen Salgueiro, M. Mocellin Raymundo, U. Matte y A.P. Kurz de Boer, *Bioética e Espiritualidade*. EDIPURS, 2007, 318p.

⁶ R. Margotta, *História Ilustrada da Medicina*, São Paulo, Editora Manole, 1998, 192p.

Es indudable que la medicina evolucionó de prácticas instintivas y empíricas, relacionadas a aspectos trascendentales. La asociación de divinidades con los distintos procesos de cura y con prácticas o juramentos profesionales, como el Juramento Hipocrático por ejemplo. A partir de la Ilustración, y luego de la medicina tornarse más científica, hubo una progresiva separación entre la medicina y las cuestiones religiosas. Las creencias de las personas tienen influencia directa en los procesos de toma de decisiones acerca de su vida. Son comunes los ejemplos en que la espiritualidad y las convicciones religiosas influyen el proceso de toma de decisión acerca de las cuestiones de salud. Los más evidentes son aquellos relacionados a la caracterización del inicio de la vida de una persona y sobre los criterios utilizados para caracterizar su muerte.

Las creencias religiosas también pueden influenciar otras cuestiones, como la dieta de los enfermos en los hospitales, la aceptación o no de distintos tratamientos médicos, la donación de órganos y de sangre, vacunación, etc. En referencia al concepto de persona y al inicio de la vida, la mayor parte de las religiones existentes en Brasil establecen que el concepto de persona surge en la concepción. Todavía, la determinación del inicio de la vida puede variar desde la concepción hasta el momento del nacimiento. Para las cuestiones que se relacionan a la reproducción humana, la mayoría de las religiones acepta el uso de métodos contraceptivos. El aborto es aceptable en algunas denominaciones religiosas, bajo criterios anteriormente establecidos. La utilización de la sangre es aceptable en la mayoría de las religiones o filosofías espirituales, pero, hay algunas que no lo aceptan o tienen restricciones. A título de ejemplo de la diversidad, mientras el Zen Budismo caracteriza la donación de sangre como un acto de compasión, los testigos de Jehová no la permiten, basados en los escritos de la Biblia. En cuanto a la donación de órganos, casi todas las denominaciones se manifiestan favorablemente al recibimiento o donación. También en su mayoría, en cuanto a la caracterización del final de la vida, la muerte está caracterizada como un acto médico, pero, por curiosidad, presentan una variedad de significaciones para lo que existe más allá de la vida, o sea, después de la muerte.⁷

⁷ J.R. Goldim (org.), *op. cit.*

El caso de los testigos de Jehová es uno de los puntos que da mucha pauta a la Bioética, pues están ahí involucradas cuestiones relativas a la salud del individuo así como algo muy controvertido como lo es el derecho de creencia. Muchas veces el manejo de los testigos de Jehová se hace más delicado que otras cuestiones de manejo en salud, pues, el conflicto casi siempre tiene que ver con el deseo de los profesionales de administrar sangre, algo entendido como bueno, pues tiene el objetivo de curar y hasta “salvar” y el opuesto que es el deseo del paciente de no recibir sangre, basado en el marco de sus fundamentos religiosos. El punto crucial aquí es que muchas veces los profesionales de salud tienden a querer comprender las razones de los testigos en no aceptar la sangre. Sin embargo, no se trata de comprender sus razones pues tampoco comprendemos las razones de otras creencias en hacer ofrendas, rezos y una suerte de otras cosas con el fin de curar, y lo respetamos. Entonces, comprender no es el punto y muchas veces no se avanza en la discusión sobre los testigos porque uno se queda siempre intentando comprender por qué razón no quieren ellos la sangre.

En realidad, el primer punto para abordar los casos de los testigos de Jehová es que no es posible empezar por querer comprender sus razones. Dicho esto, pasamos al punto de que tenemos un problema o un conflicto, cuando lo preconizado es dar la sangre y el paciente no lo desea, aún más, no lo acepta, pero quiere que le hagan algo para la condición de enfermedad que tiene. O sea, el paciente quiere ser cuidado, pero no de la misma manera que lo quieren cuidar los profesionales de salud. En esos casos debemos analizar qué alternativas tenemos, como cambiar de manejo, cambiar de técnica de curación, o sea, intentar de todas las maneras posibles llegar al objetivo sin donar la sangre al paciente, que son hipótesis a ser consideradas. Esas son alternativas plausibles y muy frecuentemente logramos colocarlas en práctica sin problemas. Pero no siempre se puede llegar a acatar el deseo del paciente, o sea, no dar la sangre y al mismo tiempo tener una alternativa que le garantice ver su problema de salud resuelto.

Entonces, ¿porque razón se vuelven tan complejos los casos de los testigos? ¿Por qué razones debemos respetar al paciente? En eso nos puede ayudar la laicidad una vez que no es antirreligiosa, todo lo

contrario, lo que plantea es que no debemos imponer nuestras creencias a los otros.⁸ El punto a destacar es que los testigos de Jehová no piden que no se le dé sangre a nadie, solo no la quieren recibir ellos mismos, al contrario de otras religiones, que por no aceptar el aborto por ejemplo, tratan de hacer con que lo impidan a todos. Bajo el marco de la laicidad, se puede decir que hay que respetar las distintas formas de manifestaciones religiosas. Pero apenas respetar la creencia del otro no va solucionar el problema que tenemos. El paciente no desea la sangre, el médico la quiere dar, y más, entiende que la tiene que dar, pues para eso estudió, para eso se hizo médico y puede considerar el hecho de no dar la sangre al paciente como una negligencia, o no puede aceptar que no está salvando la vida del paciente. Y ahí se ponen también distintas visiones de salvar la vida. El punto es que cuando un profesional de la salud invoca esos argumentos “de salvar la vida”, son argumentos que se refieren a su propio referencial, es decir, bajo su entendimiento de lo que es salvar la vida, bajo sus propias creencias. Sin embargo, la ciencia a veces también se transforma en una creencia para ciertos profesionales. Y es por eso que entendemos que tiene que haber una ética basada no solamente en el respeto a las creencias de cada quien, sino que debemos despojarnos de nuestras propias creencias para realmente respetar al otro sin imposiciones, eso es en la práctica lo que plantea la laicidad. Y volvimos a ese punto en común de la bioética y laicidad y el hecho de buscar alternativas que contemplen la diversidad. De manera similar tenemos los casos de los científicos cristianos, que no desean recibir ciertos medicamentos o procedimientos, pero ingresan en instituciones de salud. Frecuentemente, cuando se deparan con esos casos, los profesionales los rechazan y tienden a tratarlos de forma punitiva. Pero cabe una pregunta: ¿es solo para dar medicamentos y hacer procedimientos como cirugías y afines que existe una institución de salud? Hay que reflexionar sobre eso.

⁸ R. Blancarte, “O porquê de um estado laico”, en R. Arriada Lorea (coord.), *Em defesa das Liberdades Laicas*, Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 31.

EUTANÁSIA

También la aceptación de la eutanasia tiene mucho que ver con las creencias de cada quien, y consecuentemente con la garantía de libertades que cada Estado brinda a sus miembros, pues no parece ser coincidencia que países como Holanda tengan políticas progresistas sobre la eutanasia e igual sean vanguardia a manera de libertad de creencias. También Uruguay, conocido país de características laicas que basado en la doctrina de Jiménez de Asúa en 1934 incluyó la posibilidad de eutanasia en su Código Penal, través de lo que llamó de homicidio con piedad. Y recientemente, en abril de 2009, el Senado y la Cámara de diputados de Uruguay aprobaron un proyecto de ley, que no es propiamente de eutanasia, sino más bien sobre Voluntad Anticipada,⁹ que habilita a la persona a poder declarar que no quiere que la reanime cuando padezca una enfermedad terminal e irreversible, cumpliendo una serie de requisitos. De todas maneras, la discusión pública que se hace sobre el tema —cuando se hace— está cargada de emociones y creencias, tal cual la discusión sobre el aborto.

Entonces, no se trata de tener un tratamiento que discrimine la diversidad, sino, más bien, políticas que permitan a cada quien la expresión de su diversidad, sin rechazo ni prejuicio. Frente a todas situaciones comentadas, es evidente que la moral pública, traducida en políticas públicas, debe contemplar a toda esa diversidad de creencias, sin imposición alguna. Hay que considerar que el conflicto con la pluralidad de creencias es una constante en la historia y no terminará por un mejor entendimiento espiritual, si no se acepta que la pluralidad es la marca de toda creencia societal y que por ello es necesario más bien crear infraestructura para su mutuo enriquecimiento.¹⁰ En su aplicación práctica, no hay manera de garantizar a cada quién que pueda ejercer su libertad de conciencia mientras existieren leyes basadas en visiones restrictivas, como las leyes que penalizan el aborto, por ejemplo, pues imponen a todos una visión que es sólo de algunos. Las leyes

⁹ Uruguay, Ley N° 18.473. Voluntad Anticipada, publicada D.O. 21 abril de 2009, N° 27714.

