

Memoria del Seminario
Internacional sobre

TOLERANCIA



COMISIÓN NACIONAL DE LOS
DERECHOS HUMANOS
M É X I C O

COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

MEMORIA DEL SEMINARIO
INTERNACIONAL SOBRE
TOLERANCIA



MÉXICO, 2001

Primera edición: agosto, 2001
ISBN: 970-644-221-9

© **Comisión Nacional
de los Derechos Humanos**
Periférico Sur 3469
esquina Luis Cabrera,
Col. San Jerónimo Lídice,
C. P. 10200, México, D. F.

Diseño de portada:
Flavio López Alcocer

Impreso en México

CONTENIDO

Presentación	9
--------------------	---

PALABRAS DE BIENVENIDA

Palabras de bienvenida	19
<i>José Luis Soberanes Fernández</i>	

MESA INTERNACIONAL SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA

Mensaje inaugural.....	23
<i>Gunnar Stalsett</i>	
La Iglesia católica y los Derechos Humanos	25
<i>Juan Ignacio Arrieta</i>	
Libertad religiosa	53
<i>Faisal El Khatib</i>	
Tolerancia, libertad religiosa y sus límites	57
<i>Natan Lerner</i>	
Libertad religiosa	63
<i>David Little</i>	
Tolerancia, laicidad y libertad religiosa	71
<i>Rafael Navarro Valls</i>	

CONFERENCIA MAGISTRAL

La intolerancia religiosa: “Si no compartes mi fe, te parto la madre”	81
<i>Carlos Monsiváis</i>	

MESA SOBRE LIBERTAD
Y TOLERANCIA RELIGIOSA

Breves puntualizaciones acerca de los conceptos de tolerancia y libertad religiosa	101
<i>Roberto Blancarte</i>	
Los testigos de Jehová frente a la intolerancia religiosa	109
<i>Juan Ángel Hernández Torres</i>	
Libertad y tolerancia religiosa	119
<i>Raúl González Schmal</i>	
Libertad y tolerancia religiosa en México. El caso de la comunidad judía	139
<i>Liz Hamui Halabe</i>	
Libertad y tolerancia religiosa	151
<i>Abner López Pérez</i>	
Libertad y tolerancia religiosa en México	155
<i>Carlos Martínez García</i>	
Libertad y tolerancia religiosa	169
<i>Benjamín Rivera Leos</i>	
Reflexiones en torno a la intolerancia religiosa	179
<i>Jenaro Villamil Rodríguez</i>	

MESA SOBRE TOLERANCIA Y MINORÍAS SEXUALES

Tolerancia y ejercicio sexual de los varones: tensión entre minorías y hegemonías	187
<i>Juan Guillermo Figueroa</i>	
Tolerancia y diversidad sexual	201
<i>Ricardo Hernández Forcada</i>	

La batalla cultural contra la impunidad: la necesidad de trascender la noción de la tolerancia hacia las minorías sexuales	211
<i>Claudia Hinojosa Corona</i>	
Diversidad sexual y Derechos Humanos	221
<i>Marta Lamas</i>	
Tolerancia y diversidad sexual	231
<i>Luis Perelman Javnozón</i>	

CONFERENCIA MAGISTRAL

Los límites de la tolerancia	243
<i>Juliana González Valenzuela</i>	

MESA SOBRE RACISMO

Recurrencias y cambios históricos: racismo y antisemitismo	257
<i>Judit Bokser Misses</i>	
Tolerancia, racismo y pueblos indios de México	277
<i>Alicia Castellanos Guerrero</i>	
Racismo	291
<i>Melba Pría Olavarrieta</i>	
Derechos contra el racismo	299
<i>Gilberto Rincón Gallardo</i>	
Racismo y tolerancia	305
<i>Rodolfo Stavenhagen</i>	

PRESENTACIÓN

Para el cumplimiento de los objetivos esenciales de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, consistentes en la protección, observancia, promoción, estudio y divulgación de los Derechos Humanos previstos tanto en el orden jurídico mexicano como en los instrumentos internacionales que nuestro país ha ratificado, resulta de vital importancia la realización de encuentros en los que se fomente el conocimiento y respeto a los mismos.

Sin duda, toda persona tiene derecho a las libertades de pensamiento, conciencia y religión. Este derecho incluye, por supuesto, la libertad de tener una religión o las convicciones libremente elegidas, cualquiera que éstas sean, así como la libertad de manifestar su credo de manera individual o colectiva, tanto en el ámbito público como en el privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza.

Ya en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en diversos instrumentos internacionales, convencionales y declarativos, se proclamaron los principios de no discriminación y de igualdad ante la ley, así como el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones.

Asimismo, dentro de las consideraciones iniciales de la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981, se encuentra el señalamiento de uno de los principios fundamentales de la cultura de los Derechos Humanos: el del respeto a la dignidad e igualdad consustanciales a todos los seres humanos. Este

principio lleva implícita la obligación de los Estados para promover y estimular el respeto universal y efectivo de los derechos esenciales y las libertades fundamentales de las personas, sin distinción de raza, sexo, idioma ni religión.

En virtud de ello, y sumándose a la convocatoria de la Asamblea General de las Naciones Unidas para la celebración de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas Conexas de Intolerancia—septiembre de 2001, Durban, Sudáfrica—, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos se dio a la tarea de organizar el Seminario Internacional sobre Tolerancia, encuentro en el que, desde diversos puntos de vista, aun encontrados, se trató el tema de la tolerancia y la existencia de la discriminación en los campos de la religión, las minorías sexuales y el origen étnico.

La necesidad de crear condiciones que favorezcan el respeto a la dignidad, la libertad, la vida, la igualdad y la justicia, y de que aquellas se amplíen en el momento histórico que vivimos, nos obliga a reflexionar sobre la realización y el logro de los objetivos de dignidad, justicia e igualdad, que no son sino el fortalecimiento de la cultura de los Derechos Humanos. La comprensión, la tolerancia, la no discriminación y el respeto a las cuestiones relacionadas con la libertad religiosa y de convicciones o con las minorías sexuales y los grupos étnicos, necesariamente consolidarán la cultura del respeto a los Derechos Humanos.

La Memoria que ahora se presenta incluye los textos completos de las ponencias con que participaron diversas personalidades y especialistas de reconocido prestigio nacional e internacional tanto en las mesas de trabajo como en las conferencias magistrales que se dictaron durante el Seminario Internacional sobre Tolerancia, celebrado en la ciudad de México del 17 al 19 de abril de 2001.

Así, durante el desarrollo de la Mesa Internacional sobre Libertad Religiosa, el obispo de Oslo, Noruega, Gunnar Stalsett señaló que la religión es una fuente de tolerancia, pero también de intolerancia, y que habría que poner atención en el sesgo de ésta basada en identidades religiosas, sociales, culturales, de género y sexuales. Juan Ignacio Arrieta, académico de Derecho Canónico abundó sobre la convicción de la Iglesia católica en el sentido de que el derecho a la libertad religiosa y de conciencia es un punto neurálgico

de los derechos del hombre y la llave para una efectiva paz entre la gente. Por su parte, Faisal El Khatib, consejero de Derechos Humanos del Reino de Marruecos, mencionó que la esencia natural del Islam es la antinomia de la intolerancia religiosa por las demás religiones monoteístas, judaísmo y cristianismo, y jamás ha iniciado persecuciones religiosas o violentado la conciencia de judíos o cristianos para obligarlos a convertirse al Islam.

Natan Lerner, profesor de la Universidad de Tel Aviv, afirmó que el antisemitismo es la prueba más categórica de la integridad de la noción de discriminación, ya que es imposible separar el racismo de la intolerancia por razones religiosas, circunstancia que merece ser acentuada debido al genocidio antisemita. David Little, académico de la Universidad de Harvard, habló sobre las categorías de los Derechos Humanos que, desde su punto de vista, deben resaltarse en relación con la religión: libertad de religión, no discriminación y protección de minorías, las cuales resultan clave para elaborar y encontrar soluciones constitucionales, religiosas y políticas a los conflictos etnorreligiosos. Finalmente, el catedrático español Rafael Navarro Valls afirmó que la historia anota dos reacciones que no han sido infrecuentes: para el Estado, la tentación ha sido desembarazarse de lo religioso, y para el poder religioso sofocar la necesaria e imprescindible autonomía del poder político; pero, a la larga, ambas posturas han costado caras tanto al Estado como a la Iglesia, por lo que el equilibrio se centra hoy en la libertad religiosa.

En la conferencia magistral “La intolerancia religiosa: ‘Si no compartes mi fe, te parto la madre’”, Carlos Monsiváis se preguntó sobre las causas de la intolerancia religiosa que se han padecido en México y dijo que en las respuestas a tal pregunta intervienen el monopolio religioso de siglos, las formaciones de tradicionalismos y la confusión entre fe y fanatismo. Agregó que hay preguntas sobre la ausencia de reacciones críticas ante la intolerancia en los sectores liberales, democráticos de izquierda, y que no existe la costumbre de respetar y entender la diferencia en la sociedad cerrada de una nación aislacionista, donde se pasa con rapidez del humor a la desconfianza agresiva, del menosprecio a la violencia y, pese a ello, en el país se ha avanzado en materia de tolerancia religiosa,

lo cual ocurre porque en una sociedad moderna la libertad de cultos es un hecho necesario.

Al desarrollarse los trabajos de la Mesa sobre Libertad y Tolerancia Religiosa, Roberto Blancarte, profesor de El Colegio de México, sostuvo que para poder discutir sobre casos concretos, más allá del principio de la libertad religiosa, su aplicación y su repercusión en los esquemas jurídicos y sociales que dan cabida a la tolerancia, habría que comenzar por admitir que las libertades religiosas nunca han sido absolutas. Juan Ángel Hernández Torres, miembro de los Testigos de Jehová en México, habló sobre el fanatismo religioso del pasado reciente y añadió que la tolerancia no es permisividad: se pueden tener diferencias y hacer juicios morales sobre la conducta, pero nunca un juicio sobre una persona, se puede sugerir la modificación del comportamiento, pero no la supresión de las personas. Por otro lado, el profesor de la Universidad Iberoamericana Raúl González Schmal apuntó que el siglo XX ha sido el más violento de la historia, el de los genocidas que hacen de la intolerancia la mayor expresión de la patología criminal, pero también el de las libertades y las sociedades abiertas; dijo que el sentimiento de la absolutez de la libertad es parte fundamental del espíritu del siglo XX y la libertad religiosa no sólo es una libertad básica, sino la piedra angular de todas las demás libertades y derechos del hombre.

Liz Hamui Halabe habló de la experiencia judía en México y mencionó que el respeto al otro, más que la tolerancia, es el elemento que sustenta un modelo de convivencia en el cual nos reconocemos en nuestras semejanzas y diferencias, para que podamos colaborar en la recreación del contrato social bajo nuevas perspectivas desde las cuales se valore la diversidad, pero se combatan la desigualdad, la discriminación y la descalificación del otro. Abner López Pérez, de la Sociedad Bíblica de México, sostuvo que la intolerancia es un germen que se manifiesta cuando se tiene el poder, porque generalmente son los poderosos los intolerantes y las minorías son las que se quejan de intolerancia, y que el Estado debe no sólo reconocer y respetar la legítima libertad religiosa, sino también protegerla. Por su parte, Carlos Martínez García llamó la atención sobre la circunstancia de que las minorías religiosas son las que menos apoyos despiertan en personajes y organizaciones defensoras de los

derechos de las minorías, y apuntó que ganar la tolerancia para creyentes y no creyentes no necesariamente va de la mano con lo que se ha dado en llamar libertad religiosa para las corporaciones eclesiásticas.

Benjamín Rivera Leos, del Centro Familiar Cristiano, planteó que no se puede hablar de libertad y tolerancia religiosa sin mencionar la dignidad humana, la democracia, los Derechos Humanos y la cultura del respeto, y mencionó que muchas cosas deben hacerse en México para lograr un verdadero clima de libertad y tolerancia religiosa, con el fin de desarraigar definitivamente todo indicio de intolerancia que coarte tal libertad. Al referirse al tema de la Mesa, Jenaro Villamil Rodríguez comentó los tres ejes donde la organización no gubernamental Acción Ciudadana por la Tolerancia ha identificado los principales problemas en relación con la tolerancia religiosa: la elaboración de las políticas públicas, el comunitario y el cultural, en especial el papel de los medios de comunicación.

En la Mesa sobre Tolerancia y Minorías Sexuales, Juan Guillermo Figueroa, profesor de El Colegio de México, desarrolló su participación desde los planteamientos del significado que se da a las minorías sexuales, sobre algunos elementos del ejercicio sexual de los varones; planteó algunas reflexiones sobre tolerancia y minorías sexuales en la práctica de los varones y propuso algunos recursos para reaprender la tolerancia en el ejercicio de la sexualidad. Ricardo Hernández Forcada habló de la intolerancia de que son objeto las diversas identidades de género, sobre todo las estigmatizadas a partir del perjuicio de la normalidad de una supuesta mayoría, la cual, dijo, atraviesa todos los momentos históricos y las latitudes, los regímenes y sistemas de gobierno y casi todas las consideraciones religiosas.

Por su parte, la maestra Claudia Hinojosa Corona señaló que el concepto de “minorías” parece derivar de una comprensión política de la sociedad como un todo armonioso, del cual “pequeños” grupos divergen, y que “minorías sexuales” es un término con el cual se suele aludir a las sexualidades no heterosexuales, pero uno de los problemas que plantea este vocabulario político es que tiende a perpetuar la idea de la sociedad como intrínseca y normalmente heterosexual y refuerza la percepción de que “las minorías sexuales” sólo puedan hablar a partir de “sus propias especificidades” y en

relación con ellas. Marta Lamas dijo que si algo se puede afirmar desde una postura rigurosamente científica y cosmopolita es la inexistencia de una sexualidad “natural”, pues lo “natural” es, justamente, que existe una diversidad de sexualidades. Al finalizar la ronda de participaciones en esta Mesa, Luis Perelman Javnozón se refirió a la apertura y reconocimiento paulatino de la diversidad sexual en distintos ámbitos de la vida social y destacó el reconocimiento de las grandes firmas mundiales para la aceptación y apoyo de sus empleados gays, lésbicos, bisexuales y transexuales.

En su conferencia magistral “Los límites de la tolerancia”, la doctora Juliana González Valenzuela conceptuó la tolerancia no como un mero soportar, sino como un verdadero aceptar al otro, trascender el rechazo en el respeto, y precisó que la auténtica tolerancia no implica indiferencia y conlleva, además, la defensa tanto de las propias ideas y valores como el derecho del otro a disentir, que es lo que hace de la tolerancia una genuina virtud, un verdadero valor positivo digno en todos sentidos de ser adquirido, valor del cual “depende no sólo el bienestar psíquico de las personas, sino también el desarrollo social”; por otra parte, apuntó que la cuestión de los límites de la tolerancia nos ha conducido a la necesidad de la otra distinción entre tolerancia negativa y tolerancia positiva.

Al abrir la Mesa sobre Racismo, Judit Bokser Misses, académica de la UNAM, se refirió a los nuevos racismos y otras formas de intolerancia que refuerzan las interacciones derivadas de la “*aperturis*”, en razón de espacios en el marco de las transformaciones contemporáneas, destacando que, junto a la permanencia del papel que juega el racismo en la estructuración de la marginación social y política de grupos humanos minoritarios, emergen nuevos contextos de construcción de identidades colectivas que abren novedosas perspectivas no sólo de conceptualización sino también de combate al racismo. Por su parte, Alicia Castellanos Guerrero, profesora de la UAM, mencionó que si el racismo no es superado, no se podrá sino aspirar a la tolerancia; que en su aceptación más democrática, la tolerancia encuentra su opuesto en el racismo, una de las formas de rechazo extremo del otro; sin embargo, la tolerancia discriminada puede convalidar el racismo y sus variadas expresiones en torno a ideolo-

gías universalistas o diferencialistas que inferiorizan y excluyen, negando los derechos fundamentales y colectivos de los otros.

Melba Pría Olavarrieta abordó el racismo a partir de la discriminación que sufren los pueblos indígenas, preguntándose: ¿por qué recurrir al concepto de tolerancia, si aparentemente reproduce la desigualdad?, ¿cuáles son las expresiones de la intolerancia que afectan a los indígenas?, ¿cuáles son los factores políticos, históricos, sociales y culturales que contribuyen al racismo?, ¿cómo hablar de racismo en una sociedad que parece no tener conciencia de serlo? y ¿cómo y quiénes ejercen el racismo en México? Al desarrollar su participación, Gilberto Rincón Gallardo, Presidente de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, dijo que el principio de la tolerancia debe ser el fundamento ético de redacciones legales más precisas que prescriban derechos y garantías específicas que tutelen la libertad de los ciudadanos, su derecho a la diversidad y su protección ante cualquier forma de discriminación o de segregación. Al finalizar la Mesa sobre Racismo, el doctor Rodolfo Stavenhagen propuso, como forma para combatir el racismo y la intolerancia, el reconocimiento como naciones y sociedades plurales y no sólo expresar el desacuerdo con los demás pero tolerándolos, sino decir sí somos diferentes y qué bueno que lo somos, porque eso es parte de nuestra naturaleza, de nuestra riqueza, pues la diversidad cultural es buena para las sociedades.

Así pues, este volumen pone a la consideración del lector el conjunto de las ponencias dictadas durante el Seminario Internacional sobre Tolerancia, siendo el objetivo de la presente publicación que su contenido sea motivo de discusión y reflexión, pues sólo a través de ellas se avanzará en el conocimiento de estos temas específicos.

Con la edición de esta Memoria se pone en evidencia el interés de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos por continuar abriendo espacios en favor del conocimiento, la difusión y la discusión informada de aspectos importantes para el estudio de los Derechos Humanos, como los tratados en el Seminario Internacional sobre Tolerancia.

PALABRAS DE BIENVENIDA

Como parte de sus actividades para fomentar el estudio, la enseñanza y la promoción de los Derechos Humanos, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos que me honro en presidir ha organizado este Seminario Internacional sobre Tolerancia, en el que se contará con la participación de destacados investigadores y estudiosos del tema.

Además, este proyecto se encuadra dentro de los preparativos que la Comisión Nacional está realizando con miras a la Cumbre Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas Conexas de Intolerancia a la que ha convocado la Asamblea General de las Naciones Unidas para celebrarse del 31 de agosto al 7 de septiembre del año en curso en la ciudad de Durban, Sudáfrica.

Entre los objetivos que dieron origen a este evento se encuentran el fortalecimiento del concepto universalmente aceptado de dignidad humana y el respeto a la diversidad; el fomento de la conciencia de la existencia del otro y de su derecho a ser diferente; el respeto a las ideas de las personas aun cuando sean contrarias a las que personalmente se sustenten, y la difusión de valores orientados a la búsqueda de la tolerancia.

Para su realización, esta Comisión Nacional formuló una invitación abierta a la asistencia no sólo de especialistas y académicos en su materia, sino que, antecedida del cumplimiento de una de sus funciones primordiales, la del estudio de los Derechos Humanos, la ha extendido a la participación de servidores públicos, docentes, estudiantes y público en general. La discusión reflexiva de los temas

propuestos ha involucrado no sólo el concurso del conocimiento y la experiencia de las personalidades reconocidas en el ámbito nacional e internacional que concurren a este foro, sino también el invaluable apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Unión de Universidades de América Latina y la Tribuna Israelita.

Por ello, me permito expresar mi profundo reconocimiento a las personalidades que nos acompañan esta mañana, al público asistente y a las entidades que nos han apoyado con tanto entusiasmo. Estamos seguros de que gracias a la colaboración y compromiso de todos ustedes lograremos alcanzar los objetivos planteados. No me resta más que reiterarles nuestro deseo de volver a contar con su presencia en otros encuentros de este tipo. La promoción y defensa de los Derechos Humanos es una tarea que debe realizarse permanentemente y en la Comisión Nacional de los Derechos Humanos no descansaremos en nuestro afán por lograr que en México se les brinde un respeto absoluto. Muchas gracias.

José Luis Soberanes Fernández
Presidente de la Comisión Nacional
de los Derechos Humanos

**MESA INTERNACIONAL
SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA**

MENSAJE INAUGURAL

Gunnar Stalsett

Obispo de Oslo, Iglesia de Noruega, y Presidente
del Consenso de Oslo (ONG internacional)

El primer ejercicio de tolerancia será que yo hablaré en inglés y ustedes harán su mejor esfuerzo para comprenderme, aunque, según entiendo, habrá traducción. He sido ya presentado a ustedes: soy el obispo de Oslo de la Iglesia de Noruega. Es una Iglesia protestante, una Iglesia luterana a la que pertenece 85% de la población. Noruega es un pequeño país que tiene 4.5 millones de habitantes; la ciudad de México es cuatro o cinco veces más grande por lo menos. He estado involucrado en cuestiones relativas a los Derechos Humanos por muchos años, especialmente en asuntos de libertad de religión; por 12 años he sido uno de los cinco miembros del Comité que decide a quién se le otorgará el Premio Nobel de la Paz.

En este contexto, ha sido importante ver cómo la religión juega un papel en el trabajo para la paz, tanto negativa como positivamente. La religión es una fuente de tolerancia, pero también es una fuente de intolerancia. En este tiempo de globalización es importante considerar las fuerzas que trabajan en favor de la tolerancia y las que promueven las intolerancias en el campo de las identidades étnicas. El sesgo de la intolerancia basada en las identidades étnicas es muy fuerte en muchos lugares del mundo; se trata de la intolerancia basada en identidades religiosas, sociales, culturales, de género y sexuales.

Es imposible hoy discutir sobre tolerancia si no es en el contexto de la globalización. Ahora bien, la palabra globalización es una palabra que no es tan fácil, es decir, es una palabra que no se presta a una interpretación unilateral, pero pienso que es importante para

nosotros notar que vivimos en un tiempo en que el efecto de la globalización es visto en la forma en que nos entendemos a nosotros mismos. En las comunidades locales, relacionadas con las realidades globales, nos entendemos a nosotros mismos de muchas maneras, como ciudadanos universales, parte del mundo total, y al mismo tiempo nos preocupamos cada vez más acerca de nuestras identidades locales; así que hay una fuerza que actúa de dos maneras: hacia la globalización y hacia las identidades locales.

En el área de la teología, la cual es mi campo, la escuela de teólogos contextuales subraya lo significativo de la situación social, política, cultural y geográfica: cuál es nuestra localización cultural, política, geográfica y social. Hay un estudioso, Francis Fukuyama, quien afirmó que la globalización significa el fin de la historia y de la geografía. Fin de la historia, dice, en el sentido de que el mundo ha alcanzado su meta en la economía liberal; se trata de una afirmación muy optimista y que de muchas maneras necesita ser analizada, pero Fukuyama también afirma que éste es el fin de la geografía y para nosotros, quienes estamos sentados en esta mesa, que venimos de diferentes países —yo inicié el día de ayer en el clima frío de Oslo, Noruega, y he llegado a esta hermosa y gran ciudad de México—, de muchas formas es el fin de la geografía. Somos capaces de comunicarnos desde todas partes del mundo.

La importancia de esta mesa dependerá de si somos capaces de escucharnos unos a otros y hablarnos unos y otros, contribuyendo a un entendimiento común acerca de qué se trata la tolerancia y qué requiere la tolerancia de nosotros hoy.

Estoy complacido y honrado de haber sido invitado a venir aquí, de ser parte de esta conferencia y lo veo como el principio de una relación cercana con el Consenso de Oslo, que es una coalición global que trabaja en el campo de la libertad religiosa y la tolerancia. De modo que muchas gracias.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Juan Ignacio Arrieta

Profesor Ordinario de Derecho Canónico de la Pontificia
Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia

La presente intervención tiene por objeto presentar la posición de la Iglesia católica ante los Derechos Humanos, que es claro reflejo de la posición de la Iglesia en el tema general de la tolerancia. Lo haré desde la perspectiva del derecho propio de la Iglesia católica, la cual considera a la persona humana revestida de una dignidad peculiar que la hace titular de una posición jurídica básica los Derechos Humanos fundamentales, que aunque tiene primaria vigencia en la sociedad política y en el orden civil se reproduce también, en mayor o menor medida, en cualquier otro orden social llamado a regular las relaciones intersubjetivas. Un ejemplo de ello lo encontraremos en el propio ordenamiento de la Iglesia católica.

El tema podría ser afrontado en maneras diferentes, y por tanto en este momento habrá que optar por seguir un esquema, abandonando otras posibles vías de exposición. Me he orientado por presentar, en un primer momento, una síntesis de la doctrina de la Iglesia católica en esta materia sobre la base de los documentos del último Concilio Vaticano II y de las intervenciones pontificias ante las Naciones Unidas. Posteriormente me ocuparé del reflejo de esa doctrina sobre los derechos fundamentales en las leyes propias de la Iglesia, y más adelante consideraremos la actitud que mantiene la Santa Sede en el orden internacional, tanto respecto de los pactos y convenciones internacionales que protegen los Derechos Humanos, como en relación con los concordatos y acuerdos bilaterales que la Santa Sede establece con las naciones.

1. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA CATÓLICA

Iniciaré recordando un hecho, a mi entender elocuente de la actitud general de la Iglesia católica ante los Derechos Humanos y concretamente ante la Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada en 1948 por la Organización de las Naciones Unidas, que tiene relación con el memorable discurso que el Papa Pablo VI dirigió a la Asamblea General de las Naciones Unidas en octubre de 1965, como sucesor de san Pedro y cabeza de la Iglesia católica. El Papa resaltó entonces que su mensaje deseaba ser “una ratificación moral y solemne” de las Naciones Unidas, particularmente en cuanto institución que proclama los derechos y deberes fundamentales del hombre, su dignidad y libertad, haciéndose con ello intérprete de cuanto la sabiduría humana tiene de más elevado y casi de carácter sagrado.