¹⁰ D. Gutiérrez, “Religiosidad y creencias en un mundo multicultural”, en D. Gutiérrez (coord.), *Multiculturalismo, Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, 2006, p. 168.

que legislan sobre temas relativos a los derechos deberían ser leyes que garantizaran más bien la decisión de elegir de cada quien.

LAS COMUNIDADES TRADICIONALES

Los casos de las comunidades tradicionales también son muy particulares frente a cuestiones que abarcan bioética y laicidad. Por ejemplo, las concepciones de enfermedades en algunas comunidades indígenas son completamente distintas de la manera como se concibe la salud que parece haber sido pensada solamente para las personas que congregan las culturas dominantes. Es probable que la realidad sea similar en distintas comunidades indígenas de América Latina, con algunas variantes, claro, de acuerdo con cada grupo en particular. Entonces, cuando un indígena necesita de algún tipo de soporte a la salud, sobretudo en instituciones formales, muchas veces se crea una gran confusión, en general en razón del desconocimiento que hay sobre su cultura y su tradición y aún mismo, por el choque entre distintas visiones sobre la salud, la propia de los indígenas y aquella de los profesionales de salud que tienden a tratar a todos de la misma manera, sin considerar la diversidad, sus distintas consideraciones sobre las enfermedades y su cosmovisión.

En Brasil existe una institución llamada Funasa (Fundación Nacional de Salud) que tiene un sistema especial de atención a la salud del indígena, pero, en la práctica lo que vemos generalmente es la falta de capacitación de las organizaciones públicas para atender a los indígenas, con algunas excepciones. Hay una promoción del Ministerio de Salud de Brasil que es como una marca que establece el “Hospital amigo del indígena”, así como hay también el “Hospital Amigo de los Niños”. Pero eso también se puede tomar como algo un tanto discriminatorio, pues, si necesitamos tener un hospital amigo de los niños o del indígena, es decir, ¿qué se pasa con los otros? ¿no tratan bien a los niños, y a los indígenas? Se comprende que pueda ser una intención de especializarse en un tipo de atención a grupos específicos, entretanto deberíamos capacitar a los profesionales de salud para que tuvieran condiciones de manejar la diversidad sin necesitar depender solamente

de instituciones especializadas. Tenemos también los gitanos, que nos proporcionan un aprendizaje enorme con sus maneras distintas de vida familiar, por ejemplo. Tardamos un poco en percibir —en la práctica— que son comunidades colectivas y que una madre no decide sola por su hijo, por ejemplo, sino el jefe del clan es quien decidirá sobre algo que se deba hacer referente a la salud de un miembro de la comunidad. Además, son sociedades colectivas, y cuando un miembro se enferma, se enferma toda la comunidad. Por eso el modelo anglo-sajón, basado en la autonomía del individuo, no tiene aplicación alguna en esos casos. Al revés, puede ser un insulto.

LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

El establecimiento de políticas públicas, así como de normativas, directrices y legislación sobre el asunto, deben contemplar la diversidad, evitando visiones que privilegien segmentos específicos de la sociedad en detrimento de otros. En ese sentido, el Estado debe mantenerse inmune a influencias confesionales en sus decisiones, garantizando el respeto a las libertades de conciencia de toda la sociedad, sobre todo en esas cuestiones afectas a los derechos sexuales y reproductivos, cuando debe ser garantizando el elegir de cada uno, de acuerdo con sus convicciones o creencias, sin imposiciones. A lo largo de la historia, el proceso reproductivo —antes considerado apenas como el “natural”— pasó a incorporar características que le atribuyó un carácter normativo, y empezó a ser discutido desde una perspectiva de deberes y derechos. Entretanto, las normativas ni siempre contemplan la diversidad y muy frecuentemente, situaciones distintas del padrón normativo no están previstas.

Una de las situaciones un tanto complejas que abarcan la conexión entre la bioética y las libertades de conciencia es el tema de la transexualidad. ¿Cómo manejamos el cuerpo de un transexual por ejemplo? Los reducimos a una “enfermedad” y tenemos un *check list* para diagnosticarla. Ahí está muchas veces una medicalización exagerada, sin abordar lo complejo del tema.

Actualmente la transexualidad es considerada una enfermedad mental, así como ya hubo una clasificación similar para homosexuali-

dad. En ese momento se prepara la revisión del DSM IV (Manual Diagnóstico e Estadístico de Enfermedades Mentales), y en breve se publicará el DSM V. Hay que revisar esa clasificación por varias razones. Una de ellas es sobre la “cientificación” de la transexualidad, su clasificación médica, pues se puede discutir sobre la clasificación de trastorno de género, y cuestionar el porqué de no tratarse de una opción sexual. Otra es sobre las fronteras del género, pues parece no haber clasificaciones tan distintas y estancas, es decir, hay un universo *trans*, que es un dominio social en lo que concierne la cuestión de las (auto)identificaciones, pero no necesariamente una categorización restrictiva.¹¹ Sin duda esa compartimentación del saber, o sea, el saber biológico tan apartado del saber de las humanidades, hace que uno solo maneje lo que conoce dentro de su campo de actuación, y cuando se trata de instituciones de salud, que manejan enfermedades, hay que tratar de explicar biológicamente lo que se hace.

El contrapunto es que podemos preguntarnos porque simplemente se acepta algunas transformaciones estéticas sin la necesidad de diagnóstico de enfermedad, como los senos de silicón, por ejemplo, las cirugías estéticas de transformación del rostro, los liftings, en fin, la cirugía estética en general. Para eso no es necesario tener un diagnóstico de enfermedad y no es intención aquí hacer ningún juicio de valor sobre hacer o no esas cirugías estéticas, pero la pregunta es ¿porque no es posible aceptar la transformación de los transexuales sin tener un diagnóstico de enfermedad? Lo que hay en común entre el transexual y la persona que desea una cirugía estética es las ganas de atender a algo que desea. Hay quien conteste diciendo que el problema en la cirugía de los transexuales es la mutilación.

La donación de órganos inter vivos, por ejemplo, también es mutiladora para el donador, pero la aceptamos y más, la incentivamos. ¿Será por su componente altruista? ¿Será por ser algo bueno para el otro y la supuesta mutilación de los transexuales no es para el otro sino para él mismo? ¿Entonces, solo se puede mutilar para ayudar al otro? ¿El transexual no puede decidir sobre su cuerpo si no está en una condición de

¹¹ M. Benedetti, *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*, Río de Janeiro, Garamond Universitaria, 2005, pp. 17, 111.

enfermedad? O sea, aceptamos las transformaciones que tienen razones de enfermedad o altruismo, pero no consideramos la satisfacción personal o como quisieren llamar el deseo de transformar su cuerpo en el caso de los transexuales. El riesgo aquí presente es desarrollar un dispositivo para establecer la transexualidad, bajo un “encuadramiento” en ese dispositivo como única manera de lograr hacer la cirugía, a menos que se utilice servicios privados de salud. Por esas razones no parece adecuada esa exigencia a los transexuales.

Otro punto a considerar es la posibilidad de prejuicio, que puede ser hasta inconsciente pero que se traduce en una sociedad que no respeta la libertad de conciencia de cada uno y aún más, la imposición de volver siempre al modelo dicotómico, hombre-mujer. Además, para uno la cirugía puede ser esencial en tanto que para otro puede no ser. La cirugía muchas veces es para el transexual una manera de legitimar su pertenencia a la sociedad. Una manera de sentirse perteneciente a la sociedad pues es “mujer” u “hombre”, o sea, la repetición del modelo dicotómico. Además, no todos los transexuales desean realmente hacer la cirugía de transformación de sexo. Hay quien no quiere hacerla, por las más distintas razones, una de ellas es el miedo del procedimiento, que no es fácil. Muchos transexuales buscan la cirugía como manera de legitimarse frente al otro, pues, no hay otra manera, la sociedad no acepta el transexual, no acepta el indefinido, no acepta la ambigüedad del universo *trans*. No es solamente por necesidad de cambiar los papeles, las tarjetas de identidad civil, el nombre y todo eso, pues, muchas jurisdicciones ya lo hacen sin haber necesidad de la cirugía. Lo mejor que les podríamos ofrecer es una sociedad donde cada quién pueda decidir si desea o no transformarse con la cirugía, bajo algunos criterios, pero no la dependencia de un diagnóstico y que el tratamiento fuese igual en ambos casos, respetando la decisión de cada quién.

Otro de los temas que está directamente relacionado a los derechos sexuales y reproductivos es el matrimonio civil entre personas del mismo sexo. Mucho se avanzó en algunos países acerca de ese propósito, y aún más remotamente con el propio avance de tornar el matrimonio una función civil y no legitimada por entidades religiosas. Pero, el desafío actual en materia de libertades, sin embargo, es el matrimonio civil entre personas del mismo sexo, que ya se logra en muchos lugares, pero,

no en todos. Y no hay duda que aún reconociendo socialmente las relaciones estables entre parejas del mismo sexo, hay situaciones que exigen estar jurídicamente legisladas, es decir, las cuestiones de herencia por ejemplo, donde hay que establecer efectivamente estos derechos.

Otro ejemplo es la posibilidad de adopción de niños por parejas del mismo sexo, que nos remite también a la cuestión del registro civil. En consonancia con la situación comentada anteriormente, del matrimonio civil, esperamos ahora el avance en el sentido de permitir que parejas del mismo sexo puedan registrar como hijos siendo estos adoptados o incluso generados por reproducción asistida. En Brasil, parejas homosexuales no tienen derecho a adopción de niños, la ley apenas permite que uno de los dos adopte individualmente. Recientemente en la ciudad de Porto Alegre, en el sur de Brasil, un juez juzgó procedente el registro en nombre de dos mujeres de los hijos gemelos que tuvieron bajo inseminación artificial y generados por una de ellas. Uno de los argumentos favorables fue que ellos nacieron por una decisión conjunta y no individual. La decisión fue considerada rara en el país y abrió los caminos para un tema aún polémico.¹²

También en esa materia, Uruguay fue el primer país latinoamericano en aprobar una ley que permite la adopción de niños por parejas homosexuales.¹³ Esa ley, aprobada recientemente, no se refiere directamente a los derechos de los homosexuales, pero permite la adopción de niños por parejas que tengan unión civil, reconocida en el país para personas del mismo sexo desde 2008, con aprobación parlamentaria. Así vamos poco a poco logrando expandir las libertades que quizá tuvieran su embrión en leyes como las propias Leyes de Reforma en México en el siglo XIX.

El caso del aborto sin duda es uno de los más clásicos en que bioética y laicidad se superponen, pues, si tomamos las leyes y toda la discusión sobre despenalización de aborto, es posible percibir que en realidad los argumentos a favor de la penalización tienen siempre un fondo moral, conservador, como el argumento de la defensa de la vida, que

¹² *Jornal Zero Hora*, 14 de mayo de 2009, Familia – Decisão, tomada por juiz de Porto Alegre, foi considerada rara por juristas.

¹³ Disponible en URL <<http://www.elmundo.es/elmundo/2009/09/10/internacional/1252564317.html>>.

parece equivocado, pues la defensa de la vida es algo muy subjetivo y está pautada por las creencias de cada uno, como ya vimos en el caso de los testigos de Jehová. O sea, la defensa de la vida no es un concepto universal.

La discusión es precisamente sobre el status moral del embrión o feto, es decir, el reconocimiento de cuando se puede empezar a considerar un nuevo individuo como un agente moral. No obstante, hay distintas maneras de definir a un nuevo individuo,¹⁴ tanto biológica como filosófica y religiosamente y es precisamente en ese punto que la laicidad sustenta los argumentos necesarios de que debe ser facultado a cada quién decidir si quiere o no abortar, de acuerdo con sus convicciones. La única manera de hacer con que las leyes sobre aborto contemplen a toda la diversidad filosófica, religiosa, cultural, etc., es la despenalización total y a cada quién cabe decidir, una vez que el hecho de ser permitido no significa ser obligado. Penalizar el aborto significa obligación a todas las personas, mientras la despenalización no obligaría a nadie.

Un caso paradigmático que ocurrió en el estado de Pernambuco, al nordeste de Brasil, al inicio de 2009, fue el de una niña de nueve años, violada por su padrastro, que resultó en un embarazo de gemelos. El aborto fue realizado en una institución pública, el Centro Integrado de Salud Amaury Medeiros (CISAM) y de común acuerdo con la madre de la niña. Luego el obispo de Olinda y Recife pidió la excomunión de los médicos que llevaran a cabo el procedimiento y de la madre de la niña.¹⁵ Ese caso dio pauta para mucha discusión sobre aborto en el país. Cabe comentar que en las leyes brasileñas, el aborto está permitido en caso de violación y en caso de riesgo materno. Aunque ese no sea el eje principal de la discusión acá planteada, el caso contemplaba ambas situaciones. La repercusión y la discusión que se inició en todo el país en base a ello fue increíble. El tema fue realmente introducido en la pauta de las discusiones nacionales. Hubo gran movilización de la opinión pública y de la prensa de todos los tipos. Periodistas que nunca habían tratado sobre el tema empezaron a manifestar su opinión y a

¹⁴ T. Peters, *For the love of children*, Louisville, John Knox Press, 1996, pp. 96-100.

¹⁵ Disponible en URL <http://www.ccr.org.br/a_noticias_detalhes.asp?cod_noticias=5396>; URL <http://www.ccr.org.br/a_noticias_detalhes.asp?cod_noticias=5398>.

poner en pauta el tema de aborto. Hasta ese entonces hablábamos mucho sobre la interrupción del embarazo en casos de feto anencefálico, por cuenta de un pleito en la justicia para facilitar los trámites en esos casos, una vez que la justicia ya permite la interrupción en dichos casos, pero, los trámites acaban por impedir que se haga a tiempo, es decir, antes del nacimiento. Muchas veces la decisión judicial tarda mucho o, cuando la familia logra obtener la decisión favorable de la justicia los profesionales de salud declaran objeción de conciencia y no practican el aborto, lo que resulta en una peregrinación de la mujer por llegar a una institución que acepte practicarlo.

En toda América Latina parece ser muy fuerte la influencia de la Iglesia católica y algunas evangélicas en el sentido de impedir el avance de las leyes de despenalización del aborto. Por otro lado, hay todavía algunas iniciativas muy interesantes, como en Uruguay. Una vez que no hay aborto legal en el país, en una tentativa de reducir la morbi-mortalidad materna en los casos de aborto provocado en condiciones de riesgo, en el año 2001, un grupo de profesionales de la salud empezó con un trabajo de abordaje de la prevención del aborto inseguro. Ese grupo conforma hoy una asociación civil de profesionales de la salud denominada “Iniciativa Sanitaria”, que en alianza con la Facultad de Medicina de la Universidad de la República, el Ministerio de la Salud Pública y otras organizaciones trabaja con un enfoque multidisciplinario elaborando estrategias de prevención y disminución de riesgo y daño, mediante un modelo integrado de acción. Cabe resaltar que en el plan normativo, el propio Ministerio de la Salud Pública de Uruguay aprobó la Ordenanza 369/04 en 2004, que había sido presentada por Iniciativas Sanitaria en 2002, llamada “Medidas de protección materna frente al aborto provocado en condiciones de riesgo”. Y luego, en diciembre 2008 se aprobó la ley N° 18.426, Defensa de Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva, que incorpora los preceptos de la Ordenanza 369/04.¹⁶ La iniciativa es algo a ser incentivado en otros lados, aunque el ideal sería aprobar de una vez la ley de despenalización del aborto. Entretanto, la iniciativa es una manera de proteger a las mujeres mientras no se

¹⁶ Uruguay, Ley N° 18.426. Defensa del derecho a la Salud Sexual y reproductiva, publicada D.O. 10 de diciembre de 2008, N° 27630.

alcanza aprobar dicha ley. Sin embargo, su aprobación ha sido muy importante, pues una ley tan progresista como esa, en su Artículo 3° afirma que *son objetivos específicos de las políticas y programas de salud sexual y reproductiva, entre otros, prevenir la morbi mortalidad materna y sus causas. Y sobretodo promover el desarrollo de programas asistenciales con la estrategia de disminución del riesgo y daño que incluyen un protocolo en la atención integral a los casos de “embarazo no aceptado” desde un abordaje sanitario comprometido con los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos.* Todavía, hay que contextualizar la situación, pues pocos meses antes el senado y la cámara de diputados aprobaron la ley de despenalización del aborto, además de una consulta pública con más de 60% de aprobación, pero el presidente Tabaré Vázquez la vetó. Entonces, se puede entender esa ley que fue aprobada como una alternativa y hasta una presión para que se busque la aprobación de la ley que despenaliza totalmente el aborto. Y, parece evidente, además de todo lo que se difundió en ese entonces, que lo que pasó con el presidente Tabaré fue que no quiso confrontarse con las confesiones religiosas, principalmente la Iglesia Católica, pues ¿que más necesita un presidente para aprobar una ley que está ya aprobada por la cámara y el senado y tiene 60% de aprobación de la población? Seguro son otros los intereses que están en juego.

En México, desde 2007 en el D.F. está despenalizado el aborto hasta las doce semanas, es decir, la interrupción legal del embarazo es permitida hasta las doce semanas, aunque el avance de la derecha desde ese entonces en el sentido de cambiar ese hecho ha sido implacable. Más de un año después hubo una intención de tornar sin efecto la ley diciendo que no era constitucional, pero, en una discusión histórica para el avance de los derechos de las mujeres en México, la Suprema Corte de Justicia determinó que tales reformas son constitucionales. Sin embargo, en muchos estados de la provincia aún no está permitida la interrupción legal del embarazo.