El aspecto significativo que deseaba recordar ahora es que esa alocución, pronunciada en el Palacio de las Naciones Unidas mientras estaba reunido en Roma el tercer y último periodo del Concilio Vaticano II, fue incluida, por voluntad del Concilio, entre los volúmenes de las propias Actas Conciliares, y no figura en el volumen correspondiente a los discursos pontificios de ese año.¹ Esa decisión del Concilio hacía eco al gesto del Pontífice Pablo VI, particularmente sensible al valor de los signos que, de regreso a Roma, directamente y sin escala intermedia, quiso dirigirse al Aula Conciliar donde estaban reunidos los obispos, como para sellar simbólicamente una especie de continuidad entre las dos asambleas, la de la ONU y la conciliar, así como una sustancial sintonía entre ambas en los ideales de paz, de diálogo y de respeto a la persona.

Ello sucedía a mediados de octubre de 1965, pocas semanas antes de que tales inquietudes quedaran plasmadas en la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, como fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, un documento que, en alguno de sus párrafos, parece evocar las expresiones que años antes usa-

¹ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars. I, sess. VI, pp. 28-36.

ra la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.²

En ese documento del Concilio Vaticano II se declara, en efecto, que “en virtud del Evangelio que se le ha confiado, [la Iglesia] proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos”.³ Se alude así a la paulatina toma de conciencia de la interdependencia y de la universalización de las relaciones humanas, que permite consolidar “la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables”.⁴

Recientemente, con ocasión del jubileo de los juristas católicos del pasado año, Juan Pablo II ponía de relieve cómo el carácter universal de los derechos del hombre responde a una profunda exigencia humana de justicia que está en el centro del personalismo que proclama la Iglesia. “La posibilidad de dar lo que le corresponde no sólo al pariente, al amigo, al conciudadano, al correligionario, sino a todo ser humano, simplemente porque es una persona, porque la justicia lo exige, decía entonces el Papa, representa el honor del derecho y de los juristas”.⁵ Por ello mismo, la Iglesia considera un sensible progreso de la humanidad el haber llegado a un sistema de protección internacional de los Derechos Humanos, que supera las naturales fronteras proclamadas en las constituciones nacionales.

En iguales términos, y como necesario corolario, la Iglesia entiende que es necesario alcanzar un reconocimiento cada vez mayor de la igualdad fundamental entre todos los hombres, “porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino”.⁶ Siendo evidente

² Cf. const. past *Gaudium et spes*, n. 40, a).

³ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 41.

⁴ *Ibid.*, n. 26.

⁵ Juan Pablo II, “Discurso a los participantes en la asamblea plenaria de la Unión Internacional de Juristas Católicos”, del 24 de noviembre de 2000, en *L'Osservatore Romano* del 25 de noviembre del 2000, p. 5. A propósito de esta intervención del Papa, ver el comentario de C. J. Errázuriz, “La missione del giurista cattolico alla luce della verità sul diritto”, en *Ius Ecclesiae*, 12, 2000, pp. 880-883.

⁶ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 29.

que no todos los hombres son iguales, ni pueden serlo, en lo que toca a su capacidad física y a sus cualidades intelectuales y morales, y que existen desigualdades que resultan justas, es igualmente cierto que “toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino”.⁷

Para evitar declaraciones puramente abstractas, en su visita a las Naciones Unidas de 1979, Juan Pablo II se detuvo en mencionar ante la Asamblea General los Derechos Humanos que la doctrina de la Iglesia católica promovía y difundía:

[...] el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona, el derecho a la alimentación y al vestido, al alojamiento, a la salud, al reposo y a la diversión; el derecho a la libertad de expresión, a la educación y a la cultura; el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión y el derecho a manifestar la propia religión, individualmente o en común, tanto en privado como en público; el derecho a elegir el propio estado de vida, de fundar una familia y de gozar de todas las condiciones necesarias de la vida familiar; el derecho a la propiedad y al trabajo, a condiciones equitativas de trabajo y al justo salario; el derecho de reunión y de asociación; el derecho a la libertad de movimiento y a la emigración interna y externa; el derecho a la nacionalidad y a la residencia; el derecho a la participación política y el derecho a la libre elección de sistema político del pueblo al que se pertenece.⁸

Aunque no sea, obviamente, una enunciación exhaustiva, resulta inmediata la sustancial analogía de ese elenco con otros similares que encontramos en las más modernas declaraciones de Derechos Humanos. Y sin embargo, si nos preguntamos por el contexto específico en el que la Iglesia católica reconoce y proclama todos estos derechos, habremos de observar también que no siempre es el mismo que el que está detrás de las citadas declaraciones de Derechos Humanos.

⁷ *Idem.*

⁸ Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas”, del 2 de octubre de 1979, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II-2, 1979, pp. 531-532.

No es éste el momento de analizar las razones que a lo largo del siglo XIX impulsaron a la Iglesia católica a adoptar una actitud de sustancial desconfianza, o al menos de escepticismo, ante las formulaciones de los derechos del hombre que iban repitiéndose en el ámbito nacional, al compás del impulso revolucionario, en un contexto ideológico patrocinado por la filosofía iluminista. Aunque la Iglesia se incorporase relativamente tarde a ese proceso, en buena parte porque el mencionado contexto cultural no podía ser acriticamente compartido, es cierto que a partir de León XIII y, sobre todo, con la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, la Iglesia adoptó una coherente línea de presentación de los Derechos Humanos enraizados en la antropología cristiana, y en estrecha vinculación con cuanto en el siglo XVII realizara la escuela salmanticense.⁹ El presente pontificado ha protagonizado en este punto, y debe ser bien subrayado, un progreso inusitado, que probablemente se tardara decenios en elaborar.

Ahora bien, ¿cómo individuar la posición específica de la doctrina de la Iglesia en este punto?, ¿en qué peculiar perspectiva proclama la Iglesia católica el carácter fundamental de los derechos del hombre?

El punto nodal de esta cuestión lo hemos apuntado hace un momento: la Iglesia radica todos esos derechos en la misma naturaleza de la persona humana; es decir, tiene el convencimiento de que todo ser humano posee una dignidad que es independiente del contexto histórico y social en que la persona se halla concretamente insertada, y que dicho contexto cultural nunca podrá disminuir, ni herir ni destruir. Por el contrario, la Iglesia proclama que la dignidad natural del hombre habrá de ser siempre respetada y protegida como una respuesta a la realidad de las cosas y como imprescindible requisito para construir la paz entre las naciones.¹⁰

La doctrina de la Iglesia sobre los derechos de la persona, a diferencia de cuanto propugnara la Escuela racionalista del Derecho

⁹ Cf. en esto a J. P. Schouppe, "Le concept de liberté: clé pour une herméneutique des droits et des devoirs fondamentaux des fidèles", en *Fidelium Iura*, 2001, en imprenta.

¹⁰ Cf. Juan Pablo II, "Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas", del 2 de octubre de 1979, cit. p. 531.

natural, no considera esos derechos como mero producto cultural formulado por la razón humana, en última instancia sometido a las ciegas fluctuaciones de la historia y a la sensibilidad cultural de cada momento.¹¹ Los Derechos Humanos no son, para la Iglesia, el producto de un consenso social, sino que, al estar enraizados en la naturaleza del hombre, resultan anteriores a cualquier expresión cultural y postulan el reconocimiento de cuanto es previo a las mismas formulaciones jurídicas.¹²

La Iglesia asume, por ello, su cometido en la proclamación de los Derechos Humanos con una particular responsabilidad, consciente de que tiene la misión de descubrir al hombre la verdad más profunda acerca del ser humano. Una verdad que resulta permanente e inalterable, con la cual se hace posible “rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones” y de los vaivenes culturales que corren el riesgo de vaciar el contenido de los derechos del hombre. Como señala el Concilio, “no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia”.¹³

Desligar los Derechos Humanos de su fundamento objetivo comporta el riesgo de aislarlos de contexto, separando entre sí derechos originariamente unidos en el fundamento común, y oscureciendo la relación y el orden que mantienen entre sí. Puede entonces producirse un inmoderado desarrollo autónomo de alguno de esos derechos que, al perder la percepción del conjunto, llegaría a pretender protección legal para conductas que en realidad son lesivas del fundamento objetivo del derecho y de la dignidad de la naturaleza humana. Ello explica, a mi entender, las incomprensiones que injusta-

¹¹ Cf. J. Hervada, “Il diritto naturale nell’ordinamento canonico”, en *Ius Ecclesiae*, 1, 1989, pp. 494-508.

¹² En la doctrina de la Iglesia todos estos derechos inciden directamente en las relaciones con los demás, en la vida concreta de cada persona. “Nos recuerdan, como diría el Papa Juan Pablo II ante las Naciones Unidas en 1995, que no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que, por el contrario, hay una lógica moral que ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos” (Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas”, n. 3, del 5 de octubre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII-2, 1995, pp. 730-744).

¹³ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 41.

mente encuentra la Iglesia católica cuando en el orden internacional o nacional proclama sus propias convicciones sobre la cultura de la vida, el modelo familiar o la experimentación con embriones.

Pero igualmente relacionadas con ese mismo fundamento objetivo están las cada vez más insistentes enseñanzas de la Iglesia respecto de la tutela del ambiente en que vivimos y que hemos de legar a las generaciones futuras, o la doctrina que el Papa expuso en su visita de 1995 a las Naciones Unidas acerca del derecho de los pueblos a la propia vida y desarrollo cultural “que no son sino los ‘Derechos Humanos’ considerados a este específico nivel de la vida comunitaria”.¹⁴

Se trata de un problema que hoy día se sitúa en un contexto caracterizado por la fuerte “movilidad” social, que parece desdibujar todo tipo de confines étnico-culturales entre los pueblos por impulso de múltiples dinanismos como las migraciones, los medios de comunicación y la globalización económica. Y al mismo tiempo, en ese mismo horizonte de integración universal emergen con fuerza los particularismos étnico-culturales, como una impetuosa necesidad de identidad y de contrapeso a las tendencias homologadas.¹⁵

La naturaleza común, observaba el Papa a este propósito, mueve a los hombres a sentirse, tal como son, miembros de una única gran familia. Pero por la concreta historicidad de esta misma naturaleza están necesariamente ligados de un modo más intenso a grupos humanos concretos; ante todo la familia, después los varios grupos de pertenencia, hasta el conjunto del respectivo grupo étnico-cultural. La condición humana se sitúa así entre estos dos polos —la universalidad y la particularidad— en tensión vital entre ellos; tensión inevitable, pero especialmente fecunda si se vive con sereno equilibrio.¹⁶

El Papa señalaba entonces que “más allá de todas las diferencias que caracterizan a los individuos y los pueblos, hay una fundamental

¹⁴ Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas”, n. 8, del 5 de octubre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII-2, 1995, pp. 730-744.

¹⁵ *Cf. ibid.*

¹⁶ Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas”, n. 7, del 5 de octubre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII-2, 1995, pp. 730-744.

dimensión común, ya que las varias culturas no son en realidad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal”. Precisamente ahí, concluía el Papa, cabe identificar una fuente del respeto que es debido a cada cultura y a cada nación, como un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y, en particular, del hombre: un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana.¹⁷

Ese “derecho de las naciones” que la Iglesia proclama incluye, ante todo, el derecho a la existencia, que no necesariamente exige soberanía estatal, puesto que son posibles diversas formas de agregación jurídica y política entre las naciones; después, el derecho a la propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve lo que se llamaría su originaria “soberanía” espiritual; y, finalmente, el derecho a modelar su vida según las propias tradiciones y construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada. “La historia demuestra, terminaría diciendo el Papa señalando el ejemplo de su propio país, que en circunstancias extremas es precisamente su misma cultura lo que permite a una nación sobrevivir a la pérdida de la propia independencia política y económica”, y en definitiva de la propia identidad.¹⁸

2. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA LEGISLACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA: DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS DE LOS FIELES

Hasta aquí hemos visto en apretada síntesis algunos de los principales rasgos de la doctrina sobre los Derechos Humanos que, por decirlo de algún modo, propone la Iglesia católica.¹⁹

En este contexto surge inmediatamente la pregunta de qué aplicación reciben esos derechos fundamentales en la propia vida de la Iglesia, y en su desenvolvimiento como grupo social. No es el mo-

¹⁷ Cf. Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas”, n. 9, del 5 de octubre de 1995, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII-2, 1995, pp. 730-744.

¹⁸ *Ibid.*, n. 8.

¹⁹ Sigo en esta materia el trabajo de J. I. Arrieta, “I diritti dei soggetti nell’ordinamento canonico”, en *Fidelium Iura*, 1, 1991, pp. 9-46; así como la bibliografía que señalo en nota.

mento de insistir sobre las incoherencias prácticas en que los hijos de la Iglesia, y los propios eclesiásticos, se hicieron responsables en determinados momentos de la historia en el respeto de esos derechos, por las que el Papa Juan Pablo II ha pedido reiteradamente perdón durante el Año Jubilar del 2000. Más útil me parece tratar de ilustrar aquí el influjo que ejercen los Derechos Humanos en el orden social de la Iglesia católica de hoy. En efecto, puesto que la Iglesia se presenta como una sociedad organizada, con un propio orden jurídico, el derecho canónico, es útil considerar qué acogida tienen en ese derecho canónico los Derechos Humanos que ella misma proclama.

La respuesta a esta cuestión necesita algunas premisas elementales que quisiera señalar antes que nada, también porque sirven para completar lo que hasta este momento venimos diciendo.

a) Los Derechos Humanos en el orden canónico

En primer lugar es necesario tener presente que los Derechos Humanos contenidos en las declaraciones internacionales o en las constituciones nacionales son sustancialmente derechos civiles, reconocidos como proyección de la dignidad de la persona humana en el ámbito de la comunidad política, y referidos a su vida en dicha sociedad.²⁰ Regular, por así decirlo, la situación jurídica fundamental del “ciudadano”, esto es, del hombre político que vive en el ámbito del Estado.

La perspectiva desde la que la Iglesia católica, y pienso que cualquier otra confesión religiosa puede asumir en su propio orden social los Derechos Humanos, resulta, en cambio, distinta. Quienes pertenecen a la Iglesia no se encuentran en situación de “ciudadano”, ni desarrollan en la sociedad eclesial el tipo de vida que en la sociedad política corresponde al ciudadano, sino que en la Iglesia se

²⁰ Cf. J. Hervada, “La ‘lex naturae’ e la ‘lex gratiae’ nella base dell’ordinamento giuridico della Chiesa”, en *Ius Ecclesiae*, 3, 1991, pp. 49-66, en especial, pp. 59 y ss.; ver también J. P. Schoupe, “Le concept de liberté: clé pour une herméneutique des droits et des devoirs fondamentaux des fidèles”, en *Fideium Iura*, op. cit.

desenvuelven como “fieles cristianos”, con un tipo de exigencias subjetivas, de expectativas y de derechos, que no coinciden con los que suelen ser propios del contexto político, aunque en algunos casos, como habremos de ver, puedan resultar semejantes.

Por ello, carecería de sentido pretender trasladar en bloque al orden propio de cualquier confesión religiosa las formulaciones de los Derechos Humanos que están pensadas e incluso técnicamente formuladas para su aplicación y vigencia en un contexto de sociedad política. Sucesivamente veremos alguna consecuencia de este problema.

La distinción entre “ciudadano” y “fiel” delimita, como decimos, ámbitos diferentes entre los derechos fundamentales de la persona propios de un orden y de otro: el temporal y la comunidad religiosa. Ahora bien, aún admitiendo esa distinción, cabe preguntarse todavía acerca de ¿cuáles de esos Derechos Humanos tienen vigencia en el orden social de la Iglesia católica y por qué?

A este respecto debe afirmarse, con Hervada, que el derecho canónico es probablemente el único orden jurídico que acoge en bloque, con plena efectividad y vigencia, el derecho natural. No podía ser de otro modo, pues entiende que la ley natural es ley divina rindiendo por ello una adhesión global a los derechos que por naturaleza pertenecen a la persona. Ello resulta una constante a lo largo de la historia del derecho de la Iglesia, por la cual el ordenamiento canónico puede presentarse como continuador de la tradición clásica del derecho. El derecho canónico, en efecto, no conoció el influjo del “iusnaturalismo” moderno, ni los profundos cambios introducidos por la filosofía kantiana en la teoría del derecho natural, ni la rápida expansión del positivismo jurídico.²¹

Por una razón análoga, el magisterio de la Iglesia, que tiene por objeto la fiel difusión del mensaje divino, entiende que forma parte de su cometido, cuando sea necesario, pronunciarse sobre los derechos fundamentales de la persona, en cuanto que son inherentes al orden natural e inseparables de la misión de la Iglesia. Siguiendo el texto del n. 76 de la const. past. *Gaudium et spes*, el can. 747 § 2 CIC afirma, en efecto, que la Iglesia tiene el derecho a proclamar, siem-

²¹ Cf. J. Hervada, “Il diritto naturale nell’ordinamento canonico”, cit., p. 493.

pre y en todo lugar, los principios morales, relativos incluso al orden social, “así como dar su juicio sobre cualquier asunto humano, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas”.

Como ha señalado Hervada, la existencia de una dimensión jurídica de la persona en virtud de la cual ésta posea la potencia natural para ser titular de derechos, constituye, para el derecho canónico, el núcleo de la juridicidad. De ahí que para el canonista el derecho natural no resulte un orden jurídico separado del derecho positivo, sino que forma parte de la realidad jurídica, y resulta derecho plenamente vigente, con prioridad, desde luego, respecto del derecho humano positivo.²² Son muchas las manifestaciones de esta realidad en el derecho canónico, y sólo mencionaré telegráficamente algunos ejemplos.

Así, el can. 22 CIC establece que las leyes civiles a las que el Código reenvía, deben observarse salvo en cuanto puedan estar en contraste con el derecho divino (natural o positivo); el can. 24 CIC señala también que ninguna costumbre puede adquirir en la Iglesia fuerza de ley si va contra la ley divina; el can. 98 § 2 CIC establece que el menor de edad está sometido a la potestad de los padres o tutores, excepto en las cuestiones que se refieren a la ley divina; el can. 199 CIC, por su parte, declara imprescriptibles los derechos y deberes de derecho natural; el can. 1692 CIC, en fin, remite a la decisión del magistrado civil cuanto concierne a las repercusiones de las separaciones o de las nulidades canónicas de matrimonio, salvo que se prevea una actitud contraria a las exigencias de la ley divina.

En un campo menos conocido, y no específicamente canónico puesto que concierne al ordenamiento civil del Estado de la Ciudad del Vaticano, un minúsculo Estado creado en 1929, del todo funcional a la libertad del Sucesor de Pedro respecto del poder temporal, con un ordenamiento jurídico complejo en el que no son infrecuentes las lagunas de ley, podemos igualmente encontrar una manifestación de la actitud de global acogida del orden natural.

El art. 22 de la Ley N. II sobre las fuentes del derecho establece que cuando no se encuentren disposiciones jurídicas directamente

²² Sobre este punto, puede verse mi reciente estudio “La *äsalus animarum* quale guida applicativa del diritto da parte dei Pastori”, en *Ius Ecclesiae*, 12, 2000, pp. 343-374.

aplicables a una determinada controversia, el juez, “teniendo presentes los preceptos del derecho divino y del derecho natural, así como los principios generales del derecho canónico, decide aplicando aquel criterio que seguiría si fuese legislador”.²³

El ordenamiento canónico acoge, pues, de modo global el derecho natural, y por consiguiente los derechos fundamentales de la persona que de él proceden. Ahora bien, ¿están ahí incluidos todos los Derechos Humanos?, ¿cuáles tienen acogida y cuáles no en el orden jurídico de la Iglesia católica?

En relación con esta problemática suele ponerse de relieve que una parte de los derechos fundamentales que tiene el hombre por naturaleza corresponden a la persona en sí misma considerada (el derecho a la vida, a la integridad física, a la intimidad y a la buena fama, etcétera), al tiempo que otros (a la vida política, al trabajo, etcétera) están en relación con la posición que la persona ocupa en la sociedad.²⁴

En tal sentido, mientras que a la primera serie de derechos, que corresponden a la persona en sí misma, debe reconocerse validez universal en toda situación y contexto social, incluida la comunidad religiosa, la segunda serie, en cambio, siendo derechos específicos de la sociedad política, no pertenecen a la esfera espiritual, y sólo pueden tener acogida en el derecho de la Iglesia en la medida en que se reproduzcan en la Iglesia análogas posiciones que en el orden civil: así, en el orden laboral hallamos un ejemplo de lo que sería el derecho a la justa remuneración, a la asistencia social, o a disfrutar de un periodo de vacaciones, reconocido para los empleados eclesiásticos, en los cann. 231 y 281 CIC.

Además de estos derechos de orden laboral, las leyes de la Iglesia reconocen por estas razones todo un conjunto de derechos de

²³ “Quando una controversia civile non si possa decidere con una precisa norma giuridica contenuta nelle fonti indicate nei precedenti articoli, anche perché la legislazione del Regno d’Italia richiamata in via suppletiva risulti per qualsiasi motivo inapplicabile, il giudice, tenuti presenti i precetti del diritto divino e del diritto naturale, nonché i principi generali del diritto canonico, decide applicando quel criterio che seguirebbe, se fosse legislatore” (art. 22, Legge sulle fonti del diritto, N. II, del 7 de junio de 1929, AAS Suppl. 1, 1929, n. 1, 8 giu. 1929 p. 5-13). Sobre este punto, cf. F. Cammeo, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*. Florencia, 1932, pp. 260 y ss.

²⁴ Cf. J. Hervada, “Il diritto naturale nell’ordinamento canonico”, cit., p. 497.

la persona que encuentran su fundamento en la ley natural. Así, por ejemplo: el derecho a la *buena fama* del can. 220 CIC que, entre otras cosas, incluye la presunción de inocencia; el derecho a la *intimidación*, reconocido también en el can. 220 CIC que, por ejemplo, ha conducido en muchos lugares a la autoridad eclesiástica a adoptar medidas sobre la “privacy” y la custodia de registros, aparte de cuanto en términos generales indican los cann. 486 y ss.; el derecho a la *protección judicial* de los propios derechos sancionado en el can. 221 CIC, y a ser juzgado según las normas establecidas aplicadas con equidad; en fin, el derecho a la vida, especialmente a la del más débil, el *nasciturus*, a la integridad física o moral, a la libertad personal, etcétera, se encuentran fuertemente sancionados con severa tutela penal en los cann. 1397 y 1398 CIC.

Capítulo aparte merece el derecho de libertad religiosa, recogido en el can. 748 § 2 CIC. Tras afirmar en el § 1 la elemental exigencia de coherencia moral de que “todos los hombres están obligados a buscar la verdad en aquello que se refiere a Dios y a su Iglesia y, una vez conocida, tienen por ley divina el deber y el derecho de abrazarla y de observarla”, el Código añade en su § 2 que “a nadie es lícito jamás coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra la propia conciencia”.

Se expresa de ese modo, en forma negativa, el derecho a la libertad religiosa, y más en general, aunque el texto no sea en ello demasiado explícito, el otro derecho más amplio a la libertad de conciencia: la libertad de no ser obligado a obrar en contra de la propia conciencia. El derecho al ejercicio de la libertad en general, y especialmente en el campo moral y religioso, es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana,²⁵ y siendo la condición de la responsabilidad de los propios actos, sin libertad no cabe acto meritorio en el orden moral.

Como vemos, la Iglesia católica asume los derechos fundamentales de la persona humana, los proclama en su ministerio magisterial y, en la medida en que resulta coherente con su índole de confesión religiosa y no de sociedad política, los acoge en su ordenamiento jurídico, el derecho canónico, dándoles vigencia universal.

²⁵ Cf. Decl. *Dignitatis humanae*, n. 2; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1738.

b) Los derechos fundamentales del fiel

Pero es necesario añadir algo más sobre este concreto particular. Y es la distinción que se da en las leyes de la Iglesia, entre estos derechos fundamentales basados en la naturaleza de la persona humana, y que pertenecen, por tanto, a cualquier ser humano, y los derechos fundamentales del fiel,²⁶ que son derechos basilares específicos de la Iglesia en cuanto orden sobrenatural, y que corresponden a cuantos se incorporan a ella con la recepción del Bautismo, asumiendo concretos derechos y deberes.

La Iglesia católica sostiene, en efecto, que con la regeneración del sacramento del Bautismo surge un nuevo sujeto, el fiel cristiano que es partícipe de la vida de Cristo asumiendo, por adopción, la dignidad de hijo de Dios. De esa posición, nueva y sobreañadida al orden de la naturaleza, dimanan también deberes y obligaciones fundamentales para el fiel cristiano, en orden a la realización de la misión de la Iglesia a la que pertenece. Esos derechos, como digo, tienen por fundamento el orden sobrenatural de la gracia y no el orden natural, por lo que son esencialmente diversos de los Derechos Humanos fundamentales que venimos considerando aquí. Y, sin embargo, guardan un inevitable paralelismo con los Derechos Humanos, sobre todo a causa del contexto histórico en el que deben ejercerse y de la dimensión societaria que asume la propia Iglesia mientras peregrina en la historia.

Me limitaré sólo a enunciar algunos de estos derechos y libertades fundamentales del fiel cristiano, sólo para que pueda comprenderse mejor lo que digo: la posición de igualdad radical, en cuanto a la dignidad y a la acción, de todos los fieles, cualquiera que sea su posición en la Iglesia (can. 208 CIC); el derecho a fundar y dirigir libremente asociaciones en orden a los fines de la Iglesia, y el derecho de reunión (can. 215 CIC); el derecho a participar activamente, por propia iniciativa, en la actividad apostólica de la Iglesia (can.