En resumen, vemos que el caso del aborto pasa seguramente por las cuestiones de creencias tanto del legislador como de los profesionales de salud, que se consideran impedidos de hacer el procedimiento. Esa es otra discusión que podemos hacer bajo el marco de la laicidad. Para unos, está muy claro que un profesional de salud debe despojarse de

sus creencias y sobretodo, si trabaja en una institución pública, debe sin duda practicar el aborto u otro procedimiento de tal suerte. Ya otros piensan que también sería una imposición obligar a los profesionales a actuar contra sus creencias y también se estaría violando su libertad de conciencia. Una alternativa sería tener siempre disponible en las instituciones, profesionales capaces de atender a la demanda, sin violar los derechos de nadie, pero eso no siempre es posible.

LA DONACIÓN DE ÓRGANOS

No es apenas con respecto a las libertades de creencia que una política pública influencia a los ciudadanos. La política de donación de órganos de una determinada nación es algo que evidencia de una manera muy clara la importancia de incorporar el derecho a la libertad de cada quién decidir sobre su vida, sobre su cuerpo e incluso sobre lo que hacer con el después de la muerte. Las políticas de donación obligatoria por ejemplo, donde la donación es mandataria, o sea, los órganos de una persona después de la muerte son obligatoriamente elegibles para donación, son políticas completamente disonantes de la garantía de que cada quién decida sobre sí mismo, sobre su cuerpo. En términos comunitarios y globales esa política hasta sería justificable, o sea, una manera de sustentar que uno forma parte de una comunidad y luego contribuir con ella. Pero, en ese caso, las leyes deben respetar el derecho particular; no se trata sencillamente de la oposición *derechos individuales* versus *derechos colectivos*, sino de los derechos particulares de cada quién. Y en algunos casos, incluso si la política adoptada por el Estado es la de donación voluntaria, hay una imposición social para la donación y el ciudadano que opta por no donar puede ser considerado una “mala persona”. Eso acontece no raras veces intra-familiarmente, es decir, en los trasplantes inter-vivos, de hígado, de riñón, o medula, por ejemplo. La investigación de compatibilidad en general se hace con varios miembros de la familia. Pero, algunas veces el posible donador no tiene ganas de donar, y por veces hasta tiene miedo. La negativa de donación en esos casos por veces acaba generando grandes conflictos familiares, cuando se debería respetar la decisión de cada quién, sin valorarla, sin prejuicios. Y por eso

esa decisión debe basarse o fundamentarse bajo el marco de la decisión particular de cada quién, más allá de la autonomía del individuo, pues que la autonomía puede ser un valor aplicable a algunas culturas, pero no a todas. El tema es que las propias políticas de donación de órganos deben encargarse de estimular la donación de manera no coercitiva.

En Brasil la donación de órganos era considerada voluntaria hasta 1997 y las tasas de donación de órganos *post mortem* muy altas. Después que se cambió la ley para la donación presumida,¹⁷ es decir, se presume donador de órganos toda la persona que muere, a menos que hubiera manifestado lo contrario en vida, las tasas bajaron mucho, sobre todo en el estado de Río Grande do Sul, donde dichas tasas llegaban a más de 90%, bajaron hasta cerca de 60%. Además del equivocado miedo que se instaló en la sociedad de que sacasen órganos de enfermos terminales o que apresasen la muerte de ellos con objetivo de sacarles los órganos, la disminución de dichas tasas también parece ser una manera de la sociedad decir al gobierno: *no nos impongan decisiones*. La donación presumida no fue bien aceptada en la sociedad brasilera, y luego, en 2001 se cambió la ley que pasó a decir que la donación solamente ocurrirá después de la autorización de la familia (cónyuge o pariente sucesor de línea recta o colateral).¹⁸ Es decir, hubo un rechazo de la sociedad sobre esa presunción de que todo ciudadano sería donador, salvo la manifestación contraria. Y el efecto fue negativo, pues por su manifestación voluntaria las personas ya se ofrecían como donadores de órganos.

LAS ENFERMEDADES OLVIDADAS

Dando continuidad a la reflexión sobre la conexión entre la bioética y las libertades en el contexto de la salud, podemos también preguntarnos ¿qué libertad tenemos cuando hasta las enfermedades de cierta manera son impuestas a nosotros? Es decir, hay una tendencia a *medicalizar* exa-

¹⁷ Brasil, Lei Nº 9.434/97. Remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante e tratamento, publicada no D.O.U. 05 de fevereiro de 1997.

¹⁸ Brasil, Lei Nº 10.211/2001. Altera dispositivos da Lei Nº 9.434/97, Remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante e tratamento. Publicada no D.O.U. 24 de março de 2001.

geradamente algunos síntomas y transformarlos muy pronto en enfermedades. Hay incluso algunos científicos que llaman a eso la invención de las enfermedades.¹⁹ En lo cotidiano se presencia la excesiva medicación de niños supuestamente diagnosticados con hiperactividad, cuando algunas veces no es que necesitan medicamentos, sino lo que necesitan es nada más que cuidado, atención y cariño. Otro ejemplo es la excesiva medicación para depresión, cuando a veces se trata de una tristeza profunda y transitoria que está pasando la persona. Pero, eso sin duda apoya un mercado de consumo de millones en medicamentos. Recordemos que en materia de lucro el mercado de la industria farmacéutica está apenas atrás del mercado del petróleo. Y el contrapunto de todo eso está en las *enfermedades olvidadas*, que son aquellas en las que no hay interés ni del mercado ni gubernamental en manejarlas. Hace poco se estableció ese nuevo concepto para una situación ya antigua en el campo de la salud, o sea, el concepto de enfermedades olvidadas. También, expresiones como *poblaciones olvidadas* o incluso la *salud pública olvidada* son largamente utilizadas por varios grupos humanitarios.²⁰ De acuerdo con el *Drug for Neglected Diseases Initiative (DnDi)*, una organización sin fines lucrativos que congrega esfuerzos para buscar soluciones para las enfermedades olvidadas, éstas pueden ser identificadas como aquellas en que no existen opciones de tratamiento, o cuando las opciones no son adecuadas, y aún cuando el mercado potencial de medicamentos es ineficiente para provocar una pronta respuesta del sector privado y cuando el interés gubernamental en luchar contra ellas es ineficiente.²¹

A pesar de todo, el progreso que se verifica tanto en el conocimiento básico de la mayoría de las enfermedades infecciosas cuanto en el proceso de desarrollo y descubrimiento de nuevas drogas, algunas enfermedades tropicales infecciosas, como malaria, leishmaniasis visceral, enfermedad del sueño y mal de Chagas siguen causando significativa morbilidad y mortalidad, principalmente en los países llamados en desarrollo. La Organiza-

¹⁹ S. Woloshin y L.M. Schwartz, "Giving Legs to Restless Legs: A Case Study of How the Media Helps Make People Sick", *PLoS Med* 3(4): e170, en <doi:10.1371/journal.pmed.0030170>.

²⁰ J. Jannin, P.P. Simarro y F.J. Louis, "The concept of neglected diseases", *Med Trop*, 63(3), marzo de 2003, pp. 219-221.

²¹ Disponible en URL <<http://www.dndi.org/>>.

ción Mundial de la Salud (OMS) ha identificado tres factores claves que contribuyen para el aumento de las enfermedades infecciosas, a saber: falla en el uso efectivo de las herramientas existentes, herramientas inadecuadas o inexistentes y conocimiento insuficiente sobre las enfermedades.²²

Hablamos básicamente de enfermedades tropicales que están en su absoluta mayoría en los países en desarrollo, sobretodo en la África subsahariana. En los últimos 30 años, apenas 1.3% de los nuevos medicamentos lanzados en el mercado se destina a enfermedades olvidadas.²³ No es nada, cuando cada año mueren por malaria 1 millón de personas en África, 90% en África subsahariana, 70% niños menores de 5 años.²⁴ Creo que no necesitamos referenciar más números, sino más bien, necesitamos esfuerzos gubernamentales para sanar o al menos reducir dicha situación.

Sin embargo hay una seducción muy grande por parte de los avances de la ciencia y todos queremos que se alcance la salud y hasta la curación de las enfermedades para todos, pero, a veces, esa *obstinación científica* acaba por generar un costo muy alto para toda la sociedad. Creo que debemos luchar también por la libertad de una atención en salud que no sea impuesta por el mercado económico o por las tendencias científicas. En estos tiempos en que ya es banal descifrar los códigos genéticos, está de moda estudiar los orígenes y características genéticas de varias enfermedades, pero pienso que eso no debe transformarse en determinismos, bajo el riesgo de no considerarse las enfermedades en su aspecto multifactorial.

A MODO DE CONCLUSIÓN

No son raras las teorías que defienden las normativas basadas en las mayorías, y que afirman no tener otro modo de crear reglas. Sin embargo, ese puede ser el propio equívoco. Con el propósito de contemplar

²² P. Trouiller, P. Plliaro, E. Torreele, J. Orbinski, R. Laing y N. Ford, "Drug development for neglected diseases: A deficient market and a public-health policy failure", *Lancet*, 359:(9324):2188-94, junio de 2002.

²³ P. Chirac, E. Torreele, "Global Framework on essential health R&D", *Lancet*, 367:1560-61, mayo de 2006.

²⁴ Disponible en URL <<http://www.msf.org/>>.

los derechos de todos y todas en el contexto de temas de salud se hace necesario el enlace entre bioética y laicidad, considerando cada uno de los individuos humanos como sujetos de derecho.²⁵ La pluralidad es uno de los signos más definitorios y esenciales en bioética, que a su vez, es *laica por ser plural, y plural por ser laica*.²⁶ Es posible contemplar los derechos de cada quién si no hay imposición de una manera única de ver el mundo, como en el caso del aborto. Nadie está obligado a abortar si no quiere, pero, la libertad del otro de decidir de acuerdo con sus convicciones debe ser garantizada. Y para eso está hecho el Estado Laico, pero verdaderamente laico. No basta establecer en la constitución que se trata de un país laico, hay que poner la laicidad en la práctica, en el cotidiano, es eso lo que dirá si un Estado es verdaderamente laico o no.

Retomemos el puente entre la ciencia y las humanidades esperando que el discurso bioético cada vez más sea *laicizado*, tomando en cuenta la diversidad de creencias, filosofías, culturas, etcétera. Los retos de la laicidad, el respeto por las libertades de conciencia, debería hacer parte naturalmente de cada quién, de cada ciudadano, de cada persona pública, de cada acto, de cada norma, pero de forma natural. Lamentablemente, la realidad no es así, y necesitamos escribir libros, movilizar a la gente, hacer coloquios, y quizá logremos muy pronto en América Latina que las políticas públicas sean cada vez más establecidas bajo el marco de la laicidad, tratando siempre de contribuir para que la persona decida, la sociedad respete, el Estado garantice y la iglesia no intervenga, aunque para eso tal vez sea necesario, además de mucho trabajo, un poco de rebeldía, como dice una de las más lindas frases de la poesía mexicana: *La rebelión consiste en mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos*.²⁷

²⁵ J. Sábada, *Principios de bioética laica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, p. 51.

²⁶ J. González Valenzuela, “¿Que ética para la bioética?” en J. González Valenzuela (coord.), *Perspectivas de Bioética*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 34; C. Viesca Treviño, “Bioética. Conceptos y métodos”, en J. González Valenzuela (coord.), *Perspectivas de Bioética, op. cit.*, p. 79.

²⁷ Alejandra Pizarnik.

BIBLIOGRAFÍA

- Benedetti, Marcos, *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*, Río de Janeiro, Garamond Universitaria, 2005.
- Blancarte, Roberto, "O porquê de um estado laico", en Roberto Arriada Lorea, (coord.), *Em defesa das Liberdades Laicas*, Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2008.
- Chirac, P., y E. Torreale, "Global framework on essential health R&D", *Lancet*, 367:1560-61, mayo de 2006.
- Goldim, José Roberto (coord.), *Bioética e Espiritualidade*. EDIPUCRS, 2007.
- González, Juliana, "¿Que ética para la bioética?", en Juliana González Valenzuela (coord.), *Perspectivas de bioética*. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Gutiérrez, Daniel, "Religiosidad y creencias en un mundo multicultural", en Daniel Gutiérrez (coord.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, 2006.
- Izquierdo, Ivan, *A arte de esquecer: cérebro, memória e esquecimento*, Vieira & Lent, 2004.
- Jahr, Fritz, *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze*, Kosmos, 1927.
- Jannin, J., P.P. Simarro, F.J. Louis, "The concept of neglected diseases", *Med Trop*, 63(3), marzo de 2003.
- Margotta, Roberto, *História Ilustrada da Medicina*, São Paulo, Editora Manole, 1998.
- Peters, T., *For the love of children*, Louisville, John Knox Press, 1996.
- Potter, van Rensselaer, "Bioethics, the science of survival". *Perspectives in biology and medicine*, 1970.
- Sábada, Javier, *Princípios de bioética laica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, Río de Janeiro, Museu Nacional, 1979.
- Strathern, Marilyn, "Enabling Identity? Biology, Choice and the New Reproductive Technologies", en Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), *Questions of cultural identity*, 1996.
- P. Trouiller, P. Plliaro, E. Torreale, J. Orbinski, R. Laing, N. Ford, "Drug development for neglected diseases: A deficient market and a public-health policy failure", *Lancet*, junio de 2002; 359:(9324):2188-94.
- Viesca, Carlos, "Bioética. Conceptos y métodos", en Juliana González Valen-

zuela (coord.), *Perspectivas de Bioética*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Woloshin, S. y L.M. Schwartz, “Giving Legs to Restless Legs: A Case Study of How the Media Helps Make People Sick”, *PLoS Med* 3(4): e170, en <doi:10.1371/journal.pmed.0030170>.

DE BUSH A OBAMA:
BIOÉTICA Y TEOLOGÍA EN ESTADOS UNIDOS:
NUEVOS RETOS A LA SEPARACIÓN
ENTRE IGLESIA Y ESTADO

Frances Kissling

Desde la presidencia de Ronald Reagan hasta los mandatos de los dos Bush, la política de Estados Unidos respecto de la separación de la Iglesia y el Estado ha tenido muchos cambios. Los defensores de un Estado laico consideran que el “muro divisorio” está más del lado de las creencias religiosas conservadoras, incluso fundamentalistas. Se esperaba que esta situación se corregiría con la llegada del presidente Barack Obama, quien, como abogado constitucionalista, había expresado su intención explícita de revertir algunas políticas que en materia de relaciones Iglesia-Estado promulgara George W. Bush. Ya en su segundo periodo como Presidente, Obama ha extendido más el involucramiento de la religión en la gobernanza, en lugar de proteger la separación entre Estado e Iglesias. En el presente trabajo se revisarán aspectos específicos de la separación Iglesia-Estado, así como el clima político subyacente que favoreció que ciertos grupos religiosos de Estados Unidos ocuparan un lugar más importante en la formulación de políticas, antes y durante la transición de Bush a Obama.

La Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos garantiza libertad de culto, de expresión, de palabra y prensa, y de reunión pacífica. Asimismo, exige que se mantenga un muro divisorio entre la Iglesia y el Estado. Así, la Primera Enmienda declara: “El Congreso no aprobará ninguna ley relativa al establecimiento de religión alguna o que prohíba el libre ejercicio de la misma o que coarte la libertad de palabra o de prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a solicitar del gobierno el resarcimiento de agravios.”

Pero, lo que “establecimiento de religión alguna” significaba en realidad para los artífices de la Constitución ha sido objeto de acalorados

debates públicos y revisiones constitucionales durante los más de 200 años de existencia de la carta magna de Estados Unidos. Así, ya desde 1797 se tocó este asunto en el Tratado de Trípoli, cuyo artículo 11 advertía: “el Gobierno de Estados Unidos no está fundado, de manera alguna, en la religión cristiana”. Asimismo, en muchas ocasiones la Suprema Corte ha revocado leyes estatales que favorecían el culto, al otorgar ayudas a las escuelas religiosas, y permitir la oración en las escuelas públicas y la exhibición pública de símbolos religiosos. Pero, por otra parte, el Congreso de Estados Unidos suele abrir sesiones con una oración y cuenta con un capellán oficial que está a disposición de los congresistas y sus familiares.

Así, es justo decir que existe cierta ambivalencia sobre el papel que ha de tener la religión en la vida pública de Estados Unidos y que el principio de separación entre la Iglesia y el Estado está en constante vaivén. En la década de 1970 ocurrió un renacimiento religioso conservador, en el que cambiaron las actitudes cristianas fundamentalistas hacia el Estado, lo que se debió en gran medida a las nuevas leyes y decisiones de la Corte que ampliaban los derechos de las mujeres, introducían la educación sexual en las escuelas y legalizaban la anticoncepción y el aborto. Al sentir que sus valores básicos estaban siendo atacados, los fundamentalistas abandonaron la postura que habían mantenido durante mucho tiempo de alejamiento de la política, y saltaron a la arena pública listos para luchar contra el secularismo y hacer que Estados Unidos regresara a lo que ellos consideraban sus raíces cristianas.