²⁶ Sobre este particular, ver AA. VV., "IDiritti Fondamentali del Cristiano nella Chiesa e nella Società". Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Fribourg (Suisse)-Freiburg im Breisgau-Milano, 1981; y la monografía de P. J. Viladrich, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*. Pamplona, 1969.

216 CIC); el derecho a recibir la educación cristiana conforme a las enseñanzas del magisterio de la Iglesia, condicionando en términos de justicia la discrecionalidad de los ministros que deban enseñarlo (can. 217 CIC); el derecho a elegir libremente, sin coacción alguna, el propio estado de vida (can. 219 CIC); el derecho a la tutela judicial de los propios derechos, y a ser juzgado en conformidad con las leyes y con equidad (can. 221 CIC). Basten estos ejemplos, a los que cabría añadir muchos más, para circunscribir ese particular sector de derechos fundamentales del fiel, derivados del bautismo, pero que guardan cierta semejanza con los Derechos Humanos a causa del contexto histórico en el que la Iglesia se desenvuelve.

En este sentido, particular mención merece el derecho de libertad de investigación y a manifestar los resultados de dicho estudio que el can. 218 CIC reconoce a todo fiel, y que guarda cierta relación con la libertad religiosa y de conciencia del can. 748 § 2 CIC a las que hace un momento nos hemos referido. Se trata de dos cosas diferentes, complementarias y no contradictorias.²⁷

Mientras deba reconocerse a toda persona el derecho natural de libertad en materia religiosa y de conciencia, resulta obvio que en el contexto de una comunidad religiosa con propia identidad, caracterizada por presentar creencias perfiladas y de libre adhesión, el derecho de expresión inherente en general a la libertad religiosa resulte cualificado por la específica identidad de la confesión y de sus creencias. La expresión, por ejemplo, de tesis contrarias a los contenidos que la propia confesión religiosa propone, se halla ciertamente dentro del uso de la libertad de exponer opiniones que a nadie puede impedirse, pero al mismo tiempo denotan unos límites a la propia adhesión que resultaría contradictorio delimitar como derecho subjetivo. De ahí que tales actos, expresión de una responsabilidad personal,²⁸ puedan tener consecuencias jurídicas de diverso carácter.

²⁷ Sobre este punto, ver J. I. Arrieta, "Libertà e comunione nella società ecclesiastica e nel governo della Chiesa", en AA. VV., *Jus divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*, a cura de F. D'Agostino, Turín, 1998, pp. 25-39.

²⁸ Sobre los aspectos problemáticos de esta responsabilidad, ver, por ejemplo, Y. Congar, "Le droit au désaccord", en *LiAnnée canonique*, 25, 1981, pp. 278-281; V. Turchi, "L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico", en *Archivio giuridico Filippo Serafini*, CCXI, 1-1991, pp. 229-285.

3. LA POSICIÓN DE LA SANTA SEDE ANTE LOS PACTOS Y CONVENCIONES INTERNACIONALES DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS: EN PARTICULAR LOS PERTENECIENTES AL SISTEMA DE LAS NACIONES UNIDAS

La Iglesia católica reconoce, pues, los Derechos Humanos como pertenecientes a la naturaleza de la persona humana, los proclama a todas las gentes y los acoge en el propio orden jurídico, distinguiéndolos de aquellos otros derechos, también fundamentales, que pertenecen a los cristianos no en cuanto personas, sino en cuanto que han recibido el sacramento del Bautismo.

Dando por sentado cuanto hasta aquí hemos venido diciendo, desearía enfocar a partir de ahora la cuestión desde una perspectiva diferente, que tenga presente la actividad internacional de la Santa Sede. Pienso que esta perspectiva permitirá apreciar mejor los esfuerzos de la Iglesia católica para promover los Derechos Humanos, pudiendo comprender con más claridad los obstáculos que se le oponen.

La Declaración Universal de Derechos Humanos por parte de las Naciones Unidas en 1948 consagró la vía internacional para la protección de los derechos del hombre, como forma para garantizar tal y como se hizo constar en su preámbulo la dignidad de la persona, y con ello la libertad, la justicia y la paz en el mundo.²⁹ Se trata de un documento que Juan Pablo II no dudó en calificar de “piedra miliar” en el progreso moral de la humanidad; uno de los documentos más preciosos y más significativos, diría él en otro momento de la historia del derecho.³⁰

La Iglesia se alegra de esta dimensión global y universal que adquiere en nuestros días la protección de la persona, viendo en ella una elocuente manifestación del “carácter planetario de unos Derechos Humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescin-

²⁹ Cf. Asamblea General de las Naciones Unidas, Declaración Universal de Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948, preámbulo.

³⁰ Cf. Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas”, del 2 de octubre de 1979, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II-2, 1979, pp. 526-527.

dibles de una ley moral universal”.³¹ Es más, la Iglesia percibe que teniendo ella misma una dimensión universal, ese tratamiento universal de protección de los Derechos Humanos la sitúa en una posición privilegiada y de particular responsabilidad para la difusión de tales derechos, en cuanto que por “su misión y naturaleza no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico y social, y puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas, con tal que éstas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión”.³² Este criterio inspira la actividad de la Iglesia como sujeto de derecho internacional, tanto en las relaciones plurilaterales como en las convenciones bilaterales con los distintos países. Tratemos de verlo más concretamente, limitándonos al sistema de las Naciones Unidas.

Como se recordará, a partir de los años sesentas las Naciones Unidas, organización en la que la Santa Sede toma parte con un observador permanente, iniciaron un laborioso proceso para dotar de efectividad y control a los derechos y libertades definidos en la Declaración de 1948. En décadas sucesivas fueron preparándose una serie de instrumentos jurídicos adoptados por la Asamblea General, y sucesivamente abiertos a la ratificación de los países miembros. Se trata, principalmente, de los dos Pactos internacionales de derechos económicos, sociales y culturales, y de derechos civiles y políticos, adoptados en diciembre de 1966, de los dos protocolos facultativos, y de varias convenciones adoptadas en esa misma época para la mejor tutela de determinados Derechos Humanos: contra la discriminación racial, la discriminación de la mujer, los derechos del niño, contra la tortura, para la protección del trabajador emigrante.³³

³¹ Juan Pablo II, “Mensaje al presidente de la 53 sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas”, del 30 de noviembre 1998, con ocasión del 50o. Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI, 1998.

³² Const. past. *Gaudium et spes*, n. 42.

³³ Cf. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, adoptado el 16 de diciembre de 1966, que entró en vigor el 30 de enero de 1976; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado el 16 de diciembre de 1966, que entró en vigor el 23 de marzo de 1976; Primer Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de

Pues bien, ¿qué actitud ha adoptado la Santa Sede ante este proceso aplicativo de los contenidos de la Declaración de 1948? Nadie que se haya interesado por este particular podrá negar la positiva actitud de la Santa Sede ante los mencionados instrumentos internacionales para la protección de los Derechos Humanos. Cuanto se ha dicho hasta aquí sobre las enseñanzas del magisterio de la Iglesia está en sustancial convergencia con los mencionados instrumentos y, por lo general, también con las formulaciones que contienen. De todos modos, debe hacerse notar que se trata de instrumentos que propiamente tienen aplicación en el orden político, no sólo porque enuncian derechos y libertades que, como ya hemos dicho, se refieren al orden civil, sino también porque técnicamente están elaborados para su adopción por parte de organizaciones políticas. Quien conozca esos textos convendrá en la dificultad objetiva de adaptarlos a sociedades de otro tipo, como por ejemplo, a una confesión religiosa. De ahí que, a mi entender, difícilmente resultan aplicables, sin más, al orden canónico o al peculiar orden civil de ese peculiar Estado, instrumental de la libertad del Papa, con pocos centenares de ciudadanos funcionales, que es el Estado de la Ciudad del Vaticano.

Es cierto que la Santa Sede ratificó en su momento algunas de esas Convenciones internacionales, como la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial o la Convención sobre los Derechos del Niño. Lo hizo como modo de concretar su apoyo moral a ambos instrumentos y para acelerar su entrada en vigor: una opción coherente con el papel que asume la Iglesia en el orden internacional.

Derechos Civiles y Políticos, adoptado el 16 de diciembre de 1966, que entró en vigor el 23 de marzo de 1976; Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado el 15 de diciembre de 1989; Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, adoptada el 21 de diciembre de 1965, que entró en vigor el 4 de enero de 1969; Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, adoptada el 18 de diciembre de 1979, que entró en vigor el 3 de septiembre de 1979; Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, adoptada el 10 de diciembre de 1984, que entró en vigor el 26 de junio de 1987; Convención sobre los Derechos del Niño, adoptada el 20 de noviembre de 1989, que entró en vigor el 2 de septiembre de 1990; Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familias, adoptada el 18 de diciembre de 1990.

Siendo así, qué inconveniente habría para que la Santa Sede ratificase también los otros pactos y convenciones que tienen por objeto la tutela de los mismos derechos. A mi entender, dejando aparte otras cuestiones puntuales,³⁴ los puntos en que podría plantearse un conflicto entre la doctrina de la Iglesia y las formulaciones de esos derechos, siempre presupuesto que su naturaleza política los hacen globalmente inaplicables a la sociedad eclesial, se reducen principalmente a tres:

1. La exigencia de igualdad jurídica, o de no discriminación, entre varón y mujer, en relación con la reserva eclesiástica del acceso al sacerdocio ministerial a los varones. Además de subvertir el orden teológico de la religión católica, en este punto la tesis igualitaria parte del supuesto de considerar el acceso al sacerdocio como un “derecho subjetivo” en el que existe discriminación, lo que resulta inaceptable.

2. El deber de que cada ordenamiento regule la disolución del matrimonio no plantearía mayores problemas si la regulación de las disoluciones se deja a cada ordenamiento: también el ordenamiento canónico admite casos de disolución.³⁵

³⁴ El ente Santa Sede tiene, como es sabido, una doble posición: es la autoridad suprema personal de la Iglesia católica, y al mismo tiempo es el Soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano. Por consiguiente, las consecuencias de la ratificación por la Santa Sede de los pactos internacionales sobre Derechos Humanos podrían en línea de principio afectar tanto al orden canónico como al orden civil de la Ciudad del Vaticano. En este segundo orden, los eventuales contrastes de la ley civil vaticana con los acuerdos internacionales tienen, como es comprensible, relevancia secundaria, y en gran medida pueden ser resueltos en un plano puramente técnico, teniendo en cuenta la naturaleza peculiar de las componentes de ese Estado, aunque de este aspecto no nos ocupemos aquí. En cambio, tienen mayor relevancia los conflictos que podrían plantearse con la ley canónica, de eso nos ocupamos en el texto, pero sólo si se olvidase que el orden canónico es el propio de una confesión religiosa, y que a ella no se le puede exigir la asunción de derechos formulados para el orden político sin violar, al mismo tiempo, las reglas de la lógica y la primordial exigencia de la libertad religiosa de autónoma delimitación de los propios contenidos religiosos.

³⁵ Es el caso, por ejemplo, de la dispensa *super rato*, cann. 1697-1706 CIC, art. 67 const. ap. *Pastor Bonus*; Carta circ. *De processu super matrimonio rato et non consummato* del 20 de diciembre de 1986 (en *Communicationes* 20, 1988, 78-84), y de la disolución en favor de la fe, can. 1150 CIC, art. 53 const. ap. *Pastor Bonus*, cf. Instrucción de la Congr. de la Doctrina de la Fe del 6 de diciembre de 1973, en *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966-1985)*. Ciudad del Vaticano, 1985, pp. 65-71.

3. El derecho a expresar libremente las propias opiniones podría indebidamente legitimar una “discrepancia” respecto del magisterio de la Iglesia; pero, por otro lado, la incorporación de un tal derecho al orden canónico haría olvidar que mientras una tal libertad tiene sentido en el orden político, resulta contradictoria con la pertenencia por libre adhesión a un grupo caracterizado precisamente por la identidad de su cuerpo de creencias, como señalamos hace un momento.

Pero más allá de las apuntadas razones que podríamos llamar de “procedibilidad”, la difícil aplicación al orden canónico de derechos y libertades que están pensados para el orden político o económico de los que es ajena la sociedad eclesial, o de “proporcionalidad” dada la diminuta y singular entidad de un Estado tan peculiar como el de la Ciudad del Vaticano, hay motivos de otro calado que parecen justificar también una actitud prudente por parte de la Iglesia.

Si, de un lado, cabe afirmar en términos generales que no existen discrepancias objetivas entre las formulaciones contenidas en esos instrumentos jurídicos internacionales y la doctrina de la Iglesia católica sobre los derechos fundamentales, al mismo tiempo, la lectura de los documentos muestra que algunas formulaciones podrían tener un alcance bien diverso según el modo de ser interpretadas, como ponen de relieve las reservas que los distintos países han ido avanzando al ratificar aquellos instrumentos que admiten formulación de reservas.³⁶

Es en este punto donde, a mi entender, reside el principal problema de la Santa Sede para ratificar esos instrumentos jurídicos. No es un problema de inobservancia de esos derechos en la Iglesia, que cada Estado parte de las convenciones impedirá celosamente, en su territorio, que puedan ser violadas por sujetos sometidos a la jurisdicción eclesiástica, sino un problema de interpretación de su contenido y, más en general, del sistema de interpretación de los textos que pueda seguirse. No puede ser menos, en efecto, en la medida en

³⁶ Aunque a partir de la Declaración y el Programa de Acción de Viena de 1993 las Naciones Unidas se hayan comprometido en alcanzar la completa renuncia de toda reserva a estos instrumentos.

que se admite sin reparos que “los textos de estos tratados son claramente documentos dinámicos cuya interpretación evoluciona a lo largo del tiempo”.³⁷

Ello conlleva el grave riesgo, denunciado recientemente por el Papa,³⁸ de que la lectura de los textos pueda irse alejando de cuanto exige la realidad de la naturaleza humana en términos de derechos fundamentales, con el peligro de que llegue a perderse en el olvido la dramática causa de millones de vidas sacrificadas que dio origen a la necesidad de esas formulaciones. Un riesgo, por desgracia nada lejano, de polarizarse como ya se ha dicho en el desarrollo unilateral de algunas libertades hasta proteger legalmente actitudes que, en realidad, manchan la dignidad de la persona y conculcan los derechos más elementales. Los atentados contra la sacralidad de la vida, del concebido o del anciano, por extrapolar, según los casos, los derechos a la propia integridad corporal (de la mujer) o a la libertad de opción, son trágicas pruebas de cuanto digo.

El vaivén cultural en la interpretación de los derechos, aparte de las incógnitas que abriría en relación con la delicada actividad de los organismos de control, parecen justificar el temor de quien sostiene el carácter inmutable de esos derechos, evidenciando dos líneas poco conciliables de interpretación de los derechos del hombre.

Pienso que eso explica cómo la Santa Sede, en su promoción y defensa de los derechos del hombre, pueda encontrar resistencias de relieve en aquellos frentes en los que la coherencia con el fundamento objetivo choca necesariamente con los modelos utilitaristas, de conveniencia o de sensibilidad cultural.

Pero abandonemos este ámbito de la protección internacional de los Derechos Humanos y vengamos al último punto que deseaba desarrollar brevemente, en el que procuraré mostrar algunos aspectos

³⁷ “Les textes de ces traités sont visiblement des documents dynamiques dont l’interprétation évolue au fil du temps” (Nations Unies, Conseil Économique et Social, Commission des droits de l’homme, Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, 51e session, 28 juin 1999 [E/CN.4/Sub.2/1999/28]).

³⁸ Cf. Juan Pablo II, *Mensaje al presidente de la 53 sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas*, del 30 de noviembre 1998, con ocasión del 50o. Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, cit.

de la promoción de los Derechos Humanos por parte de la Iglesia católica.

4. LA IGLESIA CATÓLICA COMO PROMOTORA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Comencemos diciendo que la Iglesia católica se presenta como promotora de los Derechos Humanos, en primer lugar, en cuanto que el respeto de la dignidad de la persona humana forma parte integrante de la doctrina y de las enseñanzas que difunde. Convencida de que Jesucristo ha revelado en su integridad el misterio del hombre a los hombres,³⁹ la Iglesia hace del Mensaje de la caridad con el prójimo y del respeto de la libertad de la persona los ejes centrales de su predicación y de su ministerio.

Además, la Iglesia exhorta a sus fieles a asumir estos principios en su actividad como miembros de la sociedad civil, enseñándoles “a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico”, conscientes de que “la propia fe es un motivo que los obliga al más perfecto cumplimiento de todas [sus obligaciones] según la vocación personal de cada uno”.⁴⁰ Junto a ello, resulta patente también que toda iniciativa educativa, de carácter asistencial o de promoción social, promovida por la Iglesia, estamos hablando de millares de iniciativas en todo el mundo que implican millones de personas entre eclesiásticos, religiosos o religiosas y fieles de toda condición, está también imbuida de esos principios de solidaridad y de respeto, al margen de limitaciones concretas.

La Iglesia está además convencida de que el Estado, como organización política, no debe ser concebido como expresión institucional de una determinada comunidad religiosa, aún mayoritaria, sino que debe ser expresión de una sana laicidad que reconociendo la distinción entre orden temporal y orden espiritual se constituya en salvaguardia de los Derechos Humanos y en garantía de la igualdad y no discriminación teórica y práctica de sus ciudadanos y residentes.⁴¹

³⁹ Cf. const. past. *Gaudium et spes*, n. 41.

⁴⁰ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

⁴¹ Cf. Juan Pablo II, Allocución del 11 de diciembre de 1993 a los participantes en el IX Coloquio internacional Romanístico-Canonístico de la Pontificia Universidad

Promover esa sana laicidad es el objetivo que persigue, a mi entender, la Santa Sede en su actividad diplomática, cuando concierda acuerdos o concordatos con los distintos países, en el marco general de los instrumentos internacionales de protección de los Derechos Humanos. En efecto, la actuación de la Santa Sede en este campo no está guiada por la pretensión de obtener unilateralmente “ventajas” del poder estatal, pues, como ha proclamado el Concilio Vaticano II, “nada desea tanto [la Iglesia] como desarrollarse libremente, en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común”.⁴² Aun en los acuerdos con Estados en los que la religión católica recibe un trato adecuado a su arraigo en el país, la Santa Sede se preocupa igualmente de que el poder civil acoja en términos generales y respecto de otras confesiones los principios de la libertad religiosa y de conciencia, consciente de que ello es postulado esencial de la dignidad de la persona e instrumento irrenunciable de la paz social.

En tal sentido, casi todos los documentos internacionales de esta índole concluidos recientemente se sitúan, de una manera u otra, en el contexto del respeto y de la promoción de los Derechos Humanos y, específicamente, del de libertad religiosa. Así, por ejemplo, en el Acuerdo con la República de Croacia de 1996 y en el Acuerdo cuadro con la República del Gabón de 1997, las partes apelan en el *proemio* a los principios internacionales reconocidos sobre la libertad religiosa;⁴³ en el Acuerdo de 1993 con la República de Malta, se protesta el deseo de respetar los derechos fundamentales del hombre y los valores de la familia basada sobre el matrimonio;⁴⁴ e n

Lateranense, en *L'Osservatore Romano* del 12 diciembre de 1993; sobre esto ver D. M. Jaeger, “La Chiesa promotrice di libertà”, en *Diritti dell'uomo, Diritto delle genti nel mediterraneo*, a cura de A. Filipponio e D. M. Jaeger, bari, 2000, pp. 73-85.

⁴² Const. past. *Gaudium et spes*, n. 42.

⁴³ *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa questioni giuridiche*, del 19 diciembre de 1996, AAS 89 (1997) 277-302, ratificado el 9 de abril de 1996; *Accordo quadro fra la Santa Sede e la Repubblica del Gabon sui principi e su alcune disposizioni giuridiche relative alle loro relazioni e alla loro collaborazione*, del 12 diciembre de 1997, AAS, ratificado el 2 de junio de 1999.

⁴⁴ *Agreement between the Holy See and the Republic of Malta on the recognition of civil effects to canonical marriages and to decisions of Ecclesiastical Authorities and Tribunals about same Marriages*, del 3 de febrero de 1993, AAS 89 (1997) 679-694, ratificado el 25 de marzo de 1995.

el Acuerdo de 1997 con el Estado Federal de Mecklemburgo-Pomerania Superior, las Partes se comprometen al respeto de la libertad religiosa y al común deseo de respetar la salvaguardia de la dignidad humana y los derechos del hombre,⁴⁵ y en el *proemio* del Concordato de 1993 con la República de Polonia se hace constar la persuasión de las partes de que “el desarrollo de una sociedad libre y democrática se funda sobre el respeto de la dignidad de la persona humana y de sus derechos”.⁴⁶

Particular significado en orden a la promoción de los Derechos Humanos tienen, a mi juicio, los acuerdos firmados por la Santa Sede con dos sujetos internacionales emblemáticos, tanto por ser piezas clave de la paz mundial en un sector sensible del planeta, como por el hecho de representar comunidades con una singular compenetración de orden político y religioso, donde, por consiguiente, la promoción efectiva de la libertad religiosa resulta capital para el respeto de los demás derechos y de la paz social. Me refiero al Acuerdo fundamental entre la Santa Sede y el Estado de Israel de 1993,⁴⁷ y al Acuerdo básico entre la Santa Sede y la Organización para la Liberación de Palestina del año 2000.⁴⁸

En el artículo 1o. del Acuerdo con el Estado de Israel, las dos partes declaran el empeño por sostener el derecho humano a la libertad religiosa y de conciencia, en los términos en que se halla definido en la Declaración Universal de Derechos del Hombre y en los demás instrumentos internacionales a los que se adhieren. Pero además, de forma significativa, el mencionado artículo 1o. concluye diciendo que “la Santa Sede desea igualmente afirmar el respeto de la Iglesia católica hacia las demás religiones y hacia sus fieles, conforme a cuanto ha sido establecido por el concilio Ecuménico Vaticano II”. En el artículo 2o., además, las dos partes declaran conjun-

⁴⁵ *Accordo fra la Santa Sede e il Land Mecklemburgo-Pomerania Anteriore*, del 15 de septiembre de 1997, AAS 90 (1998) 98-116, ratificado el 22 de diciembre de 1997.

⁴⁶ *Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia*, del 28 de julio de 1993, AAS (1998) 310-329, ratificado el 25 de marzo de 1998.

⁴⁷ *Fundamental agreement between the Holy See and the State of Israel*, del 30 de diciembre de 1993, AASS 86 (1994) 716-729, ratificado el 20 de febrero de 1994 por parte de Israel y el 7 de marzo de 1994 por parte de la Santa Sede.

⁴⁸ *Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization*, del 15 de febrero de 2000.

tamente “su compromiso de mutua colaboración en la lucha contra toda forma de antisemitismo y cualquier tipo de racismo o de intolerancia religiosa, y en la promoción de la recíproca promoción entre las naciones, de la tolerancia entre las comunidades y del respeto por la vida y la dignidad humana”.⁴⁹

Una preocupación simétrica, y una intencionalidad que trasciende de las relaciones bilaterales, se aprecia también en el acuerdo básico que, siete años después, firmó la Santa Sede con la OLP. Junto a la declaración de la Organización para la Liberación de Palestina de sostener y observar los derechos de libertad religiosa y de conciencia, tal como establece la Declaración Universal de Derechos del Hombre y restantes instrumentos relativos a su aplicación, la Santa Sede declara el mismo compromiso y el respeto de la Iglesia católica por los fieles de otras religiones. Como ya se hacía en el Acuerdo con Israel, también aquí las dos partes se comprometen a una cooperación apropiada para promover el respeto de los Derechos Humanos, individuales y colectivos, en combatir todas las formas de discriminación y ofensas a la vida o a la dignidad humana, y a promover la comprensión y la armonía entre las naciones y las comunidades.⁵⁰

En el Acuerdo básico con la OLP se llega, en cierto modo, más allá de lo que suele ser usual en los acuerdos internacionales. Su art. 2 § 2 proclama que las partes seguirán promoviendo el diálogo interreligioso para la promoción de una mejor comprensión entre las gentes de las distintas religiones.⁵¹ Y por su parte, la Organización

⁴⁹ “The Holy See and the State of Israel committed to appropriate cooperation in combatting all forms of antisemitism and all kinds of racism and of religious intolerance, and in promoting mutual understanding among nations, tolerance among communities and respect for human life and dignity” (art. 2 § 2, *Fundamental agreement between the Holy See and the State of Israel*).

⁵⁰ “The Parties are committed to appropriate cooperation in promoting respect for human rights, individual and collective, in combating all forms of discrimination and threats to human life and dignity, as well as to the promotion of understanding and harmony between nations and communities” (art. 2 § 1, *Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization*).

⁵¹ “The Parties will continue to encourage inter-religious dialogue for the promotion of better understanding between people of different religions” (art. 2 § 2, *Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization*).

para la Liberación de Palestina asume en el artículo 3o. el compromiso futuro con vistas al auspiciado establecimiento del Estado Palestino de garantizar y proteger en la legislación palestina la igualdad de los Derechos Humanos y civiles de todos los ciudadanos, incluyendo entre ellos, específicamente, la ausencia de discriminación, individual o colectiva, en el terreno de la pertenencia, creencia o práctica religiosas.⁵²

Pienso que estos dos ejemplos, además de poner en evidencia la especificidad de objetivos humanitarios que caracteriza la actuación de la Santa Sede en el orden internacional, y su influjo en procurar una mejor convivencia entre los países, sirven para identificar nuevamente la convicción de la Iglesia de que el derecho de libertad religiosa y de conciencia es punto neurálgico de los derechos del hombre, y llave para una efectiva paz entre las gentes.

5. CONCLUSIÓN

Quisiera concluir proponiendo un convencimiento personal, y asociándome también a un auspicio pontificio.

El convencimiento personal radica en que podrá detectarse un sensible progreso en la mutua tolerancia y en el respeto de los Derechos Humanos, en la medida en que las propias confesiones religiosas asuman de modo decidido los derechos de la persona humana, como parte de propio mensaje espiritual que debe ser eficazmente difundido entre los propios fieles.