Como resultado de su apoyo al Partido Republicano y a la candidatura de Ronald Reagan, en la década de 1980 el movimiento recibió un importante apoyo de dicho gobierno. Asimismo, la Iglesia católica alcanzó un estatus especial. Con Reagan, la antigua política de no reconocer al Vaticano como un Estado fue revertida y; por primera vez, las dos entidades intercambiaron embajadores. Por su parte, los gobiernos posteriores, incluido el de William Clinton, también adoptaron un enfoque más “amistoso” a la inclusión de la religión en la vida pública. Por ejemplo, Clinton eximió a los hospitales religiosos de brindar aquellos servicios de salud que desaprobaban (como la contracepción, el aborto y el suicidio asistido), sin que por ello dejaran de recibir cuantiosos subsidios gubernamentales. Por otra parte, durante la presidencia de

George W. Bush (2001-2009) se materializó la idea de incluir organizaciones religiosas y líderes religiosos en el proceso de gobierno, al crear en la Casa Blanca, en 2001 y por primera vez en la historia de la nación, la Oficina para Iniciativas Religiosas y Comunitarias, la cual ayudaba a las organizaciones religiosas a obtener fondos para proyectos de servicio social. Ello debido a que las organizaciones religiosas conservadoras alegaban que se les discriminaba en la actividad de recaudar fondos, dado que se les prohibía hacer proselitismo religioso con fondos gubernamentales y se les exigía que no discriminaran con base en la religión, la orientación sexual o las “creencias morales” al momento de contratar gente o atender a los clientes. Esa medida fue polémica y un intento transparente de desviar dinero hacia la base religiosa del GOP,¹ pero tenía una sola meta, que perseguía de manera resuelta: guiar a los grupos religiosos a través del proceso de financiamiento federal y garantizar que obtuvieran una parte del dinero federal y estatal.

Obama hizo tres promesas con respecto al lugar que ocuparía la religión en la Casa Blanca y al futuro de la iniciativa de Bush relacionada con el culto religioso, a saber, eliminaría la dispensa que permitía que los beneficiarios de los fondos federales actuaran discriminatoriamente al contratar personas con base en su religión; exigiría a los centros de culto favorecidos con fondos federales que crearan instituciones sin fines de lucro independientes a fin de que los fondos federales no se emplearan para organizaciones sectarias; y aplicaría el control y supervisión de las actividades de proselitismo de los beneficiarios de fondos federales.

Los defensores de la separación Iglesia-Estado se quedaron atónitos cuando, en enero de 2009, el Presidente asistió al Desayuno de la Plegaria Nacional y anunció un decreto ejecutivo por el cual no sólo no se cumpliría ninguna de aquellas promesas, sino que, por el contrario, ampliaría el mandato de la iniciativa basada en el credo de la Casa Blanca mucho más allá de lo que los conservadores religiosos hubieran podido fantasear en sus sueños más descabellados.

Con esta iniciativa se creó ahora la Oficina de Alianzas Religiosas y Vecinales, que dirigió inicialmente Josh DuBois, pastor pentecostés de

¹ Grand Old Party, nombre con el que también se conoce al Partido Republicano. [N. de la T.]

29 años de edad. Estaba diseñada para desempeñar un papel muy importante como consejería política. La Oficina no solo seguirá guiando a los grupos religiosos en el proceso de obtención de fondos, sino que su Consejo de Asesoría Presidencial, constituido por 25 miembros, funciona como consejero político del Presidente precisamente respecto de algunos de los temas en los que la religión ha sido más un problema que una solución: género, sexo y reproducción. Su mandato también incluye políticas ambientales y preservación de la paz. El decreto ejecutivo por la cual se creó este Consejo le permite “solicitar y recabar información, celebrar audiencias, crear subcomités y formar grupos de trabajo”, que pueden incluir a sus propios miembros y a otros.

En sus primeros cinco años de existencia, la Oficina ha concentrado sus esfuerzos en la coordinación de organizaciones religiosas en diversas agencias federales, desde el Departamento del Trabajo, hasta el de Justicia y Servicios Humanos. Estas oficinas han incrementado de manera significativa los fondos federales asignados a los grupos religiosos. Sin embargo, la Oficina no ha desempeñado un papel significativo en esfuerzos más amplios destinados a influir en la política federal o para dar a las organizaciones religiosas un papel mayor en el establecimiento de dicha política. Lo anterior no significa que haya disminuido el interés del Presidente en incluir a los grupos religiosos en el proceso de decisiones políticas o quizás más precisamente en el acallamiento de las críticas conservadoras hacia sus políticas sociales. En agosto de 2103, el Secretario de Estado John Kerry estableció una Oficina Religiosa de Iniciativas Comunitarias en el Departamento de Estado y nombró para dirigirla al especialista en ética y operador político. Shaun Casey. Él sirvió como consejero de campaña en la segunda vuelta del Presidente y ha sido uno entre muchos demócratas que empujan al partido hacia un mayor compromiso con las organizaciones religiosas. Casey ha señalado que espera “construir fuertes relaciones con los actores religiosos en el extranjero, para colaborar en una variedad de frentes, desde la prevención y atenuación del conflicto hasta el empuje al desarrollo, pasando por la promoción de los derechos humanos”. Se espera que un papel para los actores religiosos en la política exterior de Estados Unidos ofrecerá oportunidades para un involucramiento positivo en los conflictos religiosos del Medio Oriente. Sin embargo, más probable-

mente constituirá una oportunidad para los grupos conservadores en sus esfuerzos por cabildear a la administración en temas como la ayuda humanitaria y contra la ayuda externa a la salud sexual y reproductiva.

En el frente interno el Presidente continua mandando mensajes a las comunidades religiosas. Además de participar en el desayuno anual de la Oración Nacional, el Presidente ya iniciado una desayuno de la Oración Pascual en la Casa Blanca. Comienza su día con un memo de pasajes de la Escritura que le envía el antiguo jefe de la Oficina de Iniciativas Religiosas y frecuentemente hace referencias públicas sobre su fe. Su religiosidad le ha ganado adeptos entre los evangélicos, quienes se han vuelto menos críticos hacia el Presidente a lo largo de estos años. No tanto los obispos católicos. Quizás el reto más grande a la separación del Estado y la Iglesia en su Presidencia tiene que ver con su decisión para requerir a los hospitales y universidades de alguna manera afiliadas a alguna denominación religiosa el que provean cobertura de seguro para el control natal y para definir quien es un empleador religioso de manera estrecha en el Acta de Cuidado Sustentable (Affordable Care Act, mejor conocido como Obama Care), la ley que contempla la reforma del cuidado de la salud. Los obispos católicos han insistido en que los hospitales y universidades afiliadas a la Iglesia deberían ser tratadas de la misma manera que ésta y exentos de la cobertura a los anti-conceptivos. El gobierno no estuvo de acuerdo. Los obispos lanzaron una campaña de Libertad Religiosa, buscando con ello cambiar la política pública, pero sin éxito. Sin embargo, este tema está lejos de haber desaparecido, con más de dos docenas de demandas actualmente en curso. El alcance de este debate es demasiado amplio para ser tratado en este trabajo, pero el desenlace de las demandas y de la puesta en práctica del mandato para la cobertura anticonceptiva es el tema bajo revisión más significativo sobre la relación Estado e Iglesias en los Estados Unidos en el momento de la redacción de esta colaboración.

¿Cómo pudo ocurrir esta mezcla tan extensa de religión y política en los principios del siglo XXI en un país con un principio constitucional que establece la separación de Iglesia y Estado? Pues, remontémonos a las derrotas demócratas de 2004, cuando los expertos y encuestadores vaticinaron que John Kerry perdería y el GOP ganaría en la Cámara y el Senado, pues había la percepción de que los demócratas eran hostiles a

la religión y a los “valores morales”. Ante esto, los partidarios más potentes se alzaron en armas y empezaron a reunirse para planear el futuro del partido. Decidieron que los demócratas tenían que acercarse a la religión; debían contrarrestar a la derecha religiosa del Partido Republicano por medio de su propio ejército de Dios (lo cual significaba involucrar a la religión en la política electoral).

Los grupos religiosos más importantes, muchos de los cuales eran aliados al Partido Demócrata en ciertos temas, tuvieron reparos. Si bien los principales cultos protestantes (episcopalistas, presbiterianos, metodistas, entre otros) contribuían a promover los valores morales mediante sus acciones de cabildeo en pro de la justicia social, no tenían intención de convertirse en promotores de campaña en los estados de Ohio, Colorado, Pensilvania y otros campos de batalla. Fueron entonces los que estaban en la periferia del mundo de la religión quienes asumieron esa tarea, es decir, los evangelistas que se habían distanciado de la extrema derecha en los temas de pobreza, medio ambiente y guerra, aunque no en los de las mujeres, el sexo y la reproducción.

De esta manera, se empezó entonces a escuchar a los demócratas señalar que en la Biblia hay tres mil versos relativos a la pobreza o que el presupuesto es un documento moral, o bien, que el número de abortos en Estados Unidos era una tragedia nacional que debía frenarse.

La política forma extrañas parejas y fue así que el Partido Demócrata y estos evangelistas y católicos se unieron para promover a los demócratas. Se fueron a tocar puertas a Ohio, Colorado, Pensilvania y Kansas en 2006 y 2008. Pusieron en juego su credibilidad como defensores de las leyes antiaborto, pues se dieron cuenta de que sería casi imposible que se fuera a proscribir el aborto, por lo que, por raro que fuera, Obama resultaba una mejor opción que Bush. Y cuando Obama ganó la presidencia supo que, como dicta la tradición, estaba en deuda con esos cristianos, por lo que el hecho de dar más entrada a la religión en la Casa Blanca le pareció un precio muy bajo que pagar.