En esa línea de convergencia entiendo, en fin, que debe colocarse el sentido auspicio del Papa Juan Pablo II en un mensaje dirigido al presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas con ocasión de 50o. aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos. En esas circunstancias el Papa hacía considerar cómo el contexto político propio de la posguerra no había consen-

⁵² "The PLO will ensure and protect in Palestinian Law the equality of human and civil rights of all citizens, including specifically, *inter alia*, their freedom from discrimination, individually or collectively, on the ground of religious affiliation, belief or practice" (art. 3, *Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization*).

tido atribuir en 1948 a la mencionada Declaración Universal de Derechos Humanos el necesario fundamento antropológico que, en el respeto de la legítima pluralidad de ejercicio de la libertad, pero también en la afirmación de la universalidad e indivisibilidad de los derechos formulados,⁵³ los enraizara en las diversas tradiciones nacionales, culturales y religiosas, a fin de evitar que resulten simples formulaciones con riesgo de desvalorizarse rápidamente.

Entonces proponía el Papa, y es la conclusión que me permitiría ofrecer en este momento, la necesidad de promover, a través del esfuerzo por desarrollar la base antropológica, una “concepción común” de esos derechos, que pueda ser la referencia última en donde la libertad y la solidaridad entre las personas pueda encontrarse y fecundarse mutuamente.

⁵³ “En este sentido, es motivo de seria preocupación el hecho de que hoy algunos nieguen la universalidad de los Derechos Humanos, así como niegan que haya una naturaleza humana común a todos. Ciertamente, no hay un único modelo de organización política y económica de la libertad humana, ya que culturas diferentes y experiencias históricas diversas dan origen, en una sociedad libre y responsable, a diferentes formas institucionales. Pero una cosa es afirmar un legítimo pluralismo de ‘formas de libertad’, y otra cosa es negar el carácter universal o inteligible de la naturaleza del hombre o de la experiencia humana. Esta segunda perspectiva hace muy difícil, o incluso imposible, una política internacional de persuasión” (Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas”, n. 3, del 5 de octubre de 1995, cit.).

LIBERTAD RELIGIOSA

Faisal El Khatib

Integrante del Consejo Consultivo de Derechos
Humanos del Reino de Marruecos

Tengo la esperanza y, por qué no, la firme convicción de que nuestra participación en este foro sea el inicio de una conversación continua entre nuestro Consejo y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en aras de fomentar la dignificación del ser humano, mediante la imposición del imperio de la ley frente a toda clase de arbitrariedades, con independencia de las diferencias de credo y las creencias o convicciones personales o colectivas, considerando que esta dignificación, basada en el estricto y debido respeto de las diferentes idiosincrasias, constituye el máximo objetivo a alcanzar.

Antes de abordar el tema de la tolerancia desde su vertiente islámica, y con el único propósito de iluminar al respetable auditorio sobre el citado tema, quisiera intentar definir el concepto de religión visto desde el prisma islámico, para distinguirlo de las demás concepciones filosóficas contemplativas de origen humano, carentes de originalidad divina. Desde el punto de vista islámico, la religión consiste, esencialmente, en la misión divina manifestada a los profetas, a través de la revelación, de propagar la unicidad, el mono-teísmo, la sumisión voluntaria del ser humano a la voluntad divina del Todopoderoso, liberándose de cualquier otra sumisión a cualquiera de sus congéneres y liberándose, también, del politeísmo, del paganismo, de la idolatría, el ateísmo y el agnosticismo.

Esta misión, liberadora del ser humano y dignificadora del mismo, constituye para los musulmanes, por su origen divino, el fundamento del concepto de las religiones y el punto de coincidencia del Islam con el judaísmo y el cristianismo, con independencia de

la diversidad de los cultos a la única divinidad. La creencia del origen divino de las misiones encomendadas a todos los profetas a través de la revelación, desde Noé hasta el último de ellos, Mohamed, pasando por Abraham, Moisés y Jesucristo, constituye el pilar básico de la fe musulmana, independientemente de la diversidad y la pluralidad de sus escuelas.

Durante las épocas históricas del florecimiento de la cultura islámica, los musulmanes, judíos y cristianos convivían en perfecta armonía y tolerancia, sin que hubiera ninguna clase de persecución religiosa en contra de las comunidades judías o cristianas, entonces numéricamente minoritarias. Al contrario, durante aquellas épocas en que prevalecía el Islam como religión oficial del Estado y de la mayoría aplastante de sujetos, la tolerancia religiosa con respecto a los judíos y cristianos no consistía en una simple actitud contemplativa o permisiva de la realización de los cultos judeocristianos, sino en la obligación, debidamente asumida por la comunidad musulmana y sus autoridades, de defender a ultranza la libertad religiosa de los cristianos hasta el extremo de liberarlos del debido sometimiento a la sharia islámica, es decir, a las leyes de jurisprudencia islámica, a menos que ellos lo eligieran voluntariamente — como en el caso de Marruecos —, sobre todo en las materias relacionadas con la familia, matrimonio, divorcio, herencia, etcétera. En cambio, en los países occidentales impera la obligación del sometimiento a las estipulaciones del Código Civil, con independencia del credo o la confesión religiosa de cualquier ciudadano y con desestimación absoluta, por no decir con desprecio absoluto, de la conciencia de las minorías religiosas. Esto no es debido a la esencia de las religiones judía y cristiana, sino a la imposición del pseudolaicismo que consiste, esencialmente, en la marginación de la religión a un simple culto individual o colectivo; el origen del laicismo se encuentra en una lucha librada en contra del poder político de la Iglesia.

La esencia natural del Islam, como religión revelada al profeta Mohamed, es la antinomia de la intolerancia religiosa de las demás religiones monoteístas, el judaísmo y el cristianismo. La historia del Islam jamás ha conocido ningún tipo de persecución religiosa en contra de judíos o de los cristianos para violentar su conciencia y obligarles por la fuerza a convertirse al Islam.

La esencia del Islam, como la de las demás religiones monoteístas, es la unicidad divina, la dignificación del ser humano a través de la sumisión voluntaria, total y absoluta a la voluntad del Todopoderoso; actitud distinta al determinismo que propaga y fomenta la pereza intelectual y religiosa de los seres humanos. Sin embargo, por más tentativas que se hagan por teorizar la esencia de las religiones monoteístas, la realidad vivida es muy distinta, porque las citadas religiones todavía no han conseguido erradicar de sus adeptos las reminiscencias del viejo y el antiguo tribalismo político del extremismo y del integrismo religioso, caracterizado por el más abominable e intolerante extremismo político. Este estado enfermizo es una característica patológica extensible, sin ninguna excepción, a todas las religiones o, mejor dicho, a algunos adeptos de todas las religiones, siendo cualquier extremismo integrista una clara aberración de la fe religiosa basada, esencialmente, en el debido respeto de la dignidad humana y la libertad religiosa.

El mundo musulmán no constituye una excepción en el padecimiento de este fenómeno patológico y aberrante. Sin embargo, en el mundo musulmán el integrismo responde a una actitud esencialmente política, teñida de matiz religioso ante el fracaso de los movimientos nacionalistas laicos de dar respuesta adecuada al neocolonialismo occidental del mundo árabe musulmán, que no se contenta con una globalización económica en beneficio de los países occidentales industriales, omnipotentes económica y financieramente, sino que pretende una globalización cultural que tienda a erradicar todas las peculiaridades, idiosincrasias religiosas y culturales, en beneficio de una determinada concepción de los Derechos Humanos, de la vida sociocultural, concebida desde los parámetros excluyentes de algunos conceptos, de algunos aspectos de la cultura y la civilización occidental.

Esta actitud hegemónica y omnipotente, al lado del estado de pobreza imperante en casi la totalidad del mundo islámico, hacen importante, por razones interiores y exteriores, extender este análisis, el cual constituye un factor de investigación del integrismo religioso antioccidental en el mundo islámico, sin que esto quiera decir que es un fenómeno patológico exclusivo de este mundo.

La erradicación del integrismo religioso, del exacerbado nacionalismo que resurge en algunos países europeos, cuyas consecuencias son incalculables para el futuro de la humanidad, empieza con el abandono de la política de la hegemonía, de la prepotencia y de la imposición de la omnipotencia político-militar actualmente en vigor, y con su sustitución por una nueva política de apoyo económico, político y militar a los países que dignifican la condición humana de sus ciudadanos y respetan el derecho humano inalienable a la diferencia, a la libertad religiosa y política, naturalmente, en el marco de su propia idiosincrasia y peculiaridad religiosa y cultural.

Creo que el momento actual es propicio para iniciar una nueva era basada en la justicia, la equidad y en el debido respeto de la singularidad religiosa y cultural, condición *sine qua non* para erradicar de las mentes individuales y colectivas los extremismos nacionalistas e integristas, evitando así las atrocidades a que conducen en toda la humanidad.

El hecho de seguir viendo al Islam desde los países occidentales como un enemigo potencial a combatir por todos los medios, a partir del derrumbamiento del muro de Berlín, es un enorme error que fomentaría el imperialismo religioso y el extremismo nacionalista antioccidental, con consecuencias difícilmente calculables para el futuro del mundo occidental. Para lograr la complementariedad entre todas las culturas humanas, hemos de esforzarnos todos en realizar el gran logro para la humanidad mediante la imposición de la justicia, de la equidad y la moralidad, con independencia de los matices de los aspectos diferenciales.

TOLERANCIA, LIBERTAD RELIGIOSA Y SUS LÍMITES

Natan Lerner

Profesor del Centro Interdisciplinario Herzliya
y de la Universidad de Tel Aviv, en Israel

Antes de aludir específicamente al tema de esta Mesa, quiero formular una observación más bien polémica. Siempre he tenido reservas con respecto al uso de los términos “tolerancia” e “intolerancia” como conceptos definitorios en la esfera de la lucha contra la discriminación, en sus múltiples manifestaciones. “Tolerancia” no es siempre una virtud, “intolerancia” no constituye necesariamente un comportamiento censurable. No veo ninguna razón para sostener que es necesario “tolerar” la injusticia, la desigualdad, el abuso, o el mal en general; tampoco veo que sea reprochable ser intolerante con tales manifestaciones. Además, el término “tolerar” es innecesariamente patronizador, condescendiente. Cuando se debe a alguien, o a algo, respeto, aceptación, consideración, ¿por qué hablar de tolerancia, vocablo que en muchos idiomas es sinónimo de “sufrir” y “soportar”?

Esto no significa que no sea partidario de una estructura social en la cual cada uno debe respetar los puntos de vista del prójimo y en la cual todos gozan de igualdad, por lo menos como punto de partida. Pero precisamente por eso irrita el uso del término tolerancia, no obstante el prestigio histórico que le acuerdan las famosas, y por cierto discutidas, *Cartas sobre la tolerancia* de John Locke, que trascienden la esfera de las relaciones intracristianas. Arcot Krishnaswami, a quien tanto deben los instrumentos sobre libertad religiosa elaborados por la comunidad internacional, dijo hace ya 40 años que las limitaciones de las opiniones de Locke constituyen el primer intento de presentar una teoría que permite a individuos y grupos reclamar la libertad de pensamiento, conciencia y religión, como derechos protegidos por la ley.

Sea como fuere, los instrumentos legales internacionales han adoptado el término “intolerancia” para describir un mal social que es necesario combatir. Este mal social es el origen de otros graves azotes que engendra, tales como la discriminación, ilegal cuando viola un interés jurídicamente protegido, y, desde luego, la violencia verbal y física, dirigida contra personas diferentes, por regla general en razón de su pertenencia a determinados grupos raciales y religiosos. Semántica aparte, pues, conferencias como la que nos reúne son un aporte sustancial a la acción internacional contra el prejuicio y la discriminación.

Permítaseme ahora formular algunas observaciones derivadas de mi experiencia como judío. El judaísmo, como todas las religiones antiguas, establece un sistema de obligaciones más que de derechos, sistema basado en la norma divina. Tales obligaciones o deberes implican naturalmente la creación o existencia de derechos correspondientes, que a veces pueden ser puestos en efecto. El judaísmo tradicional supo elaborar determinadas normas legales o éticas que no pueden sino ser subrayadas en todo intento de explicar la posición judía en relación con las libertades religiosas, en la medida en que se ponen de manifiesto en los principios y mandamientos de la religión.

Pero las grandes religiones tradicionales no desarrollaron una visión coherente de las libertades religiosas. Normas como “No hagas al prójimo lo que no quieras que te hagan a ti”, o, “Respeto al extranjero, porque extranjero fuiste en Egipto”, son ejemplo de la actitud del judaísmo histórico en relación con la libertad e igualdad religiosas; pero no constituyen una afirmación congruente de los principios de libertad religiosa modernos estrechamente ligados a la aceptación de las normas sobre Derechos Humanos, un fenómeno de los últimos siglos y en especial del siglo XX, cuyas primeras cinco décadas presenciaron un feroz ataque sobre esos derechos.

Los judíos —como comunidad histórica, viva, activa y sufriente— tienen un interés vital en proclamar su adhesión a la libertad religiosa. Fue por el desconocimiento de esa libertad, así como del derecho básico a no ser discriminados por motivos racistas, que el pueblo judío como pueblo, y los judíos como individuos, sufrieron persecuciones y ultrajes. Esto es lo que se llama *antisemitismo*—odio a los judíos—, y eso es lo que engendró persecuciones a lo largo

de dos mil años y una tragedia sin parangón, como el holocausto bajo el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial. Los juicios de Nuremberg, la Convención contra el Genocidio, la prohibición de la discriminación, fueron consecuencia casi directa de esas persecuciones. Dado el tema de esta conferencia, es importante subrayar que el proceso legislativo que culminó en la Convención contra la Discriminación Racial de 1965 y en la Declaración de 1981 sobre Discriminación e Intolerancia Basadas en la Religión o las Creencias tuvo su antecedente inmediato en los incidentes antijudíos de 1959 y 1960. Fueron estos incidentes, apenas una década y media después de la toma de conciencia por la comunidad mundial de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, los que indujeron a las Naciones Unidas a adoptar los textos que desembocaron en la Convención y en la Declaración. El antisemitismo es la prueba más categórica de la integridad de la noción de discriminación, ya que es imposible separar el racismo de la intolerancia por razones religiosas. Esto merece ser acentuado en la víspera del día que marca el aniversario del genocidio antisemita.

Esto no significa que entre 1945 y 1960 el mundo haya ignorado la necesidad de adoptar normas contra la discriminación y la persecución racial y religiosa. En 1948, las Naciones Unidas aprobaron la Convención contra el Genocidio y la Declaración Universal de Derechos Humanos. Ambos documentos, más allá de su aplicabilidad en la práctica, son jalones de gran significación en la historia del siglo XX. La Convención contra el Genocidio proclamó la criminalidad del racismo. La Declaración Universal proclamó en su artículo 18 el derecho de todo ser humano a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, artículo que a su vez fue la base del artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Humanos, Civiles y Políticos, pacto que también contiene —en su artículo 20— una categórica prohibición de la incitación al odio, nacional, racial o religioso. Esas normas fueron desarrolladas en la seminal Declaración de las Naciones Unidas de 1981 sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Basadas en la Religión o las Creencias, término, este último, que se refiere a la libertad de no adherirse a ninguna religión; derecho no necesariamente reconocido por algunos regímenes.

Desde luego, estamos todavía lejos de la existencia de un sistema de protección total de la libertad religiosa, tanto a nivel mundial como regional. Colectividades humanas enteras no gozan de esa libertad. Individuos y minorías siguen siendo discriminados en muchas partes del mundo y, en algunas, sometidos a crueles persecuciones y discriminaciones. No se puede ignorar la dimensión religiosa de la perversión de fines del siglo XX descrita como “depuración étnica” (“ethnic cleansing”). Se trata de “depurar” zonas enteras de la presencia de origen étnico o de credo distinto, en más de un caso, mediante métodos horrorosos que recuerdan las peores épocas de la historia. El siglo XXI no empieza mucho mejor y basta con mencionar la abominable técnica de borrar la presencia de religiones históricas mediante la destrucción física de monumentos que las representan.

Pero hay también indicios de una sana reacción. Dentro de pocos meses, en agosto de 2001, se reunirá en Sudáfrica, por cierto escenario adecuado, una conferencia internacional contra el racismo convocada por las Naciones Unidas. Algunos meses después, en noviembre, se marcará el vigésimo aniversario de la Declaración de 1981 sobre Discriminación e Intolerancia Basadas en la Religión o las Creencias. No soy un devoto fanático del valor de los pronunciamientos internacionales, pero éstos son necesarios para traducir la repulsa universal a los fenómenos de que estamos hablando.

Son numerosos los países que tienen hoy legislación interna dirigida a prevenir y reprimir las persecuciones por motivos religiosos. Estados Unidos, por ejemplo, adoptó en 1998 una ley sobre libertad religiosa a nivel internacional, que reclama al presidente tomar medidas diplomáticas y de otro tipo contra cualquier país que comete o tolera violaciones de la libertad religiosa. Pero la naturaleza del problema requiere medidas a nivel global, universal, y no se puede dejar librada la materia a la voluntad de países de manera individual. El artículo 4o. de la Declaración de 1981 exhorta a todos los Estados a tomar medidas efectivas para prevenir y eliminar la discriminación por motivos religiosos, e insta a todos los Estados a introducir legislación para prohibir tales actos y tomar medidas adecuadas. Este artículo es paralelo al artículo 4o. de la Convención contra la Discriminación Racial, que penaliza la instigación racista y declara fuera

de la ley a entidades que propagan el racismo. Si algún día se aprueba una convención contra la intolerancia religiosa —cosa no visible a esta altura— deberá contener disposiciones análogas. Sé que esto enoja a quienes atribuyen más peso a la libertad de expresión que a la prohibición y penalización de la instigación por motivos religiosos o raciales; pero la sociedad internacional no se puede permitir sacrificar el derecho básico a la igualdad y el respeto por seres humanos de otra religión, en aras de la santidad de la libre expresión integrada en términos absolutos.

Los instrumentos aprobados por el Consejo de Seguridad creando los tribunales penales internacionales para Yugoslavia, Ruanda y, más recientemente, la resolución de la Conferencia de Roma creando un tribunal a nivel mundial, son actos que contienen claras prohibiciones que atribuyen a esos tribunales jurisdicción sobre delitos consistentes en la negación de las libertades religiosas. Los crímenes contra la humanidad son frecuentemente el resultado de motivaciones religiosas o etnorreligiosas. Las medidas penales pueden no ser el instrumento más simpático para combatir la negación de la libertad religiosa, pero se han tornado necesarias.

La Declaración de Oslo de 1998 sobre la Libertad de Religión y Creencia —en cuya gestación y texto se advierte la mano hábil del obispo Stalsett, presidente de esta sesión— reconoce que religiones y creencias pueden ser abusadas para engendrar intolerancia, discriminación y prejuicio, “y han sido usadas con demasiada frecuencia para negar los derechos y libertades de otros”. Afirma también que todo ser humano tiene la responsabilidad de condenar la discriminación y la intolerancia basadas en la religión y las creencias, “así como de utilizar la religión o la creencia para apoyar la dignidad humana y la paz”. La existencia de los Derechos Humanos —añade— “trasciende las leyes de los Estados soberanos”.

Ésta es la buena doctrina: por encima de las leyes de los países individuales, la comunidad internacional debe garantizar —también en la práctica— la vigencia de la libertad religiosa.

LIBERTAD RELIGIOSA

David Little

Profesor de la Universidad de Harvard, E. U. A.

Permítanme identificar tres categorías de Derechos Humanos que yo creo son particularmente pertinentes y a las que me quiero referir.

El primer derecho que tengo en mente es el derecho a la tolerancia, es decir, derecho a la expresión práctica y religiosa dentro de ciertos límites que no debemos olvidar; el derecho a la expresión libre y a la práctica religiosa, el derecho a que nadie interfiera, ni el gobierno ni nadie más, en las creencias particulares que ustedes o su vecino expresen.

La segunda categoría es el principio de no discriminación basado en la religión o las creencias; esta categoría, este principio, garantiza a todo ciudadano derechos iguales, sin importar su lugar de nacimiento o sexo, y el acceso similar a los servicios públicos, sin prejuicio ni discriminación; es un derecho fundamental que se ve garantizado consistentemente en los documentos que hemos establecido.

La tercera categoría que quiero mencionar es la disposición de protección a las minorías. El artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos garantiza a las minorías que no serán discriminadas, ni serán objeto de maltrato debido al lenguaje, identidad étnica, afiliación o creencia religiosa.

Así que éstas tres son las categorías que creo son pertinentes para nuestro debate, debiendo mencionar también la declaración de las Naciones Unidas de 1981 sobre la eliminación de todo tipo de intolerancia y discriminación basada en creencias religiosas.

Puedo ver que el concepto tolerancia, que está bien expresado y se usa ampliamente en los instrumentos internacionales de Derechos

Humanos, es un término ambiguo. Tiene un legado, al que se refiere Natan Lerner, de condescendencia por parte de un grupo religioso hacia los otros y, en segundo lugar, tiene el legado de tratamiento discriminatorio, es decir, yo veo a tu religión, la soporto, la tolero, pero ciertamente no te voy a conceder trato igual en derechos de ciudadanos y otros derechos que yo requiero o exijo para mí mismo; este legado existe, está ahí, y esto es lo que le da color al término y hace que Natan Lerner se sienta incómodo con él. Yo creo que esto es cierto, esto se tiene que conceder.

Pero, por otra parte, quiero señalar que el concepto de tolerancia está sujeto a lo que podemos llamar revisión terminológica. Cuando las Naciones Unidas utiliza el término es muy específica en el sentido de que no se puede ser tolerante y discriminar. En la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones se señala que debe haber respeto. Con este punto de vista en mente, quizás podamos tolerar la palabra tolerancia de manera más favorable de lo que lo haríamos de otra manera.

Ahora bien, sería imposible en 25 minutos tratar de abarcar todo el grupo protestante y los millones de personas que se han identificado con la reforma protestante del siglo XVI en Europa occidental. Voy a hablar, dentro de la tradición protestante, de lo que se llama protestantismo reformado, es decir, el protestantismo identificado con Juan Calvino, el reformista francés que dedicó su tiempo a reformar las cosas en la ciudad de Ginebra en el siglo XVI.

El protestantismo reformado que emana de las enseñanzas de Calvino tuvo un impacto importante en los aspectos sociales, políticos y económicos, y en la vida religiosa de Norteamérica y Europa occidental. Ciertamente, la vida religiosa de Norteamérica se ha visto profundamente influida por esta tradición en particular.

Además, quiero referirme al protestantismo reformado por dos razones específicas. La primera es que refleja la profunda ambivalencia en la cristiandad protestante, el catolicismo romano y toda la historia de la cristiandad en torno al asunto de la tolerancia y la libertad religiosa. Yo veo la historia de la cristiandad occidental como una lucha en relación con este problema.

La segunda razón por la que me refiero a esta tradición específica es porque tuvo un impacto importantísimo sobre los colonizadores en su experiencia religiosa; quiero resaltar la afinidad entre los sucesos que se desarrollan bajo la influencia de este movimiento protestante y las normas que acabo de identificar de la libertad de religión, no discriminación y tratamiento especial para las minorías. Yo quiero establecer este modelo, aunque Natan Lerner tiene problemas con él y está en todo su derecho de tenerlos, ya que en este debate internacional es importante que los modelos estén definidos con precisión, para entender sus beneficios y sus desventajas, y será la forma en que podamos llevar a cabo una discusión productiva e inteligente.

La idea contenida en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y también en el Pacto Internacional de Derechos Políticos y Civiles, la cual en el párrafo segundo dice: “Nadie estará sujeto a acción coercitiva que prevenga la libertad para adoptar la creencia o religión de nuestra elección”, implica una diferenciación aguda entre la fuerza o la acción coercitiva, por un lado, y las creencias religiosas o creencias de conciencia, por el otro; hay una diferenciación entre acción coercitiva y la libertad de creencias. Considero que esta diferenciación, que es muy profunda en el documento de Derechos Humanos, de cierta manera subraya la idea de la tolerancia.

Esta diferenciación se encuentra en la tradición occidental cristiana de donde surgen esas formulaciones; se remonta a la idea de la santidad o soberanía de la conciencia que se menciona en el Nuevo Testamento.

La idea de la santidad o soberanía de la conciencia fue gradualmente desarrollada en la cristiandad occidental, hasta que alrededor del siglo XII empezó a expresarse en términos de una diferenciación, una diferenciación muy importante que se escucha en estos días entre el fuero interno y el externo. Un tribunal interno que, se supone, es parte de nuestra estructura como individuos, y el externo, conformado por las instituciones legales, estatales, etcétera.

La idea de un fuero interno que ha de quedar protegido de la invasión o de la interferencia del fuero externo se convierte en un

tema muy importante en la cristiandad occidental hasta el momento actual y así me lo parece a mí. De hecho, parte de la tradición que estoy describiendo se refiere a la soberanía de la conciencia como el último objetivo para el cual existe el Estado. La actividad primaria del Estado es proteger y estimular ese espacio interno que, se entiende, es esencial para todo individuo. Recalco que esta idea de un fuero interno, separado y protegido, presidió la reforma protestante; de hecho, estos temas se encuentran, junto con otros temas contradictorios, en muchos de los padres de la Iglesia como san Agustín y santo Tomás, y se desarrollan en la Iglesia católica medieval con una idea que se llama conciencia errónea.

La doctrina de la conciencia errónea estipula que, aunque uno esté en desacuerdo con las creencias religiosas o morales del otro y los puntos de vista sean muy diferentes, y considere que el otro está en un error, debe respetar su espacio privado y su tribunal interno, y no debe participar en forma coercitiva contra él; ni el Estado debe participar en este tribunal interno que es el espacio sagrado de la propia personalidad. Entonces, de esta idea emanó el fuero interno basado en la doctrina de conciencia errónea y emanó también una idea muy radical, esto es, que la creencia religiosa, la conciencia, está separada de la interferencia del Estado.

Ahora, el problema en la tradición, y creo que esto resume la tradición occidental, es con cuánta amplitud o con cuánta angostura se delimitan los límites del error tolerable; ¿cuántos errores están dispuestos a aceptar la Iglesia o su sociedad sin interferir y utilizar la fuerza? Éste es el asunto clave en la historia de la Iglesia y, en cuanto a los reformadores Martín Lutero y Juan Calvino, la Iglesia católica romana estableció los límites de error tolerable de una manera muy obtusa.

Calvino y Lutero querían abrir más espacios para el error sin tener interferencia política ni legal, pero la minoría se encuentra que, una vez que el protestantismo se funda y se implanta, el problema surge entre los protestantes que empiezan a dividirse sobre la anchura y la angostura de los límites del error tolerable, introduciéndose en el movimiento protestante todo tipo de divisiones dentro del calvinismo, dentro del luteranismo y así sucesivamente.

Desde el punto de vista de mucha gente, Calvino estableció los límites de error tolerable de una manera muy angosta. ¿Recuerdan la ejecución pública de Michael en el siglo XVI, porque tenía una opinión de la Trinidad que rechazaba Juan Calvino y sentía que era una amenaza no sólo a la creencia religiosa, sino al orden público? En otras palabras, había la idea de que si proclamaban esas opiniones se iban a corromper no sólo los principios religiosos, sino los principios sociales y políticos de sus colectividades.

Ahora bien, este problema angosto contra los límites amplios de tolerancia o del error tolerable empieza a plantearse en el puritanismo, por el grupo que se establece en Nueva Inglaterra, lugar de donde provengo, Boston, Massachusetts. En la bahía se empiezan a escuchar cuáles son los límites tolerables que los líderes puritanos imponen, los cuales son objetados. Se empieza a discernir y a decir que los límites deben de ser mucho más amplios. Los líderes puritanos, por ejemplo, permitían solamente a los creyentes ortodoxos ser plenos ciudadanos con derecho a tener propiedad, o sea, la religión y la sociedad política estaban asociadas. Roger Williams se opuso a esta idea, sentía que la religión debía estar separada de la ciudadanía, la gente debe tener el derecho a votar, a tener propiedad y todos los derechos inherentes de los ciudadanos iguales, independientemente de su identidad religiosa.

Su punto de vista fue una concepción ampliada, extendida, de esta doctrina de la conciencia errónea. Existen personas en el mundo que son mahometanos, budistas, paganos y a quienes llamamos indios. Toda esta gente tiene tantos puntos de vista y tan variados que, si viven en armonía y paz como ciudadanos comunes de un orden político-social, hay que dejarlos disfrutar su error y éste no debe interferir con su acceso igualitario al trato no discriminatorio.

Es muy interesante constatar cómo Williams negoció con los pueblos indígenas del momento; tomó un punto de vista radicalmente opuesto sobre los americanos nativos, respecto de cuáles eran sus derechos y privilegios, en un grado mayor que los colonialistas ingleses que habitaron la región.

Williams pensaba que el rey de Inglaterra no era propietario de la tierra, sino que era propiedad de los indios, y que los colonos

podían tener acceso a esa tierra solamente con una negociación justa, adquisición y acceso abierto. Él fue el primero en aprender la lengua de los nativos americanos y, en uno de sus pequeños libros sobre ellos, uno de los primeros relatos etnográficos de los pueblos indígenas de ese sector de Norteamérica, establece un contraste entre el comportamiento moral de los nativos en forma muy favorable, en oposición al comportamiento de los ingleses colonizadores que llegaban a causar tantas dificultades con los nativos americanos.

Él quería fomentar el respeto y medidas especiales para los americanos nativos, y luchaba constantemente contra el trato que se le daba a manos de los colonizadores británicos. Roger Williams rehusó evangelizar a los nativos latinoamericanos porque decía que ese era un sistema colonial y, bajo el colonialismo, el nativo americano no tendría el derecho a la libre elección religiosa; por lo tanto, consideraba que los evangelistas debían mantenerse alejados hasta que el régimen del colonialismo se abandonara y un sistema más equitativo se estableciera.

Mi opinión es que Williams instituye los cimientos de un modelo muy interesante de tolerancia y trato igualitario. A Roger Williams lo sacan de la bahía de Massachusetts en 1665; a través de la nieve encuentra su camino hacia lo que se llama Rhode Island y funda la colonia del mismo nombre bajo el principio de libertad religiosa, no discriminación, trato igualitario, protección especial para las minorías, etcétera.

Realmente aquí estamos hablando de mediados del siglo XVII. Roger E. Williams tiene una fuerte influencia sobre Thomas Jefferson, James Madison y sobre el desarrollo eventual del patrón norteamericano de establecimiento de libertad religiosa y de no discriminación. El modelo que existe es, en forma controvertida, una opción entre muchas otras. Ahora quiero mencionar algunas generalidades y luego concluir en forma más específica con la respuesta a un par de cuestiones que han surgido.

Las siguientes conclusiones las planteo ante ustedes basándome en el bosquejo del impacto de Williams en el experimento de Norteamérica. En primer lugar, creo que existe una fuerte afinidad entre esta tradición liberal reformada cristiana y las tres categorías de los derechos religiosos a que me he referido, misma que debe ser

recalcada; hay una afinidad que es interesante y hay que establecer alguna aceptabilidad tolerable o voluntad para considerar esta opción entre muchas otras.

Como segunda conclusión, debe destacarse que Roger Williams es quien plantea repetidamente que establecer estas tres categorías de derechos es un elemento esencial en la receta de la paz y la armonía entre los pueblos, es decir, encontrar un terreno, un orden civil aceptable basado en denominadores comunes que todos los miembros de un orden político compartan, sin fundamentar esas normas específicas en ninguna afiliación religiosa o tradición.

Esto se convierte para Roger Williams en un elemento esencial para la armonía y paz en las sociedades diversas, es decir, los “Roger Williams” dieron la bienvenida a los judíos, anglicanos, cuáqueros; hablaron sobre los malos tratos a los judíos, a quienes recibieron junto con otros ciudadanos en esta colonia de Rhode Island del siglo XVII.

La tercera conclusión que planteo ante ustedes es que hay evidencia contemporánea considerable en el sentido de que el modelo de Roger Williams era un modelo atractivo, un modelo que vale la pena considerar, aunque evidentemente no puede trasladarse sin modificaciones. Las dos piezas de información o evidencia contemporánea con la que los quiero dejar son, la primera, un trabajo que hice en el Instituto de la Paz sobre conflictos no religiosos alrededor del mundo, en el que dediqué mucho tiempo a estudiar lugares como Bosnia. Mi observación, y la del equipo con el que trabajé, es que estas tres normas de libertad de religión, no discriminación y protección de minorías son clave para elaborar y encontrar soluciones constitucionales, religiosas y políticas a los conflictos etnorreligiosos como los que existen en Sudán y Bosnia. La segunda es un libro publicado por Robert Gert, un colega mío del Instituto de la Paz, titulado *La gente contra los Estados, la protección de las minorías*. Él está en la Universidad de Maryland, donde tiene a su cargo un programa denominado Proyecto de las Minorías. En 1993 publicó un libro indicando que la incidencia del conflicto nacional iba en aumento y los problemas religiosos, culturales, económicos y la discriminación contra las minorías iban en incremento, pero el año pasado publicó otro libro, en el que sugiere que en 1995 hubo una declinación aguda de incidentes que se entienden globalmente como

conflictos etnonacionales, y la razón que nos da para esto es sumamente interesante.

La razón básica y más relevante que nos da Robert Gert de por qué esta declinación precipitada en los conflictos etnonacionales es la diseminación de las formas de tolerancia y no discriminación; hay otras razones, naturalmente, pero considero que ésta es de enorme importancia. De hecho, los gobiernos empiezan a manejar sus poblaciones y especialmente a sus minorías de acuerdo con las normas identificadas con el principio de la representación y mucho menos en términos de la violación de estas normas que desgraciadamente, en el juicio de él y en el mío, es causa importante de conflicto etnopolítico.

Como comentario final quiero recalcar que el modelo de Williams que les acabo de plantear es algo que, reconozco, no se traslada fácilmente a otras culturas y países, pero necesita estar ahí como recordatorio de una forma de resolver las cosas, ya que nos da ciertos indicadores muy interesantes de cómo se puede resolver este problema de la tolerancia y la no discriminación.

A este respecto, y en cuanto a lo que el profesor Lerner plantea y hemos discutido, permítanme decir que yo no me opongo a la restricción o el desaliento parlamentario del odio; yo entiendo por qué los gobiernos quieren hacer eso, pero al ver los intentos de las leyes, de los discursos en contra del odio y la legislación contra la incitación al mismo, mi única percepción es la antiproduktividad y la contradicción de todo ello.

Las personas que forman parte de las minorías, que se supone están tan protegidas, en muchas ocasiones son llevadas a los tribunales porque ellas, por una u otra razón, están inclinadas a utilizar un lenguaje que ofende las normas legislativas que han sido elaboradas. Ésta es la única razón, pues si yo sintiera que dichas leyes efectivamente funcionan para mejorar la tolerancia y la no discriminación sería de otra manera, pero desafortunadamente el caso no es tan concluyente en relación con lo que logran para esos fines.

TOLERANCIA, LAICIDAD Y LIBERTAD RELIGIOSA

Rafael Navarro Valls
Profesor de la Universidad
Complutense de Madrid, España

Me han encargado que desde una perspectiva jurídica desarrolle ante ustedes el tema de las relaciones que pueden existir entre esos tres términos explosivos que son tolerancia, laicidad y libertad religiosa. Soy plenamente consciente de la dificultad de coordinar esas tres nociones. Acepto, sin embargo, el reto comenzando con la tolerancia. Es ésta, me parece, una noción que necesita una inyección de vitalidad por parte de los juristas. Efectivamente, para muchos juristas la tolerancia es simplemente fruto del cansancio. Una vez agotadas las pasiones en conflicto, sólo quedaría como solución recurrir a la coexistencia, de modo que la tolerancia calmaría las pasiones, pero no satisfaría las inteligencias. Para otros, la tolerancia es una virtud básica de la vida política. Sin embargo, vista con detenimiento su efectiva vigencia, pocos parecen dispuestos a defenderla en el conflicto político, si es que tienen cosas más verdaderas que proponer. Por ejemplo, los que en el terreno político han defendido como objetivamente intolerable una situación política, social o económica. El hecho de apelar a la tolerancia cuando se produce la alternancia en el poder sería, según ellos, un acto de inconsistencia, de cinismo, “la expresión ideológica del mal denunciado” (Giannini). Incluso, comienza apuntarse la idea de que contra lo que pudiera deducirse de las continuas apelaciones a la tolerancia, en realidad existe en nuestra sociedad una corriente soterrada, dispuesta a eliminarlo de facto. Así, por ejemplo, los derechos de tolerancia se van transformando más bien en derechos de igualdad, cosa que es muy distinta. Ciertamente, uno de los avances de las sociedades libres ha sido

la descriminalización de la homosexualidad entre adultos. Pero esta razonable tendencia ha culminado en algo no tan razonable: la pretensión de igualdad de derechos a efectos matrimoniales entre parejas heterosexuales y homosexuales.

Algo similar ocurre con la noción de laicidad. Para unos, la laicidad lleva camino de convertirse en una categoría *redundante*, precisamente porque la laicidad es una nota implícita en la noción misma de ésta (Molano). Para otros es una noción *ambigua*, una mera entidad nominalista, en todo caso, se destaca su sentido no unívoco e incluso se le tacha de noción inútil (Dalla Torre).

No obstante, hoy se observa un discreto renacer de la noción en los textos legislativos e incluso en la jurisprudencia. Así por ejemplo, en una reciente recomendación sobre la tolerancia en la Asamblea Parlamentaria de Estrasburgo, se habla expresamente de la “democracia laica” como base de la sociedad occidental, y en una serie de recientes sentencias del Tribunal Constitucional Italiano, del Tribunal Constitucional Español y del Tribunal Superior Federal Norteamericano, se empieza a contemplar la laicidad con un cambio de ritmo.

Desde mi punto de vista, este *décalage* entre doctrina y textos legislativos o jurisprudenciales es más aparente que real. Quiero decir que lo que está sucediendo es que la crisis de los perfiles doctrinales de la noción de laicidad —algo así, si me permiten parafrasear a Evelyn Waugh, “como un reloj que siguiera dando su tictac en la muñeca de un hombre agonizante”— no supone tanto su agotamiento como su renacer con sentido distinto. O si se quiere, como enseguida veremos, el lento abrirse paso de una conciencia difusa acerca de su necesidad de “volverla a pensar”. Hoy la laicidad sería una laicidad nueva, habría que repensar la laicidad.

Y vayamos a la tercera noción: la de libertad religiosa. Por un lado, se advierte en los textos legislativos una eclosión de la tutela del hecho religioso, un verdadero y sincero esfuerzo en el terreno de los principios. Algunos ejemplos bastarán para ilustrar lo que digo. Ustedes, como mexicanos, son testigos privilegiados del cambio que ha sufrido la Constitución de 1917 en su artículo 24, en el que se amputaba de algún modo la libertad religiosa de los mexicanos: en enero de 1992, la reforma establece una verdadera libertad religio-

sa, normalizándose las relaciones con las Iglesias. Mucho antes, toda la Europa del Este transitó de un modelo antihistórico de regulación del hecho religioso a un intento de conformar sus modelos de relación Estado-Iglesia, cercano a las pautas de Occidente. Y no digamos nada de la repercusión del hecho religioso en la escena política, cultural y social del mundo contemporáneo. Hoy la religión se ha convertido en un tema importante para los medios, desde que saltó de la sección religiosa de la edición de los domingos, a la primera página de las ediciones diarias de la prensa. Desde los psicópatas que enarbolan Biblias en Waco o Suiza; desde la América de la teología de la liberación al fundamentalismo islámico; o el propio hecho de que Juan Pablo II haya sido nombrado el hombre del año por *Time*, son síntomas que vienen señalándose como ejemplos de la *desprivatización* del hecho religioso.

La noción de libertad religiosa hoy se está judicializando. Después de décadas de silencio, la Corte de Derechos Humanos Europea ha dictado las tres primeras sentencias directamente referidas al artículo 9 de la Convención de Roma, que regula la libertad religiosa. Y ante los Tribunales Constitucionales Europeos y el Tribunal Supremo de Estados Unidos se detecta, como se ha dicho, también un *crescendo* en los conflictos *in re religiosa*.

El resultado de todo ello es la paulatina gestación de un nuevo concepto de laicidad y de libertad religiosa en el que se pone el acento más en un rearme axiológico de la noción de laicidad que en su arcaico sentido de defensa frente a las religiones. Lo que se critica hoy no es que el Estado rechace legítimamente cualquier intento de convertirse en el brazo secular de tal o cual Iglesia, lo que se rechaza es que el Estado olvide el humus histórico al que se debe su propia coexistencia, o como autorizadamente se ha dicho, que se olvide el patrimonio de verdades que no están sometidas al consenso, sino que precede al Estado y lo hace posible. En este sentido les diré que en Europa aún tenemos nuestra particular guerra de religión, un mini conflicto ideológico. Me refiero a la última redacción de la Carta Fundamental de la Unión Europea. Al redactar el preámbulo hubo un verdadero choque entre las delegaciones francesa y alemana, entre otros. Los representantes franceses se negaron a que se hablara de la “herencia religioso-espiritual” de Europa. Después de un fuerte

debate, la expresión fue sustituida por la de “patrimonio espiritual y moral” europeo.

Efectivamente, hoy se vislumbra el peligro de dos fuerzas contradictorias entre sí, pero ambas igualmente peligrosas para la democracia pluralista y para un Estado que quiera conservar su identidad. La primera es la que desarrolla en bastantes estratos de la población lo que viene denominándose el *antimercantilismo moral*; la segunda que, como reacción ante una conciencia civil vacía de todo valor religioso, se produzca un renacer de esa enfermedad del alma religiosa que hoy se denomina fundamentalismo. El “antimercantilismo moral” se ha definido como el miedo, por parte de las Iglesias y sus adeptos, a entrar en el juego de la libre concurrencia de las ideas y los valores morales, que suele decidirse más allá de los refugios de la decencia moral. Miedo que esconde una desesperanza con respecto a la fuerza atractiva de los valores, de lo que cada uno tiene por bueno. Al convertirse en una premisa del Estado o, mejor, del aparato ideológico que lo soporta, la idea de que sólo es presentable en la sociedad una religiosidad *light*, dispuesta a transigir en sus creencias, las personas que mantienen convicciones religiosas profundamente arraigadas inmediatamente son marcadas con la sospecha de la intolerancia, es decir, con el estigma de un latente peligro social. Sospecha que les lleva con demasiada frecuencia a esa posición, que Tocqueville llamaba la “enfermedad del absentismo”, por la que el hombre se repliega sobre sí mismo encerrándose en su torre de marfil, ajeno e indiferente a las ambiciones, incertidumbres y perplejidades de sus contemporáneos, mientras la gran sociedad sigue su curso.

Charles Taylor señala como una de las tres formas de malestar de la cultura contemporánea ese despotismo blando del Estado que convierte a parte de los ciudadanos en un tipo de individuos encerrados en sus propios corazones; con lo cual el propio Estado pierde el concurso de un estrato de población, empobreciéndose en su propia entidad. Aquellos vigorosamente religiosos que podrían aportar muchas cosas al torrente circulatorio de la sociedad quedan marginados. Sin embargo, este estigma bastante difundido comienza a ser desautorizado, simultáneamente, tanto desde instancias jurídicas como sociológicas. En la Corte de Derechos Humanos Europea, por ejemplo,

cada vez más se está diciendo que no se puede restringir la libertad de conciencia y la libertad de expresión.

Pensemos, por ejemplo, en la sentencia *Kokkinakis v. Grecia* del Tribunal Europeo de Derechos Humanos del 25 de mayo de 1993. Si se leen atentamente los términos de su texto y de los votos particulares, parece evidente que la Corte de Estrasburgo —sin que lleguemos a la ingenuidad de santificar en todos sus extremos los matices de una y otros— reacciona contra la intolerancia estatal que supone confundir la sinceridad de las convicciones y sus manifestaciones con el fanatismo o los lavados de cerebro. Y, en caso de duda, lo que implícitamente viene a afirmar es que el Estado debe correr el riesgo de la libertad en sus relaciones con las Iglesias: de otro modo cabe el peligro de la discriminación por intolerancia.

Fijémonos, ahora, en las actuaciones de los fanáticos suicidas de Waco o Suiza, que forman parte de la mitología del hipermercado de las sectas. Estos tristes episodios plantean no solamente el tema de las sectas destructivas, sino también el difícil equilibrio del Estado en su reacción frente al problema, es decir, el peligro que se corre de confundir fanatismo y fundamentalismo, con esos otros episodios que corresponden a convicciones sinceras. En estos casos, los medios de algún modo tienen bastante responsabilidad. Grunwald ha precisado correctamente la cuestión. Hace notar que no hace demasiado tiempo, *Time* combinaba en un solo paquete la noticia del estallido de una bomba en el World Trade Center de Nueva York, que culminó con el arresto de varios fundamentalistas islámicos; la del cerco a que fueron sometidos los miembros de un culto cuyo líder se sentía, al parecer, un mesías (Waco, Texas), y el conflicto de cristianos y musulmanes en Bosnia. El nexo era legítimo, pero frágil, pues se trata de muy distintas manifestaciones de la “religión”. Como añade Grunwald, “la verdad es que no a todos los fundamentalistas cristianos les interesan las sectas dispuestas a iniciar el Armagedón”.

Pero no sólo desde una perspectiva jurídica hoy viene matizándose la difundida idea de que los adeptos a las Iglesias constituyen un peligro para la comunidad civil, que mantienen y propagan convicciones religiosas sinceras y firmes. También se está llegando a la misma conclusión desde la vertiente sociológica. Efectivamente, hace sólo unos meses —y prácticamente coincidiendo con la sentencia aludi-

da en la Corte de Estrasburgo— un sondeo de Gallup ha venido a demostrar en Estados Unidos el tópico a que vengo refiriéndome. Esta organización ha desarrollado una escala de doce grados para medir el segmento de población considerado más religioso (*highly spiritually committed*). Conclusión: “Aunque representan sólo el 13 por 100 de la población, estas personas, que podrían ser descritas como aquellas que tienen una ‘fe transformadora’, son más tolerantes que la mayoría, más inclinadas a hacer actos caritativos, y más preocupadas por la mejora de la sociedad”. 83% de los norteamericanos dice que sus convicciones religiosas —en la medida que son sinceras— les exigen respetar a las gentes de otras religiones. “La firmeza de las convicciones no excluye el respeto a los demás: lo favorece”. Naturalmente, no ignoro que esta posición podría ser acusada de algo así como “ingenuidad axiológica”, si estamos a lo acontecido —por ejemplo— hace muy poco con los “Adoradores del Sol” en Suiza y, antes, en la Guayana con los seguidores del “reverendo” Jones. Pero esto supondría que el Instituto Gallup o yo mismo estuviéramos aquí confundiendo “convicciones sinceras” con *fundamentalismo*, que es lo que realmente se oculta en los dos últimos ejemplos enunciados.

Con esto llegamos ahora al segundo peligro a que el Estado se expone manteniendo y fomentando esta visión negativa de la neutralidad. Me refiero al avance de los fundamentalismos. En este punto parece necesario trazar bien la línea divisoria que separa esta recusable posición, ciertamente patológica, de la anteriormente enunciada, esto es, de las personas con religiosidad firme.

Como ha precisado Buttiglione, en el plano de las convicciones —incluidas las religiosas— existe una doble patología: la del fundamentalismo y la del relativismo.

Los fundamentalistas afirman una verdad que no necesita el consentimiento de la libertad de los otros para ser asumida y los relativistas afirman una libertad que no tiene el deber de reconocer la verdad. La posición intermedia es la unidad de verdad y libertad. La libertad del hombre tiene una necesidad interior de reconocer la verdad, allí donde la encuentra. Pero, por otro lado, no es posible imponer la verdad, hay que proponerla, que es algo muy distinto.

Cuando se confunden ambas mentalidades y el Estado reacciona intentando, indiscriminada e irreflexivamente, con una suerte de “fundamentalismo de la purificación social”, arrojar fuera del ámbito de lo público todo valor moral o religioso, entonces es cuando el peligro se torna mayor, es decir, el otro fundamentalismo —por reacción— pasa de ser un peligro latente para el Estado a un peligro efectivo. Revel ha precisado que el enemigo del Estado no es la religión sino su corrupción que es la teocracia. Esto conviene entenderlo porque, después de la caída del muro de Berlín, se ha difundido en la cultura europea lo que se ha llamado una cierta “mentalidad de búnker”, tras la que alguna *intelligentzia* se atrinchera, y que arroja en el mismo saco esas dos categorías tan disimiles entre sí. Mentalidad de búnker que —como se ha hecho notar— tiene como resultado de su latente agresividad estimular ciertas fuerzas internas de las religiones, que llevan a algunas personas, por reacción irracional, a la búsqueda de lo religioso de manos de fundamentalistas prontos a aprovecharse de la imagen hostil que se le ha etiquetado.

Para prevenir este peligro es necesario, ante todo, redescubrir la verdadera laicidad e instar a los Estados a que “corran el peligro de la libertad” en sus relaciones con las Iglesias. Por lo menos en la misma medida en que las Iglesias han sabido, frente a los Estados, correr idéntico riesgo. Pero, sobre todo, debe elaborarse una noción de tolerancia para que no sea intolerable la acción de los ciudadanos con convicciones. Se trataría de que la famosa expresión de Pilatos en su diálogo con Jesús: ¿qué es la verdad?, no sea un punto y aparte, sino seguido. No el final de la cuestión sino —como observa Neuhaus— “el principio”.

Llegados a este punto conviene explicar lo que deben ser los puntos clave en un correcto planteamiento de la relación de los Estados y las Iglesias hoy día. Entre lo temporal y lo espiritual hay una región fronteriza incierta. Es natural que donde hay frontera también haya incidentes. Ante estos incidentes la historia anota dos reacciones que no han sido desgraciadamente infrecuentes: para el Estado la tentación extrema ha sido desembarazarse de lo religioso; para el poder religioso la tentación ha sido sofocar la necesaria e imprescindible autonomía del poder político. A la larga, ambas pos-

turas han costado caras tanto al Estado como a las Iglesias. El equilibrio se centra hoy en la libertad religiosa, una noción que tenemos que volver a descubrir como el primero de los Derechos Humanos.

El gran *novum*, en el ocaso del segundo milenio y principio del tercero, es el resurgir de las grandes religiones. De modo que la sociología cada vez más individualiza la *deseccularización* como uno de los hechos dominantes en el mundo de finales del siglo XX.

Tal vez por ello el *núcleo duro* de las relaciones entre el Estado y las Iglesias sea la libertad religiosa. En esta línea coincido con Neuhaus cuando establece las siguientes reglas del juego:

Primero: La soberanía, el Estado y el ámbito político deben ser definidos cuidadosamente, de modo que los temas más profundos en torno a los que con frecuencia los hombres litigan ideológicamente queden más allá de sus propios fines, lo que supone una revitalización de las instituciones intermedias.

Segundo: El proceso político debe quedar abierto a todos los ciudadanos de todas las convicciones, sin premios ni castigos, basados en las convicciones religiosas o en la falta de ellas.