Las estrategias electorales de los grupos religiosos estadounidenses han erosionado la separación Iglesia y Estado en los gobiernos demócratas y republicanos. Pero estos grupos han irrumpido en aquella forma tradicionalmente liberal y secular de “religión”. Antes de que en la Casa Blanca existiera una oficina para asuntos religiosos, la manera en

que los valores entraban en el debate político era a través de la bioética, y si bien Bush no fue el primer presidente en nombrar una comisión de bioética, sí fue el primero en incluir en ella a bioeticistas religiosos que la utilizaron para promover sus ideas.

Las comisiones de bioética han existido en Estados Unidos desde 1974. Richard Nixon autorizó la primera, que fue encargada de crear normas para el trato de individuos humanos. Por su parte, la comisión que creó el presidente William Clinton se ocupó de los lineamientos sobre obtención y uso de información genética y, cuando la oveja Dolly fue clonada, la comisión se abocó al asunto de la clonación y el incipiente tema de la investigación de células madre embrionarias, un asunto que suscitó muchos debates en Estados Unidos debido a la fuerte oposición de los religiosos conservadores hacia el aborto. La comisión recomendó que se permitiera el uso de tejido fetal de cadáveres y los embriones resultantes de inseminación artificial.

La recomendación de la comisión de Clinton sobre las células madre fue enérgicamente rechazada por los grupos religiosos conservadores, incluidos el Vaticano, el Opus Dei y los cristianos fundamentalistas estadounidenses, quienes presionaron para que se desarrollaran centros de bioética y un plan estratégico en Estados Unidos a fin de utilizar ese campo como un arma más para conseguir políticas públicas que fueran acordes a sus creencias. La comisión de bioética de Bush significó una victoria importante para los grupos religiosos conservadores, ya que habían actuado en conjunto para penetrar en el campo de la bioética e inyectarle una perspectiva religiosa a lo que en esencia siempre había sido una disciplina secular.

La investigación revela que las organizaciones conservadoras que en la actualidad influyen en la opinión pública y en las políticas públicas desde hace diez o veinte años empezaron estratégicamente a ganar terreno en una variedad de temas bioéticos, que abarcan desde las investigaciones sobre células madre embrionarias hasta el suicidio asistido, de tal suerte que ahora se encuentran perfectamente posicionadas para determinar los debates, definir el vocabulario y, en última instancia, formular las políticas públicas en materia de bioética.²

² La información que presento en este trabajo sobre *think-tanks* conservadores fue recabada por el Proyecto Bioético de las Mujeres (Women's Bioethics Project) y su

En sus comentarios sobre la Comisión de Bioética del Presidente, R. Alta Charo expone una de las mejores sinopsis de la visión conservadora sobre la bioética:

“Dada su adhesión generalizada a una postura neoconservadora que ve con sospecha los avances tecnológicos, que rechaza el relativismo moral y el pluralismo moral, que está determinada a promulgar absolutos morales y admite que haya una infiltración cada vez mayor de valores religiosos en las políticas públicas y los análisis bioéticos, este consejo y sus dirigentes parecen refrendar automáticamente la idea de que la ciencia es una amenaza, tanto para la sociedad como para el gobierno”.

En *The New Atlantis*, revista conservadora sobre tecnología y sociedad, Yuval Levin, miembro del conservador Centro sobre Ética y Políticas Públicas y ex directivo del Consejo de Bioética del Presidente, señaló en su artículo “The Paradox of Conservative Bioethics” (“La paradoja de la bioética conservador”) cómo la bioética se ha convertido en una prioridad clave para los conservadores. En este artículo, publicado en 2003, Levin expresa su punto de vista con mucha claridad:

“Una de las peculiaridades más notables de nuestra política de los últimos años es que algo llamado ‘bioética’ se ha convertido en una prioridad clave para los conservadores [...] Desde hace mucho tiempo, algunos estadounidenses conservadores han compartido las preocupaciones que dan vida a la bioética. Al movimiento provida siempre le ha inquietado mucho el trato que los científicos y médicos dan a los no-natos y desde hace tiempo muchos conservadores se han interesado por diversos problemas en torno a la ética médica, uso ilícito de fármacos, el suicidio asistido y otros asuntos sociales y culturales que están muy relacionados con la ciencia moderna. Pero no fue sino hasta fecha reciente cuando la bioética surgió como una categoría general y destacada de preocupación para la derecha estadounidense [...] Esta ten-

presidenta, Kathryn Hirsh. Estoy en deuda con ellas por haberme facilitado su crucial investigación y análisis.

dencia, junto con varios avances sensacionales recientes en biotecnología, han hecho que ésta llegue a ocupar los primeros lugares en la agenda de la derecha estadounidense.”

El primer discurso a la nación del presidente Bush, transmitido en horario estelar, trató de su nueva política para financiar la investigación sobre células madre embrionarias. La clonación humana ocupó un lugar destacado en la agenda del Congreso durante gran parte de los últimos dos años y una cantidad importante de la energía intelectual del movimiento conservador se ha dedicado a la causa de una nueva bioética.

Si bien estas dos referencias no hacen mención de la religión, basta con echar una mirada a los principales institutos de bioética conservadora para advertir la conexión. Los principales centros de bioética conservadora son: el Centro Nacional Católico de Bioética (NCBC, por sus siglas en inglés), el cual está relacionado directamente con la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos; el Centro de Bioética y Cultura (CBC), el Fondo para la Defensa de la Bioética (BDF, antes conocido como el Catholic Worldview Institute), y el Centro de Bioética y Dignidad Humana (CBHD), el cual declara: “Al reconocer que los valores bíblicos han ejercido una profunda influencia en la cultura occidental, como parte de su labor el Centro explora la forma en que dichos valores pueden contribuir. A mediados de 1993, más de una docena de reconocidos bioeticistas cristianos se reunieron para examinar la notable falta de una participación explícita de los cristianos en el terreno fundamental de la bioética.”

Asimismo, los centros de bioética cristiana han estado trabajando activamente para lograr que se elimine el evolucionismo del programa de la educación pública y se imparta en su lugar la teoría del “diseño inteligente”. El más laborioso ha sido el Discovery Institute, en Seattle, Washington, fundado en 1996 y que en 2005 obtuvo ingresos por tres millones de dólares, el cual promueve “el análisis respetuoso y la acción efectiva sobre asuntos locales, regionales, nacionales e internacionales”. El Discovery Institute patrocina giras de presentación de libros de bioeticistas conservadores y escribe artículos de opinión en periódicos. Así, por ejemplo, la Fundación Heritage organizó una conferencia en torno al libro *A Consumer's Guide to a Brave New World* (“Guía del consumidor

para un mundo feliz”), con la participación de Wesley Smith, autor de la obra y bioeticista del Discovery Institute. Por su parte, la Sociedad Federalista ha participado en varias actividades auspiciadas por Naciones Unidas y se afanó para poder influir en el texto de Declaración sobre Normas Universales en Bioética de la UNESCO.

Los miembros del Consejo de Bioética del presidente Bush fueron reclutados de las cuerpos directivos o de investigadores de los centros arriba mencionados. Un factor fundamental para la meta de cristianizar la bioética ha sido el enfoque que ha adoptado el Consejo y su clara inclinación hacia la derecha. Así, el Consejo dedicó toda su energía para lograr que se sustituyeran los valores filosóficos medulares de la bioética (justicia y autonomía), por el concepto vago de dignidad humana, término que la bioeticista Leslie Meltzer califica como “político y religioso”. El Vaticano, en cambio, ha dicho preferir la expresión “dignidad humana” sobre el de “derechos humanos” que se emplea en muchas reuniones de la Naciones Unidas, en especial en aquellas en las que se discute el concepto de los derechos de la mujer como parte de los derechos humanos. Los bioeticistas estadounidenses han criticado el modelo de dignidad humana, al hacer notar que es una “noción subjetiva y fangosa” que debilita la idea de que, dado que todos los seres humanos compartimos la misma capacidad para sufrir, prosperar, razonar y elegir, nadie tiene derecho a vulnerar la vida, el cuerpo o la libertad de otro. Los informes de la Comisión exponen los dilemas bioéticos modernos en términos apocalípticos —critican el interés de ampliar los trasplantes de órganos como un intento de alcanzar la inmortalidad humana, de jugar a ser Dios. De la misma manera, condenan el suicidio asistido y la eutanasia como una usurpación de la “muerte natural” y se oponen a las investigaciones de células madre embrionarias por considerar que interfieren con los procesos de la vida, o bien, las equiparan a la clonación humana.