Tercero: Las Iglesias deben reconocer los límites de sus competencias en la vida política y económica, limitándose a orientar a sus fieles para que sean ellos los que actúen en la plaza pública. Es decir, debemos superar con habilidad esa guerra fría religiosa que quieren imponer los extremistas de la “moralidad sin límites”, y los fanáticos de la “cultura sin religión”. O si se quiere, debemos huir de dos perversiones. La primera, esa perversión de la religión que es el fanatismo y el fundamentalismo integrista. La segunda, esa perversión de la verdadera laicidad que es la que se llama hoy intolerancia secularista. Ambas formas de intolerancia han puesto en circulación una especie de policía mental, cuyos agentes se dedican a una caza de brujas, en la que la primera baja es siempre la libertad.

Como dijo Holmes hace mucho tiempo: “La mente del intolerante es como la pupila de los ojos, cuanto más luz recibe, más se contrae”.

CONFERENCIA MAGISTRAL

LA INTOLERANCIA RELIGIOSA: “SI NO COMPARTES MI FE, TE PARTO LA MADRE”

Carlos Monsiváis

Se necesita no tener madre para ser protestante.
Cardenal de Guadalajara Juan Sandoval Íñiguez (1998).

El 12 de abril de 2001, 24 familias de la comunidad de San Nicolás, cerca de Ixmiquilpan, Hidalgo, denuncian al delegado comunal, Heriberto Lugo González, y a varios de sus colaboradores por hostigamiento y amenazas de muerte por no profesar la fe católica. Según Josefina González Reséndiz, representante de los afectados, el delegado Lugo les ha prohibido a los evangélicos el uso del panteón local, les ha suspendido el suministro del agua potable, bloquea su participación en faenas y cooperaciones, los ha despojado de sus parcelas y les dio un plazo de tres meses, a partir del 18 de marzo, para que abandonen sus viviendas. Lugo los amenazó con agredirlos e incluso matar a Celerino González Peña, si no se retiraban del poblado. Según Josefina González el conflicto se inició en 1980, cuando se despojó de su vivienda a la familia del protestante Ponciano Rodríguez Escamilla y se pretendió expulsarlos del lugar. A la comunidad la rige la norma no escrita según la cual San Nicolás debe ser exclusivamente de la grey católica (nota de Carlos Camacho, *La Jornada*, 13 de abril de 2001).

“O TE ESTACIONAS EN TU FE O LE PEGAS UN TIRO
POR LA ESPALDA A TU ENTIDAD”

¿Cuáles pueden ser las causas de la intolerancia religiosa que se ha padecido en México? Entre ellas, desde luego, el monopolio religioso de siglos, las petrificaciones del tradicionalismo, la desconfianza y

el rechazo —que duran siglo y medio— a lo que viene de Norteamérica, la indistinción más numerosa de lo que se acepta entre fe y fanatismo (si la fe es la única verdadera, un fanático es únicamente un defensor de la verdad). Al lado de la pregunta sobre motivaciones profundas, queda otra: ¿por qué no se han dado las reacciones críticas ante la intolerancia religiosa en los sectores liberales, democráticos de izquierda? Y de esa pregunta surgen otras:

—¿Por qué ninguno de los grupos que defienden los derechos indígenas se preocupa por mencionar siquiera la persecución religiosa?

—¿Por qué fue tan lenta la inclusión de las persecuciones religiosas en el campo de los Derechos Humanos?

—¿Por qué en las enumeraciones del Subcomandante Marcos, que abarcan casi todas las minorías y muchísimos gremios, nunca aparecen los protestantes?

—¿Por qué cuando los obispos católicos y los laicos cercanos a su posición hablan de libertad religiosa, el contexto es la enseñanza católica en las escuelas públicas y no la libertad de profesar el credo que cada uno juzgue conveniente?

—¿Por qué cuando el Papa Juan Pablo II, en tierra de musulmanes, afirmó como la libertad máxima del ser humano la libertad de cambiar de religión, la traducción instantánea de la frase es la conversión de los budistas y los musulmanes al catolicismo?

—¿Por qué los marxistas, ateos profesionales, han defendido tan largo tiempo el catolicismo como la única religión posible de los indígenas? ¿Por qué los que debían ser más críticos del mito de la Identidad Nacional aprueban la declaración del guadalupanismo como esencial al ser del mexicano?

—¿Por qué no se ha dado un debate preciso sobre los usos y costumbres como legitimación del monopolio religioso, y del uso religioso del tequio?

—¿Por qué aún se considera a los protestantes ciudadanos de segunda o tercera clase, los excluidos del mito nacional?

—¿Por qué en cada una de las persecuciones, los afectados directamente se obstinan en volver su caso en asunto local, es decir, materia del olvido, y no asunto nacional, es decir, materia de la movilización que crea o fomenta la memoria? ¿Por qué muchas veces las

víctimas no denuncian las agresiones y las consideran “pruebas enviadas por Dios”?

TANTOS, TAN VARIADOS Y TAN PARECIDOS

Lo anterior admite otras interrogantes que presento sin jerarquizar:

—¿Cómo unificar estas ciudadelas también llamadas denominaciones, o si uno quiere ahorrarse el trabajo de comprender, simplemente *sectas*? ¿Qué tienen en común los bautistas, los presbiterianos, los episcopales, los luteranos, los metodistas, los menonitas, los nazarenos, los Discípulos de Cristo, la Iglesia Bíblica Bautista, el Movimiento Manantial de Vida, la Iglesia Alfa y Omega, la Iglesia Cristiana Interdenominacional, la Iglesia del Evangelio Completo, el Alcance Latinoamericano, las Asambleas de Dios, la Iglesia Evangélica Pentecostés? (cito sólo algunas). ¿Y cuál es la relación de estos grupos, que de un modo y otro derivan del protestantismo histórico de Lutero, Calvino, Zwinglio, John Wesley y los anabaptistas, con los discípulos de profetas autoerigidos que ya no toman a la Biblia como la única fuente de doctrina, así como los Mormones o Santos de los Últimos Días, los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día, la Iglesia La Luz del Mundo?

—¿Qué tanto se sabe, incluso en los medios protestantes, de las múltiples y con gran frecuencia no muy significativas oposiciones doctrinarias? ¿Qué tanto se han examinado las distancias básicas entre los ritos negados a la espontaneidad emocional y los centrados en el “avivamiento espiritual” o carismáticos? ¿Cuáles son además del origen de clase, popular en el primer caso y burgués en el segundo, las diferencias entre el pentecostalismo y el catolicismo carismático? ¿Cuál es la tradición histórica que en rigor funciona en el caso del protestantismo, y cuáles son los reemplazos de la tradición?

—¿Por qué la historia del protestantismo mexicano conoce dos grandes etapas: de las décadas finales del siglo XIX a 1970 (aproximadamente) y de 1970 a nuestros días? ¿Cuál ha sido la participación efectiva de los misioneros norteamericanos en cada una de las etapas? ¿Por qué el caso único de los Testigos de Jehová se gene-

raliza sin medida en los ataques al protestantismo? ¿Por qué es tan escasa o incipiente la defensa social, cultural y legal del protestantismo mexicano? ¿Por qué es aún tan débil y confusa la respuesta unificada de las Iglesias protestantes, al grado de que todavía algunos acusan a otros de ser “sectas”?

—¿Por qué pese al crecimiento notorio de las Iglesias minoritarias, el Estado y la sociedad las conocen tan mal y tan despreciativamente, como si *las otras creencias* mereciesen el no concederles calidad humana alguna? ¿Por qué muchísimos de los propios integrantes de las Iglesias minoritarias suelen corresponder al menosprecio, actuando como si efectivamente no perteneciesen a la sociedad? ¿Hasta qué punto el término *secta* envuelve a sus integrantes en las nieblas del prejuicio, nada metafóricas en cuanto a sus consecuencias, e impide los acercamientos genuinos? ¿Tiene algún sentido considerar con tal carga de encono o desprecio a cerca del 10% de la población, cifra posiblemente conservadora? En pos de las respuestas, trazo un cuadro sintético del desarrollo del tema.

En la primera etapa el protestantismo es una elección difícil y valiente, algo que desde fuera se califica, en el mejor de los casos, de “pérdida de los sentidos”. Jean Pierre Bastian ya lo ha demostrado: el protestantismo durante una larga etapa es, al tiempo que opción religiosa, una muy clara elección política y moral, y los protestantes son, de modo obligado, liberales juaristas, partidarios de la libertad de conciencia y de la tolerancia. Luego el ánimo de disidentes religiosos que quieren extender su campo de acción lleva a muchos evangélicos a incorporarse a las distintas facciones de la revolución. (En mi caso, que cito para ejemplificar, no para hacerme a estas alturas de un árbol genealógico, mi bisabuelo, Porfirio Monsiváis, soldado liberal, se convirtió al protestantismo en Zacatecas a fines del siglo XIX.) Las comunidades evangélicas responden entonces, de varias maneras, al esquema clásico o weberiano: son gente industriosa, productiva, deseosa de avanzar por el impulso de su trabajo, muy adentrada en la sensación de pertenencia a la institución que se distingue por su rectitud. El avance no es de modo alguno espectacular, las comunidades son pequeñas y se enfrentan a un cúmulo de dificultades, la primera de ellas el factor de la intolerancia.

EL LENTO AVANCE Y LA LIBERTAD DE CULTOS

La tolerancia avanza dificultosamente, y en gran medida como resultado de la convicción liberal: sin libertad de expresión y de conciencia no hay desarrollo social. Como lo prueba Jean Pierre Bastian en su historia del protestantismo en México, la conciencia protestante es, en todo momento, conciencia liberal. La disidencia religiosa necesita asumir a fondo la defensa de las libertades y el juarismo militante se vuelve militancia maderista, zapatista, constitucionalista. Los protestantes de principios de siglos, como toda minoría vigorosamente ideologizada, luchan por sus derechos en un esfuerzo triple: garantizar el respeto de la ley a la disidencia / solidificar internamente la convicción de la dignidad de los heterodoxos / convencer a la sociedad del carácter respetable de sus creencias. Esto, en medio de la guerra entre el Estado y diversas facciones que, en lo religioso, llega a su clímax con la Cristiada.

Los primeros conversos al protestantismo viven el alborozo de la fe que, literalmente, les cambia la vida, les da acceso al libre examen y los aparta de lo que, a su juicio, es fanatismo. Pero a las conversiones se les juzga abominables o tristemente excéntricas. (¿Cuánto se tarda para que alguien diga: “Algunos de mis mejores amigos son protestantes?”) Y los herejes, hostigados al máximo, se van concentrando en las grandes ciudades.

En 1930 o 1940 ya están arraigadas en México las principales denominaciones de Norteamérica. Son bautistas, presbiterianos, metodistas, nazarenos, congregacionales. También, desde la década de los veinte del siglo pasado, comienzan las congregaciones de origen nativo, por lo común de raigambre pentecostal, producto de los “llamados divinos” a personas con perfil carismático y dones organizativos. La ola pentecostal —que será explosión demográfica— subraya la experiencia directa y la emotividad del creyente. El nombre de pentecostales viene de la reunión de los discípulos de Cristo el día de pentecostés, a semanas de la muerte de Cristo: “Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen” (*Hechos de los apóstoles*, capítulo 2, versículo 4).

Al pentecostalismo, iniciado a fines del siglo XIX, lo extiende con rapidez el fervor proselitista. La experiencia es nueva en el país, porque implica un abandono del temor al Qué Dirán y la terquedad del que no entiende de rechazos. En lo básico, el pentecostalismo no se aparta del protestantismo histórico, pero el énfasis se deposita en la experiencia individual y en la concentración obsesiva de la Biblia. Los pentecostales se manejan especial y casi exclusivamente en las clases populares, y los conversos le suelen conceder a la religión el sitio central en sus vidas, ya no la experiencia más común en las zonas urbanas, crecientemente secularizadas.

Por lo común, es muy dificultoso establecer misiones rurales, y son muy riesgosas las prácticas disidentes en pequeñas ciudades y ciudades medias. “¡Vamos a apedrear a los aleluyas!”, es un grito frecuente entre niños y adolescentes. Los hostigamientos tienen cierto éxito.

Entre 1920 y 1960 la persecución religiosa está al orden del día. El protestantismo se “nacionaliza”, si el verbo es aplicable a cuestiones religiosas, gracias al alto número de víctimas y, desde el punto de vista de la convicción, de mártires (si el protestantismo tuviese procesos de beatificación y canonización, la lista de candidatos sería larga y también incluiría niños). Se ataca con furia el proselitismo, y la estrategia incluye incendios de templos, asesinatos de pastores y laicos (no escasean los paseos de los atrapados a cabeza de silla), expulsión de familias en los pueblos, en suma, el terror aplicado contra los disidentes. Entre 1948 y 1953, aproximadamente, el programa antievangélico alcanza proporciones amplias, a solicitud evidente del arzobispo Luis María Martínez, decidido a frenar “el avance de la herejía”. Don Luis María parece moderno, es omnipresente en cenas y cocteles de la burguesía, cuenta chistes levemente audaces, bendice todos los edificios y comercios nuevos y es miembro de la Academia de la Lengua. También es un cruzado de la fe a la antigua, y aplaude sin remordimiento alguno la cacería de herejes.

No hay entonces hábito de enfrentarse a la intolerancia. Si los atacan es porque se lo buscaron. Ante la felicidad de los jefes católicos, y en un vano intento de contener la atmósfera de linchamientos, se crea el Comité Evangélico de Defensa, de escacísima resonancia. Y si la persecución amengua ya para 1960, es porque los

agresores están seguros de haber destruido el progreso de los disidentes religiosos.

En la ciudad de México, lo común es que sólo los vecinos adviertan la existencia de *los otros templos*; en los pueblos y pequeñas ciudades los protestantes constituyen una provocación. Los más pobres son los más vejados y los pentecostales la pasan especialmente mal por su condición de “aleluyas”, gritones del falso señor, saltarines del extravío piadoso. No hay costumbre de respetar y *entender* la diferencia, y si algo ignora la sociedad cerrada de la nación aislacionista son los matices. Contra los herejes se utilizan el humor de exterminio, la desconfianza agresiva y los ejercicios de la violencia, aunque las clases medias suelen confinarse en el humor. Un chiste típico: el padre se entera de la profesión *non sancta* de la hija, se enfurece y la amenaza con expulsarla de la casa. “¡Hija maldita!, ¡vergüenza de mi hogar! Dime otra vez lo que eres para que maldiga mi destino”. Se hace un breve silencio y la hija murmura: “Papá, soy prostituta”. Suspiro de alivio y el rostro paterno se dulcifica: “¿Prostituta? Ah, bueno, yo creí que habías dicho *protestante*”. Y el choteo infaltable: “¡Aleluya, aleluya, que cada quien agarre la suya!” (El chiste, que se repite un millón de veces, se vuelve tradición hogareña, y hay rumor de que el primero que lo dijo fue san Pedro.)

A los protestantes los rodea la incomprensión y el señalamiento: “Es buena persona pero... / Sí, hijo, puedes ir a su casa, pero que no traten de quitarte tu fe”. Los letreros expulsan de antemano: “En esta casa somos católicos y no aceptamos propaganda protestante”. Esto, especialmente en los niños, se traduce en el mensaje implacable: “tú eres nadie por ser protestante, un enemigo de Dios, un chusco natural, una franca anomalía”. Permítaseme el recuerdo personal. En la preparatoria un compañero que luego entró en un seminario y va ahora en su quinto matrimonio, me invitó a comer con sus padres. Advertidos de mi filiación religiosa, que yo no ostentaba pero que por lo visto me seguía como sombra, los señores me observaban con lo que no supe si calificar de extrañeza, o de lo que hoy describiría como presentimiento de *El exorcista*. En los postres la señora se animó y me preguntó: “Sé que no eres católico, lo que lamento mucho porque me gustaría que te fuera bien en esta vida y en la otra. Pero así es y ni modo. Ahora, contéstame esta pregunta. Los

protestantes no creen en la Navidad ¿En qué creen?” Me sorprendí en demasía, por estar seguro de lo contrario: los protestantes creen en exceso en la Navidad, son de hecho catálogos ambulantes de villancicos. Como debía responder, opté por lo que se me ocurrió: “No es así exactamente, señora. Lo que pasa es que son muchos los grupos protestantes y como nunca se han puesto de acuerdo, cada uno hace que Jesucristo nazca en un fecha distinta del año. Esta vez, por ejemplo, nosotros celebramos la Navidad en febrero, y el año próximo en octubre. Como nuestras creencias varían tanto, Cristo puede nacer cuando se le antoje”. Emitida la mentira, esperé la reacción. La señora sonrió satisfecha. Tenía razón, así son los herejes de locos y monstruosos. Mira que colocar un arbolito con esferas en marzo.

En la escuela primaria y en la secundaria asocié la disidencia religiosa con las sensaciones de inferioridad social y “ajenidad” nacional. Yo no creía en la Virgen de Guadalupe, por lo tanto no era mexicano; era protestante, por lo tanto mis creencias se prestaban a la ridiculización (o lo que suponían que eran mis creencias). En la actualidad de México las agresiones eran más bien moderadas, pero el mensaje de la mayoría era omnipresente: “Si no podemos evitar que existas, entérate de que tu profesión de fe es anormal y antinacional”.

Hasta hace poco tiempo, y en demasiados lugares todavía hasta hoy, la burla de las creencias conduce a los niños de las religiones minoritarias a una perpetua posición defensiva. *Lo normal* ha sido la creencia en la estadística como ley inflexible del comportamiento. “Somos la gran mayoría. Lo que queda afuera es falso y risible”. Y *lo normal* también se extiende con crueldad. Pertenecer a un credo minoritario ha sido en América Latina asumir que la disidencia es vista como traición y distorsión, y sólo la masificación del pentecostalismo y otras denominaciones aminoró la andanada psíquica contra “los poquitos que creen ridiculeces y se aprenden la Biblia de memoria”. Antes de eso, los niños atravesaban la primera etapa de su vida explicándose como podían la singularidad de su familia, lo que duplicaba el carácter cerrado de las congregaciones. A diferencia del fundamentalismo de las mayorías, que suele ser arrogancia y chovinismo de la fe, el fundamentalismo de las minorías, y en muy buena medida, extrae de la fe no sólo la relación con lo trascendente, sino todo lo que les niega el medio social.

No resisto la tentación de referir otros episodios de mi memoria herética. El primero, en la secundaria, cuando un profesor de historia, al tanto de que a su clase asistían cuatro alumnos protestantes, nos indicó con gran seriedad: “Pues piensen bien en sus creencias, porque en México ningún protestante puede ser Presidente de la República”. Hasta ese momento a mí no se me había ocurrido ser nada, pero me asombró la noticia del veto. El maestro nos preguntó lo que pensábamos de esa prohibición y, según recuerdo, sólo logré decirle: “Es injusta, maestro, porque yo creo que todos deberíamos ser Presidentes de la República”. Se rieron de mí, y durante unas semanas me observaron con el menosprecio dedicado a alguien que jamás podrá ocupar la Primera Magistratura.

El segundo episodio sucedió en 1952, al terminar la secundaria. Dos compañeras, muy corteses, me preguntaron. “Bueno, pero ¿te quieres ir al cielo o no?” Me quedé pensando, aturdido por el tamaño de la oferta, pero al fin reaccioné y respondí con el candor inadmisibles en el militante de la juventud comunista que ya era: “¿Pero qué nomás hay un modo de llegar al cielo?” Me contestaron enfadadas (atesoro sus palabras porque fueron mi ingreso a la teología de altura): “Si nomás hay un cielo, nomás hay un modo”. Desde entonces, soy partidario de la masificación del paraíso.

Insisto: mi experiencia urbana dista de ser la misma de mis correligionarios en la provincia. Allí la diferencia era, inexorablemente, un tatuaje psíquico, porque se arrostraba al mismo tiempo el ostracismo y el linchamiento. El mensaje era único: “Si ya no podemos evitar que existas, entérate de que tu existencia es perfectamente anormal”.

“A DIOS SÓLO SE LE ADORA DE UN MODO”

Como a los miembros de otras minorías, a los protestantes o evangélicos también se les expulsa de modo múltiple de la Identidad Nacional, el respeto de los vecinos, la solidaridad comunitaria. Todavía hoy no se reconoce su integración al país en lo cultural, lo político y lo social, y por eso la intolerancia ejercida en su contra no provoca reacciones de protesta o de solidaridad. Y esto sucede porque la experiencia religiosa disidente suele asimilarse a través del cho-

teo y de la ignorancia. Nada ayuda tanto al encierro y la multiplicación de los ghettos del acoso y la asfixia social como el uso propagandístico del término *sectas*, que en la definición del Episcopado y sus aliados marxistas son la oscuridad de las tinieblas, las sesiones nocturnas a la lívida luz de la luna, los ritos cuasi diabólicos, lo incomprensible que es tanto lo risible como lo extirpable. Con su mera existencia, las *sectas* ultrajan a los verdaderos creyentes y, insiste la campaña, son producto de la compra de la fe de los indecisos y del engaño a los analfabetas religiosos. Según este criterio, *las sectas* son tan monstruosas que los depositarios de las creencias sancionadas por la nación están autorizados para responder con el enojo sacralizado que va del insulto al asesinato.

Son bárbaras las reacciones contra los que abandonan “la Fe de Nuestros Padres”. Sólo hay una Verdad, se repite, y el que huya de la lealtad a los orígenes renuncia a sus derechos comunitarios y, en ese instante, le da la espalda a la esencia de su nacionalidad. Esto, en 1985, lo categoriza el nuncio papal Girolamo Prigione al declarar: “Las sectas son como las moscas y hay que acabarlas a periodicazos”. Y en 1989 el líder empresarial Jorge Ocejo exige la desaparición “de las sectas, de los narcosatánicos y otros grupos evangélicos”.

La sociedad de masas introduce dos factores: mayor tolerancia y soslayamiento de la conciencia de derechos y deberes. Y el agudo espíritu cívico de los protestantes de las primeras décadas del siglo XX se diluye y asume formas conservadoras. “A mí que me dejen en paz”. Son infrecuentes los tratos institucionales —sigilosos o públicos— con los gobernantes, y se evitan los pronunciamientos críticos respecto a la política (y si se hacen, es excepcional que alguien los registre y, si alguno, el tratamiento noticioso es mínimo). Hay minorías religiosas pero, ¿a quién le importan? Y la izquierda nacionalista explica sin cesar, y como nota de pie de página de la homilía episcopal, que el protestantismo es un invento yanqui, una táctica para despojarnos de nuestra identidad nacional, una trampa para incautos.

Sin igualar los derechos religiosos con los derechos civiles, todo se vuelca en la estrategia de la disculpa. Y hasta fechas recientes, cada tres o seis años, un grupo de pastores y laicos organizaba una ceremonia (poco concurrida) en donde, desmayadamente, se le en-

tregaba el apoyo de los evangélicos a un partido (el PRI, el 1000% de las veces). En rigor, se sabe poquísimos del comportamiento electoral de los protestantes y las religiones paracristianas. Y el arrinconamiento no se debe únicamente al infinito de la diversidad teológica, y a la falta de acciones unitarias, sino, básicamente, a la noción prevaleciente que identifica al protestantismo con la “ajenidad”. Al parecer, no importa lo muy localizado de la presencia de misioneros norteamericanos, ni que la gran mayoría de las denominaciones desde hace mucho ya no dependa económicamente de Estados Unidos. La inculpación de “extranjería” afecta a los grupos protestantes en lo externo y en lo interno.

La retórica se impone: no creer en nada a lo mejor está bien, pero si se asume un cristianismo distinto al católico se profana la Identidad Nacional. No hay mayor necesidad de argumentar y ni siquiera hace falta poner de relieve la actitud de los testigos de Jehová, que le prohíben a sus niños rendirle homenaje en las escuelas a los símbolos patrios. (En esto, se aferran al paisaje bíblico: “No tendrás dioses ajenos delante de mí, no te inclinarás ante ellos ni los honrarás, porque yo soy Jehová tu dios, fuerte y celoso”.) El calificar de escollos teológicos a la Bandera y el Himno nacionales le acarrea en el mundo entero consecuencias severas a los testigos de Jehová y a sus hijos: expulsiones de las escuelas, ceses laborales, demandas judiciales y, como narra Ernesto Cardenal, trabajos forzados en campos de concentración (*En Cuba*, Ediciones Era). Y este rechazo de los símbolos se alía al rechazo del tratamiento médico, de consecuencias fatales. Sin duda, el asunto es muy complejo, así sólo afecte a los testigos de Jehová. No obstante, se generaliza y cada semana brota alguna declaración contra las “sectas” que odian los símbolos patrios y los profanan.

“DIVIDEN A LAS COMUNIDADES”

En el fondo, a veces disfrazada, la vieja tesis: son “ilegítimas” las creencias no mayoritarias. Antropólogos, sociólogos y curas insisten con frecuencia, sin mayores explicaciones (tal vez por suponer que el asunto es tan obvio que no las amerita), en el “delito” o la “trai-

ción” que cometen los indígenas que, por cualquier razón, desisten del catolicismo. “Dividen a las comunidades”, se dice, pero no se extrae la consecuencia lógica de la acusación: para que las comunidades no se dividan, prohibase por ley la renuncia a la fe católica (A los ateos se les suplicará que finjan).

Un ejemplo entre muchos: en el Primer Foro de Cultura Contemporánea de la Frontera Sur, efectuado en Chetumal en marzo de 1987, el antropólogo César Moheno Pérez afirma: “La conformación y desarrollo de estas sectas en el Estado de Tabasco nos lleva a cuestionamientos sobre las formas históricas mediante las cuales las formas de la vida comunitaria han cambiado”.