Lo cierto es que, en cada oportunidad, el Consejo de Bioética de Bush apelaba a ideas bíblicas y religiosas, más que a evidencias basadas en principios científicos o bioéticos tradicionales.

Cabe señalar que el fenómeno de la bioética religiosa conservadora no se limita a Estados Unidos. El Vaticano y varias conferencias episcopales han creado sus propios comités de bioética, que se mantienen

muy activos en la Unión Europea y en muchos países. Asimismo, el Opus Dei, por medio de la Universidad de Navarra, ha sido un motor importante para la formación de bioeticistas en diversas especialidades de la medicina, el derecho y la filosofía, provenientes en especial de América Latina y que en la actualidad ocupan puestos clave en sus recientes comisiones bioéticas.

Sin lugar a dudas, la bioética habrá de hacer una contribución fundamental a la exploración y entendimiento de los dilemas que plantea la biotecnología, desde aquéllos relacionados con la reproducción, hasta los relativos a la terminación de la vida y las nanociencias. Asimismo, están en debate cuestiones fundamentales tocantes a la justicia, la autonomía, la confidencialidad, el consentimiento informado y el pluralismo, los cuales deben resolverse par beneficio del bien común. La bioética religiosa conservadora no contribuye a dilucidar estos problemas. Durante el gobierno de Bush, la bioética pasó a ser otra arma para impugnar la separación de Iglesia y Estado. En este aspecto, el presidente Obama ha revertido la corriente conservadora, al haber nombrado una comisión de bioética nueva que es sin duda política, pero definitivamente secular. Un funcionario del gobierno de Obama hizo notar que, mientras que el consejo de Bush funcionó como “un grupo con inclinaciones filosóficas”, el de Obama pretende obtener recomendaciones prácticas. El decreto ejecutivo por el que se creó el consejo de Obama lo expresa con claridad:

“La Comisión Presidencial para el Estudio de Asuntos Bioéticos asesora al Presidente en cuanto a aquellos problemas bioéticos que puedan surgir a raíz de los avances en la biomedicina y en áreas relacionadas de la ciencia y la tecnología. La Comisión tiene el objetivo de identificar y promover políticas y prácticas que garanticen que la investigación científica, la procuración de servicios médicos y la innovación tecnológica se lleven a cabo de una manera éticamente responsable.

“En la medida en que nuestra nación invierte recursos en ciencia e innovación y busca lograr avances en la investigación biomédica y los servicios médicos, es indispensable que lo haga de una manera responsable.” Presidente Barack Obama

Esa responsabilidad radica, en parte, en conservar la separación entre la Iglesia y el Estado y, si bien el presidente Obama no se ha comprometido cabalmente con esa meta al haber creado la Oficina de Asuntos Religiosos de la Casa Blanca, sí ha devuelto a la bioética a sus cimientos seculares.

ANEXO

PRINCIPALES CENTROS DE BIOÉTICA CONSERVADORA

National Catholic Bioethics Center (Centro Nacional Católico de Bioética)

El Centro Nacional Católico de Bioética (NCBC, por su nombre en inglés) lleva la voz cantante en materia de bioética conservadora a nivel estatal y nacional. Creado en 1972 y con sede en Filadelfia, Pensilvania, el NCBC es financiado con fondos de la Iglesia Católica Romana, contribuciones individuales y fundaciones privadas. Tiene numerosos miembros y afiliados, con más de 80 diócesis en Estados Unidos y muchas en el extranjero, y trabaja en forma estrecha con la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos. El portal del NCBC manifiesta que el Centro:

Realiza actividades de educación, investigación, asesoría y difusión para promover y salvaguardar la dignidad de las personas humanas en las áreas de los servicios médicos y ciencias de la vida [...] su mensaje se deriva de la enseñanza oficial de la Iglesia Católica, basada en la excepcional tradición moral católica que reconoce la unión de la fe y la razón y que construye sobre los cimientos sólidos de las leyes naturales.

El NCBC está enfocado en la investigación sobre células madre, los asuntos relativos a la etapa final de la vida, la genética, las tecnologías reproductivas, la clonación, el trasplante de órganos, el suicidio asistido y la eutanasia.

Center for Bioethics and Cultura
(Centro de Bioética y Cultura)

Fundado en 2000 y con sede en Tiburon, California, la misión del CBC es muy clara:

La razón de ser del CBC es reclutar, informar, desafiar y movilizar a un amplio grupo de líderes y formadores culturales, con el afán de preservar la dignidad humana, en especial entre los más vulnerables, y de favorecer el desarrollo de una conciencia que afirme la humanidad, la cual debe defenderse en una sociedad y cultura cada vez más biotécnicas.

Si bien, la misión del CBC ha evolucionado desde 2005, al excluir toda referencia específica a la religión y a los valores religiosos, su postura política provida aún es preponderante, con la diferencia de que ahora astutamente la califican como “pro-humana”. Un ejemplo de ello es su trabajo “Biotech Century Series: Taking Life, Making Life, and Faking Life” (Serie del Siglo Biotecnológico. Tomar la vida, hacer la vida y falsificar la vida), en el que se afirma: “En el siglo biotecnológico podemos suponer que nos enfrentaremos a asuntos relacionados con la clonación humana, la investigación sobre células madre, las tecnologías reproductivas, la ingeniería genética y el suicidio asistido. La postura provida ya no está centrada en el debate sobre el aborto. ¡En el siglo XXI debemos ser pro-humanos!”

El CBC elaboró “A Manifesto on Biotechnology and Human Dignity” (“Un manifiesto sobre biotecnología y dignidad humana”), que pretende prohibir totalmente la clonación humana (tanto reproductiva como terapéutica), así como las modificaciones a la herencia genética.

Bioethics Defens Fund
(Fondo para la Defensa de la Bioética)

Uno de los actores más recientes en la escena de la bioética es el prolífico Fondo para la Defensa de la Bioética (BDF), anteriormente conocido como el Catholic Worldview Institute. El BDF se creó en 2005 y tiene sus oficinas centrales en Scottsdale, Arizona.

Entre los temas que aborda el BDF se encuentran la clonación, el aborto y la salud de la mujer, la eutanasia y el suicidio asistido. El BDF fue el motor del innovador proyecto “Cures not Clones” (“Curación no Clonación”) cuyo propósito era exponer “la verdad que se esconde tras la artimaña federal del ‘Préstamo de los Contribuyentes para Hacer Clonación’, que pretende utilizar nuestros impuestos para financiar investigaciones destructivas, antiéticas e ineficaces con embriones humanos”.

Center for Bioethics and Human Dignity
(Centro de Bioética y Dignidad Humana)

El CBHD se interesa por los temas sobre servicios médicos administrados, tratamiento para la etapa final de la vida, intervención genética, clonación, investigación sobre células madre, tecnologías reproductivas, eutanasia y suicidio, y bioética y la Iglesia:

Debemos concebir la participación en la bioética en el sentido del Plan Marshall, porque estamos en una guerra —no nueva—, una guerra que la Iglesia mantiene desde que el Señor la convocó, hace 2000 años. Es una lucha contra el engaño, la ignorancia, el odio, el pecado, la degradación, el materialismo y todas esas muchas cosas que el enemigo trama para degradar, destruir y depreciar la dignidad humana. De manera que nuestro compromiso con la bioética es una guerra para ganar la custodia de la creación de Dios y para favorecer el florecimiento humano verdadero y genuino.

Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo
se terminó de imprimir en diciembre de 2013
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.,
Matamoros 112, Col. Raúl Romero
57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
Portada de Pablo Reyna.
Tipografía y formación a cargo de
Socorro Gutiérrez, en Redacta, S.A. de C.V.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS

Este libro pretende ahondar en la intrincada materia que se genera de la relación entre laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo. Se refiere a la situación actual de las libertades en un mundo secularizado, aunque con diversos grados de laicización de la esfera pública, así como múltiples posturas en materias relacionadas con la bioética y la biopolítica.

Es claro que el mundo occidental se está volviendo cada vez más respetuoso de los derechos de las minorías sexuales y reivindica la verdadera igualdad, en la pluralidad y la diversidad. De esa manera, lo que sucedió en otros países occidentales y en México, Benito Juárez y los hombres de su generación iniciaron a mediados del siglo XIX, en conjunción con los ideales de libertad y progreso de su tiempo, está convirtiéndose en una realidad en el siglo XXI. Hay mucho por hacer, ciertamente. Pero a poco más de siglo y medio de estas reformas que gestaron la República laica en nuestro país, gracias a ellas podemos vislumbrar en el horizonte un futuro más democrático y con más libertades para todas y todos los ciudadanos mexicanos. Es claro que los retos no son menores, como tampoco lo son las tentaciones autoritarias y los fundamentalismos religiosos. Pero las propias necesidades de una sociedad más plural y diversa generan las condiciones para la consolidación de un Estado que garantice los derechos de cada quien, en la enorme pluralidad que siempre hemos tenido, pero que hasta muy poco reconocemos.

ISBN: 978-607-462-574-5