Uno se pregunta si tan paternalista antropólogo admitiría una discusión semejante sobre su propia vida comunitaria. Y en la misma reunión Sebastián Estrella Pool denunció “la penetración ideológico-política de las sectas protestantes —especialmente en las franjas fronterizas—, que de manera descarada inducen al incumplimiento de las obligaciones cívicas como el respeto a nuestros símbolos patrios, y propician la renuncia de deberes y obligaciones como el votar y participar en actividades políticas institucionales”. Y de allí a la conclusión drástica: “Sin lesionar el precepto constitucional que establece la libertad de cultos, el Estado mexicano debe adoptar una férrea decisión en defensa de la identidad cultural de nuestro pueblo, y en respuesta a los reclamos de los sectores de la población... Dado que esta influencia ha alterado el curso de la vida, principalmente en los pueblos de la ancestral cultura maya, se propone la expulsión del país de las sectas religiosas” (en *Revista Integración*, julio-octubre, 1987).

Varias preguntas: ¿cómo respetar la libertad de cultos si no se le permite ninguna a quien pertenece a las “ancestras culturas”? ¿Es inmóvil y eterna la “identidad cultural” de nuestro pueblo? ¿Sobre qué base se demanda la expulsión del país de “sectas” integradas por ciudadanos mexicanos? Con su aporte a la prohibición de creencias, esta izquierda marxista autoriza persecuciones, censura, violación de los Derechos Humanos (“En este momento, aproximadamente 35 mil indígenas de los Altos de Chiapas han sido expulsados de sus comunidades por adoptar las enseñanzas del Instituto Lingüístico de Verano”, *Uno más uno*, 15 de mayo de 1989), y a nadie le incomoda este hecho monstruoso al descargarse contra “fanáticos”.

(Moraleja: sólo es condenable el fanatismo dirigido contra organizadores de la Revolución.) La arbitrariedad deviene ideología chusca pero dañina. En un programa del Canal 13 la locutora se mostró indignada: en la frontera norte hay una ciudad con más templos de “sectas” que cantinas. “¿Por qué es esto tan nocivo?”, le pregunté y respondió con presteza: “Por lo menos en las cantinas no se pierde la Identidad Nacional”.

“¿CÓMO LE HACEN TANTOS PARA CREER EN ALGO DISTINTO?”

¿Cuál es el contexto de lo anterior? Al amparo de la explosión demográfica crece ya orgánicamente la tolerancia, porque la secularización va a fondo, la religión se aparta de la vida cotidiana de casi todos, las creencias ajenas son respetables “pero no tengo tiempo de enterarme en qué consisten” y el pluralismo se interioriza, consecuencia de los medios electrónicos, los niveles de instrucción e información, y la densidad social. A partir de 1960, para poner una fecha, es notorio el auge de la disidencia religiosa, la mayor parte de las veces sin el corpus de nociones que han caracterizado al protestantismo histórico. Según el obispo auxiliar de Guadalajara, don Ramón Godínez Flores, “cinco millones de mexicanos son miembros de ‘sectas’, lo que se debe a los ‘vacíos de atención’ de la Iglesia católica, y a la escasa preparación evangelizadora ‘de numerosos sacerdotes que salen formados al vapor’ en seminarios y colegios religiosos” (en “Política”, suplemento de *El Universal*, 21 de septiembre de 1989). Y el sociólogo Gilberto Giménez, un ex jurista perseguidor profesional de sectas anota:

Así por ejemplo, entre 1970 y 1980 la población protestante se duplica en Tabasco y se triplica en Chiapas. Si se mantuviera este mismo ritmo de crecimiento hasta fin de siglo, la población protestante representaría en Tabasco alrededor del 20.5% de la población total, y en Chiapas el 24.78%. Por lo demás, estos dos Estados son los que exhiben mayor densidad de población protestante (12.21% y 11.46%, respectivamente), y considerados conjuntamente, concentran por sí solos las tres cuartas partes (72.26%) del total de la población protestante en toda la región, dejando sólo una tercera parte para los Estados restantes. Finalmente, cabe notar que los cinco Estados del

sureste concentran por sí solos el 22.56% del total de la población protestante en todo el país (en "Política", suplemento de *El Universal*, 21 de septiembre de 1989).

A fines de la etapa 1920-1960 las minorías protestantes viven un retroceso. En la capital y en las ciudades grandes pasan de amenaza a pintoresquismo; observen cada domingo a esas familias que deambulan con himnarios y Biblias y rostros amables; vean bien a ese puñado devocional por lo general confiable y excéntrico. Entre los sectores de clase media ilustrada, la pregunta implícita sería: ¿a quién se le ocurre hacerse de otra religión si ni siquiera la fe de nuestros padres es muy practicable?

Ya para 1968 gran parte del protestantismo se ha rendido al conformismo, y el movimiento parece condenado al estancamiento, tan sólo uno de los ejemplos de la americanización primeriza del país. A los protestantes deseosos de oportunidades de ascenso, los asimila la vida social y prefieren casarse por el rito católico. Al trabajo misionero lo cercan las acusaciones de espionaje y divisionismo en las etnias, y ya en los setentas la intolerancia triunfa y se prohíben las actividades del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), organismo responsable de la hazaña de traducir porciones de la Biblia a lenguas indígenas. Para deshacerse del ILV se alían los obispos y los antropólogos de izquierda nacionalista-maoísta que, sin pruebas, lo califican de "avanzada de la CIA", "instrumento de la desunión de los mexicanos", etcétera.

Nadie se lo esperaba: en la década de los setentas sobreviene la fiebre de las conversiones al protestantismo. A este éxodo doctrinario lo motivan, entre otras cosas, la necesidad de integrarse a una comunidad donde se tome en cuenta a los fieles, las consecuencias individuales del libre examen de la Biblia, el deseo del cambio personal y la urgencia de las mujeres indígenas, requeridas de que sus maridos abandonen el alcoholismo y la violencia consiguiente. Sobre todo en el sureste del país aumentan las conversiones, y en correspondencia los obispos católicos vigorizan el desprecio a las "sectas". La intolerancia se concentra en el rechazo de las conversiones. "Nadie abandona por razones legítimas la Fe. Las campañas antiprotestantes se unen a las diatribas contra los credos de la New Age, 'doctrina

diabólica'”, y los curas repiten la exhortación de Bossuet al protestantismo: “Varías, luego mientes”. Pero el avance de las conversiones no se detiene, ni tampoco el de los grupos paraprotestantes (Mormones o Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová). En todo el país se expanden los grupos pentecostales y lo que se creía inmovilizado anima con fuerza la diversidad nacional.

“BIENAVENTURADOS LOS QUE SUFREN,
PORQUE ELLOS TAMBIÉN SE DIVIDEN”

En Chiapas desde hace años el asunto es particularmente áspero y desde los setentas se expulsa a los protestantes de varias comunidades, en especial de San Juan Chamula (35 mil desplazados). A partir de 1994, a la división entre confesiones religiosas se agregan las divisiones políticas. Católicos y protestantes se escinden, y en Chenalhó, por ejemplo, hay presbiterianos priístas y presbiterianos filozapatistas. Entre los obispos católicos hay posiciones muy opuestas, y las hay también entre protestantes. Quien puede hacer declaraciones y dirigentes de mambres andan a la búsqueda de micrófonos que les permitan hablar a nombre de *todos* los protestantes y condenar al EZLN. Las comunidades evangélicas padecen la violencia de paramilitares, de los priístas y de los filozapatistas. Pero, de nuevo, sus demandas y denuncias carecen de volumen porque rige la consigna no dicha pero acatada: los protestantes son ciudadanos de tercera, y eso si acaso. Pongo un ejemplo —uno entre tantos— del 21 de diciembre de 1997. En el pueblo de Pochiquil, Chiapas, se reúne un grupo evangélico. Al terminar el culto, advierten la presencia de hombres armados en la comunidad. Algunos huyen; doce familias eligen pasar la noche en oración en el templo. Los hombres armados cercan el recinto durante tres días, sin permitir la entrada de agua y de comida. Un joven se arriesga y va en busca de provisiones. Dos semanas más tarde su cuerpo aparece a un lado del camino, golpeado y rematado a machetazos. Días más tarde cuatro asesinatos más y el incendio deliberado de 45 hogares de evangélicos. Después de Navidad, los agresores queman las cosechas y otros 80 hogares de los protestantes, y un templo evangélico (*Noticiero Milamex*, 30 de abril de 1998).

El 12 de noviembre de 1996 son asesinados dos dirigentes de la Organización de los Pueblos Indígenas de los Altos y Selva de Chiapas (Opeach), por motivos religiosos, que una parte de la prensa matizó de inmediato: “por motivos supuestamente religiosos”, para favorecer el devastamiento del tema. A los asesinados —Salvador Collazo Gómez y Marcelino Gómez López— se les embosca en el monte con armas de alto poder. El dirigente de la Opeach, Manuel Collazo, hermano de Salvador, responsabilizó de los hechos a los caciques chamulas y al diputado local priísta Manuel Hernández Gómez. Los crímenes, parana excepcionales, corresponden al clima de intolerancia ya histórico en la zona.

¿Quién protesta por estos hechos? En Chiapas se acrecienta el número de los desplazados, siguen impunes los asesinatos de pastores y feligreses y, por ejemplo, el 2 de abril de 1998 un grupo de católicos incendia dos templos protestantes. Por lo visto, esto todavía no le concierne a la opinión pública y a la sociedad civil de izquierda. A los disidentes religiosos los persiguen, torturan y matan los paramilitares, los priístas y los filozapatistas. Esto, mientras la jerarquía católica niega la existencia de una “guerra santa”.

En la ingobernabilidad, y casi por inercia, los poderes locales aspiran al totalitarismo a su alcance. Si los enfrentamientos religiosos son desdichadamente reales, la derecha los utiliza para añadirle al todo de la intolerancia en Chiapas el matiz de las creencias, y a gran parte de la izquierda le parece bien en el fondo. En demasiados lugares los agravios son muy reales, tanto como el deseo de eliminar a los contendientes en la lucha por las almas. Pese a todo, se avanza considerablemente en materia de tolerancia religiosa y esto ocurre porque en una sociedad moderna la libertad de cultos es un hecho necesario.

Posdata

El 22 de abril de 2001, en Villa Hidalgo Yalalog, Oaxaca, el pastor pentecostés Gilberto Tomás Piza, de 48 años de edad, es asesinado a las siete de la mañana, al dirigirse al templo a su cargo. El pastor recibe varios impactos de bala y —según Tomás Martínez, reporte-

ro de *Noticias de Oaxaca*— las autoridades muestran muy poco interés en resolver el caso. Tomás Piza, que deja a su mujer y cinco hijos, había sido expulsado de Yalalog y debido a eso construyó un templo de láminas en su cerro a las afueras del pueblo. Los enviados del Comité Evangélico de Derechos Humanos de Oaxaca no pudieron acercarse al lugar (*Noticiero Milamex*, 31 de mayo de 2001).

El 4 de abril de 2001, la asamblea del pueblo de San Lorenzo, en Choapam, Oaxaca, levanta el acta correspondiente. Se requiere “resolver el problema existente con unos de los ciudadanos de la comunidad quienes pretenden dividir el pueblo con su creencia de la religión evangélica, cosa que esta población rechaza por completo, ya que por los años 79 existió el mismo problema en este pueblo donde fueron expulsados un grupo de individuos que profesaban esa religión evangélica, por tal motivo se ha conservado la unidad del pueblo”.

El acta es un testimonio preciso de la intolerancia que se ve a sí misma salvando a la comunidad y a la nación:

Después de una larga discusión de lo relativo con este problema de dos compañeros que profesan la religión ajena a la católica, donde el pueblo solicitó que se cortaran los derechos de dichos señores ya que se dio tiempo para que se arrepintieran, mas sin embargo ante la asamblea siguieron diciendo que no podían dejar la religión que se habían ingresado. Mientras tanto, uno de los presentes dijo que esas personas que profesan la religión evangélica son varias y mencionaron los nombres de otra pareja que según se murmura que también están metidos en el mismo problema de la secta...

El 4 de marzo anterior, la pareja evangélica Simón Antonio Manzano y Cristina Martínez Sánchez es detenida durante 30 horas por la única razón de sus convicciones. Luego, se les suspende el suministro de agua potable y se les cobra una multa de dos mil quinientos pesos.

Hasta la fecha el hostigamiento continúa.

**MESA SOBRE LIBERTAD
Y TOLERANCIA RELIGIOSA**

BREVES PUNTUALIZACIONES ACERCA DE LOS CONCEPTOS DE TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

Roberto Blancarte

Centro de Estudios Sociológicos
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

Los conceptos de tolerancia y libertad religiosa, aunque no son idénticos, están estrechamente unidos. De hecho, una de las primeras libertades religiosas alcanzadas fue precisamente la de la tolerancia en materia de creencias. En el caso mexicano parece importante relacionar estas dos cuestiones, aunque reconociendo la propia sustancia de cada una y tomando en cuenta que el debate acerca de la noción de libertad religiosa se ha dado, sobre todo en los últimos años, en el contexto político muy específico en el cual están inmersas. Éste se relaciona con la demanda de algunos sectores de la Iglesia católica, que a partir de una cierta concepción del derecho natural se ha orientado a la modificación de la Constitución Política y algunas leyes relacionadas con la materia religiosa. Precisamente por lo mismo es importante señalar que existen diversas concepciones del principio de libertad religiosa; de cómo debe ser entendido y eventualmente cómo debe ser aplicado de manera concreta.

Me parece que las posiciones intelectuales y políticas sobre este tema han sido y siguen siendo prácticamente las mismas desde hace algunos años. Hay, por un lado, una demanda de mayor libertad religiosa, basada en el principio abstracto de la misma y fundamentada en la noción del derecho natural. Dicha posición se contrapone a otra, que de alguna manera relativiza el concepto de libertad religiosa, la cual se basa más en el derecho positivo y en la historicidad del principio. Se aclara que quien esto escribe se identifica

con esta segunda posición y, precisamente, esta exposición se inserta en dicha lógica. La idea central de esta argumentación es que, así como no es posible entender el principio de libertad religiosa en abstracto, sin comprender el contexto histórico del que surge, tampoco se pueden identificar los laberintos del debate, si no analizamos el contexto en el que éste específicamente se dio.

LIBERTAD RELIGIOSA

Actualmente, en particular en el caso de México, hay una tendencia a demandar el respeto a la libertad religiosa, haciendo referencia generalmente a las limitaciones que se habrían establecido en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992. Se habla de libertad religiosa como si fuera una noción unánimemente entendida y aceptada. Sin embargo, me parece que tendríamos que empezar por admitir que dicho concepto es equívoco, en más de un sentido. En primer lugar porque no tiene un solo significado, sino que depende del sujeto o entidad que lo reivindica, así como del contexto en que se emplea. Y la libertad religiosa en tanto que noción social se enmarca, por lo tanto, en un contexto histórico específico, que es el de la gestación del mundo moderno en Occidente y el quebrantamiento del modelo de cristiandad medieval, paralelo al advenimiento de la Reforma protestante. Me parece que esto es esencial para empezar a discutir acerca de esta relación sobre libertad religiosa y tolerancia. En pocas palabras, es necesario “historizar” un concepto en sí plurisemántico y en consecuencia de compleja definición.

El hecho de que la noción de libertad religiosa se inscriba en un contexto histórico y social particular, desde mi punto de vista significa, en principio, por lo menos tres cosas: 1) que no es un concepto de validez universal compartido y aplicable a todas las realidades, en el tiempo y en el espacio; 2) que su definición y puesta en práctica no es unánime, ni mucho menos está garantizada, y 3) que la libertad religiosa no es por tanto un valor absoluto, sino que se inscribe en un marco social e histórico determinado, que a su vez se

traduce en algunos casos en una serie de postulados jurídicos, los cuales pueden resultar limitativos de ciertas acciones de individuos o grupos. Debido a las razones expuestas, me parece que no podemos ignorar que la libertad religiosa, tal como nosotros la concebimos ahora, se liga necesariamente al mundo occidental de origen judeocristiano y a la idea moderna del Estado de Derecho y de democracia. Paradójicamente, muchas de las críticas a este Estado de Derecho vendrían de, digamos, posiciones fundamentalistas amparadas en esta misma noción de libertad religiosa que atacan al Estado, que es el que, por lo menos en este contexto histórico, ha garantizado la libertad religiosa dentro de un marco de libertades civiles más amplias. Por esas mismas razones me parece que es imposible desligar el asunto de la libertad religiosa, de la cuestión de las relaciones del Estado y las Iglesias; porque si bien esta relación no es central para explicarla, me parece que es importante en la definición y en la comprensión de este principio.

Otro punto que me parece importante señalar es saber si no existe una especificidad de esta libertad religiosa, la cual se inscribe más bien en el marco de otras libertades civiles, como lo establecen algunas tradiciones jurídicas, por ejemplo la francesa, o si es necesario discutir acerca de una noción específica de libertad religiosa. En la tradición francesa, por ejemplo, la noción de libertad religiosa no existe jurídicamente. En la Declaración de los Derechos del Hombre, de 1789, se señalaba que “nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”. Pero eso significaba que dentro de la propia Declaración la libertad religiosa —es decir lo que ahora nosotros concebimos como libertad religiosa— no estaba considerada como una de las libertades fundamentales en la propia Declaración, y que más bien la libertad religiosa se incluía dentro de otras libertades civiles, es decir, la libertad de expresión o la libertad de conciencia. Lo mismo sucede con el caso de la libertad religiosa en México, ya que habría la propensión por parte de algunas Iglesias a demandarla de manera específica, mientras que hasta ahora la tendencia de la legislación mexicana sería la de incluirla dentro del resto de las libertades civiles.

TOLERANCIA

Por otra parte, respecto de la noción de tolerancia, es importante tener presente que a lo largo de un transcurso accidentado de varios siglos la noción de tolerancia, muy ligada a la de libertad religiosa, se vio como un derecho negativo, es decir, como algo que había que defender en contra de ataques externos o como un derecho que debía de garantizarse, pero siempre desde una perspectiva negativa. Después de la Segunda Guerra Mundial hay una tendencia a darle un contenido más positivo a esa noción de tolerancia, que se manifiesta en lo que algún especialista diría, en la exigencia de que los poderes públicos, además de tutelar la libertad religiosa, hagan lo posible para que a los ciudadanos no les falten los medios para el efectivo ejercicio de sus derechos y para el cumplimiento de los respectivos deberes en el campo religioso.

Esa noción, que es más positiva de la idea de libertad religiosa y de tolerancia como sinónimo de “soportar”, nos hace más fácilmente comprensible y nos permite situarnos de manera más concreta en el plano de la efectividad o ineffectividad de un sistema jurídico respecto del problema de la libertad religiosa. Porque más que hablar de la noción de libertad religiosa en términos generales, y con la que todos podemos estar de acuerdo, lo cierto es que sólo podemos saber si finalmente esa noción fue respetada o no en el momento de estudiar los casos concretos. El cuestionamiento sobre si finalmente los poderes públicos, además de tutelar la libertad religiosa, hacen lo posible para que a los ciudadanos no les falten los medios para el efectivo ejercicio de sus derechos y para el cumplimiento de los respectivos deberes en el campo religioso, quizás es una manera más sencilla de medir si en algún caso se está respetando o no la libertad religiosa y se está poniendo o no en práctica un marco que permita la tolerancia con un contenido positivo. De hecho, si se examina la legislación internacional en materia de libertades religiosas, es evidente que los Estados establecen siempre en estos tratados y convenciones las necesarias salvaguardas para la limitación de dichas libertades, particularmente en lo tocante al mantenimiento del orden y la moral público y los derechos de terceros. Eso significa que la manera de concebir dichas libertades y derechos varía en cada uno de los contextos nacionales.

En relación con el problema de la intolerancia, es importante señalar un punto central: nos podemos centrar en el marco jurídico y en las nociones y principios que después se desprenden del mismo y que se pueden plasmar precisamente en las normativas legales, pero estos derechos serán realmente respetados únicamente cuando se observen desde una perspectiva cultural. Tomemos un ejemplo de lo anterior: recientemente, en una discusión con un dirigente de grupos homosexuales acerca de la importancia del Estado laico, éste aceptaba de buen grado las razones de su importancia. Pero al mismo tiempo me explicaba que más allá de las libertades y principios jurídicos establecidos de dicho Estado, los cuales ofrecen un marco de libertad a todos los ciudadanos, el problema de los derechos de los homosexuales va más allá del principio jurídico, porque a la hora de sufrir intolerancia o persecuciones por sus inclinaciones sexuales la respuesta de cualquier funcionario superaba las diferencias ideológicas y trascendía todos los aspectos normativos o legales establecidos. Significa esto que más allá del problema estrictamente jurídico, el problema cultural de la intolerancia puede ser eventualmente combatido en dicho ámbito, pero, ciertamente, la verdadera cultura de la tolerancia tiene que desarrollarse a un nivel que va más allá de éste. Dicho ejemplo nos permite establecer un parangón con los derechos religiosos, los cuales pueden eventualmente estar estipulados de manera precisa en el marco jurídico y sin embargo eso no los convierte en derechos socialmente aceptados o en normas consensuadas entre la población.

Finalmente, también cuando se habla de tolerancia, me parece que es indispensable señalar los distintos niveles y grados de la misma. Generalmente, en las referencias al principio de tolerancia, se da por sentado que es un principio absoluto (porque desde cierta perspectiva, sí lo es) en términos filosóficos y jurídicos. Pero es importante reconocer que en la práctica hay niveles de tolerancia, y que la hay incluso sesgada. Por ejemplo, el acta de tolerancia en Inglaterra de 1689, la cual le otorgaba la libertad de culto a los disidentes religiosos, con excepción de los católicos. Así, se conocen, sobre todo en el siglo XVII y XVIII, muchas actas de tolerancia que eran simple y sencillamente ejercicios de tolerancia selectiva.

En el caso del análisis contemporáneo de la tolerancia, me parece que es necesario avanzar un poco más en la tolerancia selectiva

que se observa en muchas de las democracias modernas. Por ejemplo, hace algunos días fue publicada una encuesta realizada en los Estados Unidos de América, a propósito de la posibilidad de otorgar financiamientos públicos para las asociaciones religiosas, avanzada por el Presidente George Bush. De acuerdo con dicha encuesta, la mayor parte de la opinión pública americana estaría de acuerdo con el otorgamiento de subsidios para que las asociaciones religiosas puedan llevar a cabo sus programas de trabajo en materia de desarrollo, en cuestiones de caridad, etcétera; incluso ligándolas al proselitismo religioso, cosa que en general en otros Estados se prohíbe. Sin embargo, en esa encuesta quedaba muy claro que la tolerancia manifestada sólo está reservada para lo que ellos llaman las “mainstream religions”, o sea, las religiones principales; pero, ciertamente, dicha tolerancia no se extiende a las religiones que no forman parte de este cuerpo principal. Por ejemplo, en la mencionada encuesta se establece muy claramente que ni siquiera para los grupos evangélicos había una mayoría que aprobaba el otorgamiento de esos subsidios y mucho menos para mormones o testigos de Jehová. Lo cual quiere decir que incluso en una sociedad moderna, democrática, tolerante, como generalmente estamos acostumbrados a concebir la sociedad americana por el propio hecho de su pluralidad, pueden existir precisamente estos niveles y grados de intolerancia.

LIBERTADES IRRESTRICIAS Y DERECHOS LIMITADOS

Finalmente, creo que para poder discutir sobre casos concretos, más allá del principio de libertad religiosa, su aplicación y su repercusión en los esquemas jurídicos y en los esquemas sociales que dan cabida a la tolerancia, habría que comenzar por admitir que las libertades religiosas, como todas las libertades, nunca han sido absolutas. Existe una confusión, que no es menor (y quien esto escribe ofrece disculpas, por entrar nuevamente en terrenos jurídicos que no son los suyos), entre libertades y derechos. Las libertades son en efecto irrestrictas, y los derechos se establecen generalmente para restringir las libertades. Los derechos, cuando se establecen, son para limitar o restringir de alguna manera las libertades, que como principio siempre existen. Por ejemplo, existe la libertad de circulación,

que es en principio irrestricta; pero el derecho establece los marcos en los que los ciudadanos pueden desarrollar esa libertad de circulación. Es decir, no se permite circular a 150 kilómetros por una avenida del centro de la ciudad de México y no se puede pasar los semáforos en rojo, y no se puede cruzar la frontera hacia Estados Unidos, porque hay otro derecho (el de nacionales de otros país) que impide y limita esa libertad.

En muchas ocasiones los grupos más conservadores han utilizado la noción de la libertad religiosa como un instrumento para atacar al Estado laico, argumentando que en determinados casos concretos se limita precisamente esa libertad religiosa, a través del derecho. Es por ello importante reconocer que todos los derechos de alguna manera son elaborados con ese propósito, es decir, por la necesidad de regular los derechos de todos y en consecuencia con la función de limitar las libertades de cada uno. Como prueba, se puede dar el ejemplo de la Declaración Conciliar *Dignitatis humanae* (sobre libertad religiosa), la cual establece limitaciones específicas al principio de libertad religiosa. De la misma manera, el *derecho canónico* de la Iglesia católica establece que los sacerdotes no pueden participar activamente en los partidos políticos. La propia jerarquía católica critica este hecho, cuando es establecido por una Constitución civil, como una limitación a la libertad religiosa. Paradójicamente este mismo sector no se da cuenta que sus propio derecho eclesiástico limita, como todos los derechos del mundo, esa libertad.

La tolerancia, en suma, si bien es una noción estrechamente emparentada a la libertad religiosa, no puede estar absolutamente identificada con ella, bajo riesgo de sufrir sus mismas limitaciones. Ciertamente, el valor de la tolerancia tampoco es absoluto, en la medida que existen restricciones a ésta (no puede haber tolerancia de la intolerancia dicen algunos), puesto que existe el límite de la necesaria conservación de la moral y el orden públicos. Pero más allá de esta consideración, que bien podría descartarse por el hecho que de todas maneras existe el derecho penal que castiga cualquier conducta antisocial y que protege los derechos de terceros, la tolerancia aparece como una noción que puede impulsarse de manera irrestricta, en la medida que constituye más un derecho que un principio, así como porque contribuye a la convivencia y cohesión de la sociedad.

LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ FRENTE A LA INTOLERANCIA RELIGIOSA

Juan Ángel Hernández Torres
Presidente de la Asociación de los Testigos
de Jehová en México

Uno de los fines de la invitación a este es foro es, sin duda, que ustedes conozcan de primera mano la intolerancia a la que han sido sometidas por todo el mundo nuestras creencias y nuestra forma de adorar a Dios. No somos los únicos, pero estamos entre los grupos minoritarios que más han sufrido debido a la incomprensión de otras religiones y de gobiernos en el mundo.

Saulo de Tarso, que vivió a mediados del siglo I, era un fariseo experto en la ley de su pueblo. Con el tiempo se convirtió al cristianismo y, aunque fue un defensor celoso de su fe, en una de sus cartas nos da la pauta de la tolerancia cristiana hacia las personas que tienen una creencia diferente:

Bendigan a quienes los persigan: bendigan y no maldigan. [...] No devuelvan a nadie mal por mal; procuren ganarse el aprecio de todos los hombres. Hagan todo lo posible, en cuanto de ustedes dependa, para vivir en paz con todos. No se hagan justicia por ustedes mismos queridos hermanos, dejen que Dios sea el que castigue; ya la escritura lo dice: “yo castigaré, yo daré lo que corresponde”, dice el Señor. Y añade: “Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; haciendo eso amontonarás brazas sobre su cabeza. No te dejes vencer por lo malo, más bien vence el mal a fuerza de bien” (Romanos 12:14-21, *La Nueva Biblia Latinoamérica*).

De acuerdo con esas palabras, y haciendo eco de la enseñanza de Cristo Jesús, los testigos de Jehová son personas tolerantes con los demás. Por lo tanto, son dignos de encomio los esfuerzos que rea-

lizan las organizaciones mundiales de los Derechos Humanos para promover el respeto y la comprensión en este mundo tan golpeado por los efectos de la intolerancia. El papel que ha desempeñado la Comisión Nacional de los Derechos Humanos en este campo en México es sobresaliente; lo decimos por experiencia.

Para muchos es motivo de sorpresa enterarse que los testigos de Jehová sufrieron intensa persecución durante el régimen nazi en Alemania; tanto como los judíos. En 1933, año en que se firmó el concordato entre el Vaticano y la Alemania nazi, Hitler lanzó una campaña para aniquilar a los testigos de Jehová de ese país. En 1935 los proscribió por toda la nación.

Los testigos de Jehová pudieron haber aminorado el trato cruel que recibieron; hasta tenían la posibilidad de ser liberados: todo lo que habían de hacer era firmar una declaración de repudio a su fe. Las SS hicieron todo lo posible para que firmaran tal declaración, con engaños o a la fuerza: nada había que desearan más. Sin embargo, la vasta mayoría de los Testigos permaneció fiel a sus convicciones, no transigió; sufrieron terribles consecuencias como resultado.¹

INTOLERANCIA EN LOS PAÍSES DEMOCRÁTICOS

Sin embargo, en los años cuarentas los testigos de Jehová sufrieron la intolerancia de gobiernos y religiones, no sólo en la Alemania nazi y en la Italia fascista, sino en países conocidos como paladines de la democracia, entre los que se cuentan Estados Unidos y Canadá. El número del 25 de enero de 2001 del periódico *Ciudad Capital*, de la Ciudad de México, reprodujo un artículo de Thomas Hobbes, bajo el título “De perseguidos a perseguidores”, en éste se informa: “En los años cuarenta, el gobierno canadiense proscribió a los testigos de Jehová [...] en la ciudad de Quebec; hombres y mujeres eran

¹ Cf. Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, *Los Testigos de Jehová, proclamadores del Reino de Dios*. Capítulo 29, “Objeto de odio de parte de todas las naciones”, pp. 660- 661.

enviados a prisión por el solo hecho de profesar esa religión, los niños eran expulsados de las escuelas y en algunos casos eran llevados a hogares de crianza”. El autor cita a William Kaplan, autor del libro *El Estado y la salvación: los testigos de Jehová y su lucha por los derechos civiles*, que dijo: “Se les injurió en público, y fueron objeto tanto de intervención estatal como de ataques personales por parte de un gobierno intolerante y una comunidad francamente hostil”. Este artículo indica que de 1944 a 1946 los procesos judiciales en Quebec en contra de los testigos de Jehová se dispararon de 40 a 800.²

En Estados Unidos también se envió a la cárcel a los testigos de Jehová por presentarse como objetores de conciencia y negarse a ir a la guerra. En su libro *Los testigos de Jehová en los tribunales*, Shawn Francis Peters muestra que, al juzgar a los testigos de Jehová, un fallo de la Suprema Corte desató una ola de virulenta persecución en su contra por toda la nación que poco se recuerda hoy. Los Testigos fueron perseguidos y golpeados por la policía. Sus publicaciones fueron confiscadas y hasta quemadas.³ La Unión Americana de Libertades Civiles informó al Departamento de Justicia que casi 1,500 Testigos habían sido atacados físicamente en más de 300 comunidades del país.⁴ Citando al Juez Frank Murphy, el libro declara:

Ningún capítulo de la historia humana ha sido tan ampliamente documentado en lo que respecta a persecución e intolerancia, como el de la libertad religiosa. Desde tiempos antiguos, el ingenio del hombre ha ignorado todo límite en su afán por forjar armas de opresión en contra de quienes se han atrevido a expresar o practicar creencias religiosas poco comunes. Los testigos de Jehová son una prueba viviente de que, aún en esta nación [Estados Unidos], concebida sobre los ideales de la libertad, el derecho a practicar la religión en formas poco convencionales dista de ser inalienable. [...] Sobre ellos, así como sobre otras minorías religiosas del día presente, recae el peso

² Cf. Thomas Hobbes, “De perseguidos a perseguidores”, en *Ciudad Capital*, 25 de enero de 2001.

³ Cf. Shawn Francis Peters, *Judging Jeovah's Witnesses*, p. 71.

⁴ Cf. Tony Mauro, *USA Today*, 30 de mayo de 2000.

de poner a prueba nuestra devoción a los ideales y las garantías constitucionales de la libertad religiosa.⁵

Ahora bien, ¿a qué nos lleva examinar tales datos? En la actualidad, Estados Unidos y Canadá actúan como paladines de la libertad de culto, y los testigos de Jehová casi no tienen dificultades allí. Se respeta la conciencia de quienes rehusan tomar las armas y en las escuelas no se presiona ni se expulsa a los niños por no saludar la bandera; el derecho a la predicación de casa en casa, que en algún tiempo se puso en tela de juicio en tales países, está sólidamente establecido. Este ejemplo muestra que las sociedades pueden progresar y aprender la tolerancia.

No fue fácil para los testigos de Jehová establecer sus derechos en estos dos países. Los Testigos, de acuerdo con la enseñanza cristiana, no toman las armas; si ellos hubieran respondido violentamente y demostrado la misma intolerancia hacia otros, se habría desatado una guerra sin cuartel. Esto no significa, sin embargo, que no podamos recurrir a los medios legales disponibles para luchar por nuestros derechos. Tanto en Canadá como en Estados Unidos se han reconocido los hechos de los Testigos en favor de las libertades civiles. Tony Mauro, corresponsal para asuntos de la Suprema Corte de Estados Unidos, escribió en *USA Today*:

Los enfrentamientos legales que los testigos de Jehová tuvieron con las autoridades gubernamentales, a causa de su proselitismo y prácticas, tuvieron como resultado un asombroso total de veintitrés fallos de la Suprema Corte entre 1938 y 1946: sin duda una cantidad mayor a la que cualquier otra organización religiosa haya propiciado antes o después de ellos. Con tanta frecuencia apelaron a la misma esencia de la Primera Enmienda, que el juez Harlan Fisk Stone escribió: “Los testigos de Jehová deberían recibir pleno reconocimiento en vista de la ayuda que han prestado para la resolución de los problemas legales relacionados con las libertades civiles”.⁶

⁵ S. F. Peters, *op. cit.*, capítulo 7, “Boundless Courage and Unending Perseverance”, p. 201.

⁶ Cf. T. Mauro, *op. cit.*

¿Cuál ha sido la experiencia en México con relación a la intolerancia? Los Testigos de Jehová no son una religión nueva en México. Aunque es cierto que la Constitución de 1917 imponía limitaciones a la religión, el gobierno se mostraba tolerante, pues tenemos registros de que en 1920 ya existía una congregación en la ciudad de México. Posteriormente, el 23 de mayo de 1930, solicitamos a la Secretaría de Gobernación que nos registrara como Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia. El 2 de junio de 1930 recibimos una respuesta positiva de parte del gobierno y nos constituimos en asociación bajo tal nombre. El 14 de diciembre de 1932 presentamos una nueva solicitud para cambiar el nombre de la agrupación, por el de Sociedad de La Torre del Vigía. El 20 de diciembre de ese año, la Secretaría de Gobernación acusó el recibo correspondiente. De esta manera, los Testigos de Jehová nos registramos como organismo legal ante las autoridades mexicanas hace más de 70 años; no obstante, al emitirse la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en 1992, surgió la oportunidad de registrar a los Testigos de Jehová como religión. El 7 de mayo de 1993, la Secretaría de Gobernación entregó los certificados de registro a La Torre del Vigía y a Los Testigos de Jehová en México.

Aunque en el pasado, el fanatismo religioso provocó la formación de turbas en contra de nuestros predicadores en ciertos lugares del país, podemos decir, en líneas generales, que las autoridades mexicanas se han mostrado tolerantes con los testigos de Jehová, pues han hecho valer el respeto a la libertad que caracteriza a México, aun cuando la situación de las religiones no estaba bien definida.

En el presente, los casos de intolerancia violenta se dan con mayor frecuencia en los Estados de Chiapas y Oaxaca. En San Juan Chamula, Chiapas, a unas 50 familias, que representan unas 250 personas, se les expulsó de su comunidad debido a su religión. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos intervino para que se les restituyeran sus tierras y emitió la Recomendación 58/94. Tal como este caso, hay otros más en estos Estados, en los que las autoridades municipales han resultado ser intolerantes con las prácticas religiosas que difieren de las de la comunidad. Cuando ha sido necesario, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos ha in-

tervenido, y los casos se han resuelto o están en proceso de resolución.⁷

En algunas comunidades indígenas el problema surge porque los Testigos no participan en las fiestas religiosas del pueblo ni cooperan económicamente para ellas. El “tequio” es una asignación de trabajo comunitario a la que los Testigos no se oponen, pero frecuentemente tiene que ver con trabajos relacionados con fiestas religiosas que nosotros no celebramos. Ha sido necesario entablar el diálogo para llegar a acuerdos con las comunidades. Por ejemplo, en San Carlos Yautepec, Oaxaca, donde un grupo de Testigos había sido expulsado de su lugar de residencia, se tomaron los siguientes acuerdos para resolver el problema:

Primero. Las autoridades municipales de Santo Domingo Chontecomatlán y San Andrés Tlahuilotepec se comprometen a respetar la creencia religiosa y a permitir el libre culto, con estricto apego a lo dispuesto en los artículos 4o., 24 y 130 constitucionales.

Segundo. Los representantes de la Iglesia de Los Testigos de Jehová se comprometen a respetar los usos y costumbres de la comunidad, así como las cooperaciones, tequios, etc., siempre y cuando no lesionen sus principios religiosos.

Tercero. Los representantes de la Iglesia Testigos de Jehová se comprometen a proporcionar diez días de tequio al año, adicional a los que aporta cada ciudadano, siempre y cuando sea aplicado a obras comunitarias no relacionadas con culto religioso alguno.⁸

EL CASO DE LOS NIÑOS TESTIGOS DE JEHOVÁ EN LAS ESCUELAS

De todos es sabido que los niños testigos de Jehová no participan en la ceremonia del saludo a la bandera. Esta postura se debe a razones de conciencia, pues sólo se debe adorar o venerar a Dios

⁷ Comisión Nacional de los Derechos Humanos, CNDH/122/95/CHAM/C0002881. 081 (22 de septiembre de 1995). Véase Recomendaciones 58/94, 108/93, 106/95, 46/98, 1/97 y 84/95.

⁸ Acuerdo Oficial de la Oficina de Gobierno de la Zona Chontal-Yautepec, Oaxaca (25 de abril de 1996).

(Mateo 4:10). Para muchos es difícil entender esta posición, pero la convicción de los Testigos en este asunto es tan firme que ni siquiera Hitler pudo hacerlos cambiar. Apesar de lo anterior, los niños Testigos que acuden a las escuelas no son irrespetuosos con los símbolos patrios, sino que permanecen pasivamente en posición de firmes durante las ceremonias.

La comprensión a la postura de los niños testigos de Jehová en las escuelas públicas es cada vez más notoria en México. Por ejemplo, nuestros registros indican que durante el ciclo escolar 1992-1993, 3,768 niños vieron afectada su educación por su objeción de conciencia al saludo a la bandera. Felizmente, para el ciclo escolar 2000-2001, sólo tenemos 135 casos, de los cuales 67 han sido resueltos favorablemente. Estas cifras demuestran el avance de las autoridades educativas en esta materia. Son dignos de encomio los esfuerzos de diversos funcionarios públicos e instituciones para proteger el derecho constitucional a la educación, que les corresponde a estos menores, prescindiendo de su forma de adorar a Dios.

Los testigos de Jehová de México hemos explicado y vuelto a explicar ante diversas instancias nuestra posición. En algunos Estados hemos obtenido resultados positivos, pero creemos que todavía se puede lograr más a fin de que nuestros niños se desarrollen en un ambiente de comprensión y entendimiento.

Un ejemplo sobresaliente del espíritu de tolerancia se presentó en el documento “Lineamientos que deberán atenderse en los centros escolares de educación básica, con relación a los educandos menores de edad que por motivo de sus creencias religiosas no rinden honores a la bandera y/o no participan en los actos cívicos”.⁹ Tales lineamientos fueron establecidos por la Secretaría de Educación del Estado de Baja California, con la aprobación de la Comisión Permanente de la Honorable Legislatura Constitucional de ese Estado, y permiten que los niños Testigos reciban educación a pesar de su objeción de conciencia.

⁹ Comisión Permanente de la Honorable XV Legislatura Constitucional del Estado de Baja California, “Lineamientos que deberán atenderse en los centros escolares de educación básica, con relación a los educandos menores de edad que por motivo de sus creencias religiosas no rinden honores a la bandera y/o no participan en los actos cívicos”. Documento emitido por la Comisión Permanente de la Honorable XV Legislatura Constitucional del Estado de Baja California (8 de septiembre de 1998).

NUESTRO PUNTO DE VISTA SOBRE LA TOLERANCIA HACIA OTROS

Los testigos de Jehová nos esforzamos al máximo por poner en práctica el consejo de la Biblia en nuestra vida, y creemos sinceramente que este libro es la base que permite adorar a Dios de la manera correcta. Consideramos que la Biblia es práctica para nuestro tiempo; si las personas siguieran lo que la Palabra de Dios dice y amaran a Dios por sobre todas las cosas, y al prójimo como a ellas mismas, no habría guerras ni conflictos entre los hombres ni entre las naciones.

Nuestra organización también se dedica a imprimir Biblias y publicaciones que explican la Biblia. En ocasiones, nuestras publicaciones denuncian el comportamiento que se considera contrario a la enseñanza bíblica, y dan consejos y recomendaciones para corregirlo. Sin embargo, nunca vamos más allá: sólo estamos siguiendo el proceder de Cristo. Él fue tolerante, pero no se hizo de la vista gorda; denunció el pecado y mostró cómo podrían corregirse las personas. A propósito, quiero citar aquí las palabras que el licenciado en filosofía Héctor Sainz pronunció en 1999 en una mesa redonda organizada por la Subsecretaría de Asuntos Religiosos sobre la tolerancia. En su presentación “Reflexión religiosa sobre la tolerancia”, este sacerdote jesuita mencionó las maneras en que Jesús manifestó su tolerancia para con la gente. Luego añadió:

Quisiera señalar que la tolerancia no es permisividad. Jesús era muy severo, y públicamente denunciaba conductas inhumanas, antifraternas, pero salvando este pequeño espacio que hace la diferencia entre destruir el pecado, pero no al pecador. Jesús es claro para definir las cosas que no se valen, pero nunca va contra la persona. Se pueden tener diferencias y se puede hacer un juicio moral sobre la conducta, pero nunca un juicio sobre una persona. Se puede sugerir la modificación del comportamiento, pero no la supresión de las personas.¹⁰

Sí, es obvio que no concordamos con muchas de las prácticas de algunas religiones; no estamos de acuerdo con muchas de sus en-

¹⁰ Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, *La tolerancia en México*, pp. 13-14.

señanzas, así como otras religiones no están de acuerdo con muchas de las nuestras. Aunque nuestras publicaciones son claras en cuanto a lo que creemos y lo que no creemos, nunca tomaremos una acción violenta en contra de alguien que crea algo diferente o que no acepte nuestro mensaje. Se nos persigue en muchas ocasiones, y aunque este maltrato no nos gusta y no lo buscamos, sentimos que hasta en tales circunstancias somos vindicados, pues los cristianos verdaderos del primer siglo también fueron perseguidos. El cristianismo era considerado una secta molesta que debía suprimirse. Es de notar la acusación que se levantó en contra del apóstol Pablo frente al gobernador Félix: “Hemos encontrado esta peste de hombre que provoca altercados entre los judíos de toda la tierra y que es el jefe principal de la secta de los nazarenos” (Hechos 24:5, *Biblia de Jerusalén*). Quizás nosotros seamos perseguidos por nuestras creencias, pero pueden estar seguros de que nunca seremos perseguidores. No odiamos a las personas de otras religiones. Aun cuando alguien nos ataca, no respondemos de la misma manera, pues tratamos de seguir el mandato que Jesús dio en su Sermón de la Montaña: “Oyeron ustedes que se dijo: ‘Tienes que amar a tu prójimo y odiar a tu enemigo’. Sin embargo, yo les digo: Continúen amando a sus enemigos y orando por los que los persiguen; para que demuestren ser hijos de su Padre que está en los cielos, ya que él hace salir su sol sobre inicuos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos” (Mateo 5:43-45).

No obstante, sí nos valemos de las instancias legales disponibles para defendernos y protegernos cuando es necesario. El apóstol Pablo, tolerante como era, fue un ardiente defensor del cristianismo, dijo: “Todos ustedes son partícipes conmigo [...] tanto en mis cadenas de prisión, como en defender y establecer legalmente las buenas nuevas” (Filipenses 1:7). Usó los medios legales disponibles en su tiempo para defender el derecho que tenía de predicar las buenas nuevas del Reino de Dios; pero un cristiano nunca recurriría a la violencia. Y aunque nuestras creencias son diferentes de las que profesan la mayoría de las religiones actuales, a nosotros no nos es difícil convivir con los demás.

Los años de intolerancia que hemos sufrido no han endurecido nuestro corazón. Tratamos de ser tolerantes con las personas que

no comparten nuestras creencias, aunque no comulgemos con sus ideas. Esperamos, pues, que haya un mundo más tolerante, de modo que se cumpla lo que los ángeles dijeron cuando nació Jesús: “Sobre la tierra, paz para los hombres en quienes Dios se complace”.

BIBLIOGRAFÍA

Acuerdo Oficial de la Oficina de Gobierno de la Zona Chontal-Yautepec, Oaxaca, 25 de abril de 1996.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos, CNDH/122/95 CHAM /C0002881.081 (22 de septiembre de 1995).

Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Recomendaciones 58/94, 108/93, 106/95, 46/98, 1/97 y 84/95.

Comisión Permanente de la Honorable XV Legislatura Constitucional del Estado de Baja California, “Lineamientos que deberán atenderse en los centros escolares de educación básica, con relación a los educandos menores de edad que por motivo de sus creencias religiosas no rinden honores a la bandera y/o no participan en los actos cívicos” (8 de septiembre de 1998).

Hobbes, Thomas, “De perseguidos a perseguidores”, en *Ciudad Capital*. México, 19-25 de enero de 2001.

Mauro, Tony, *USA Today*. Arlington, 30 de mayo de 2000.

Peters, Shawn Francis, *Judging Jehovah's Witnesses*. Universidad de Kansas.

Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, *La tolerancia en México*. México, 2000. (Cuaderno de debate, 1)

Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, *Los Testigos de Jehová, proclamadores del Reino de Dios*. Nueva York, 1993.

LIBERTAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA

Raúl González Schmal

Profesor de Derecho Eclesiástico
de la Universidad Iberoamericana

En torno a la libertad religiosa y la tolerancia religiosa parece conveniente formular las siguientes preguntas: ¿son conceptos análogos?, ¿son excluyentes?, ¿son complementarios?, ¿uno es el género y el otro la especie?, ¿uno se puede exigir legalmente y el otro no?, ¿existe una jerarquía axiológica entre ambos?

La Organización de las Naciones Unidas declaró en 1995 el “Año Internacional de la Tolerancia”, pero no lo ha hecho de manera específica con respecto a la libertad religiosa.

A lo largo de la historia de la cultura de Occidente ambos conceptos han aparecido en forma confusa, ora identificando el uno con el otro, ora separándolos en forma ambigua, pero sin delimitar y precisar el contenido de cada uno. Aún en la actualidad, por razones explicables, el término mismo de tolerancia —y aun el de libertad— se siguen usando con una cierta ambigüedad que es necesario procurar aclarar.¹

En la medida de mis evidentes limitaciones personales, intentaré formular algunas consideraciones en torno al tema de la tolerancia y la libertad religiosa, dividiendo mi exposición en tres partes y una brevísima conclusión: 1. El desenvolvimiento histórico de los conceptos; 2. El concepto de tolerancia y la mutación de sus contenidos y, 3. El concepto moderno del derecho a la libertad religiosa.

¹ Lo mismo ha venido ocurriendo con otros términos emparentados con los anteriores y de más reciente aparición, como los de *laicismo* y *laicidad*.

1. EL DESENVOLVIMIENTO HISTÓRICO DE LOS CONCEPTOS

Salvando las reservas que toda simplificación de la historia entraña, se puede afirmar que: “El mundo precristiano es un mundo monista: religión y política aparecen confundidas; el hombre es dirigido hacia sus fines individuales y sociales por un poder investido del doble carácter religioso y temporal; religión y política constituyen un todo único y armónico”.²

Fue necesario el advenimiento del cristianismo para poner fin a la confusión de los campos religioso y temporal. Cristo manda pagar tributo al César, pero ordenando guardar los derechos de Dios: “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”.

En la época preconstantiniana era clara la distinción de las dos esferas, religiosa y civil, la afirmación de la incompetencia del Estado para intervenir coactivamente en asuntos religiosos, en tanto que religiosos, y la exigencia de la libertad religiosa personal, frente a la autoridad social temporal.³

La persecución de los cristianos se hacía casi indefectible. El Imperio era capaz de aceptar la aparición de nuevos dioses o la implantación de nuevos cultos, pero la religiosidad del Imperio no podía asimilar el personalismo cristiano que iba a traer al mundo el concepto nuevo de libertad religiosa, proclamada políticamente por primera vez en la historia en la Constitución milanesa de Constantino y Licinio del año 313.⁴

“Ese evidente —escribe Karl Popper— que la fuerza de los primeros cristianos residía en su valentía moral, en su valentía de rehusarse a aceptar la pretensión de Roma, de que ésta se encontraba facultada para forzar a sus súbditos a actuar contra su conciencia”.⁵

² Alberto de la Hera y Carlos Soler, “Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado”, en Rafael Navarro-Valls y Rafael Palomino, *Estado y religión*. Barcelona, Ariel, 2000, p. 21.

³ Cf. José María Díez-Alegría, “La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia”, en *La libertad religiosa*. Madrid, Razón y Fe, 1966, p. 472.

⁴ Cf. Antonio Fontan, “Humanismo romano”, en *Estado y religión*, p. 25.

⁵ Citado por Isidro H. Cisneros en “Sociedades complejas, democracia y tolerancia: una polémica entre Karl Popper y Herbert Marcuse”, en *Religiones y Sociedad*, año 2, núm. 4, septiembre-diciembre de 1998, p. 65.

Con la conversión de Constantino, el cristianismo se convertiría en la religión oficial del Imperio y se gestaría la época del cesaropapismo.

En los siglos XI a XIII el orden establecido en el conjunto de la sociedad cristiana tiene un nombre: Cristiandad, que tal como es entendida en estos siglos implica la convicción de que existe una solidaridad entre pueblos y reinos que se asientan en el universal reconocimiento de la Sede Apostólica, entendida como *fundamentum totius chistianitatis*.⁶

Los fundamentos de esta noción de Cristiandad vienen de mucho tiempo atrás. La palabra ya aparece en san Jerónimo, y desde el siglo IV hasta el IX ha tenido una notable evolución semántica. Con el sentido que va a tener posteriormente en la Edad Media la encontramos por primera vez a mediados del siglo IX y cuyo momento crucial está representado por el Papa Gregorio VII, quien a la par que recupera el hilo de la tradición lanza los fundamentos de una “*nueva Cristiandad*” caracterizada por su profunda vinculación y subordinación al Papado. Gregorio VII representa el indispensable puente entre la Cristiandad altomedieval (carolingia y otoniana) y la de los siglos XII y XIII.

En esta Cristiandad, la Iglesia es una *Ecclesia Universalis* que se encuentra presente en todas partes, es la “casa común de todos los habitantes de Occidente”, gobernados al mismo tiempo y paralelamente por el poder espiritual y el poder temporal, por el Papa y el emperador, siendo ambos complementarios porque ambos son “religiosos”, en la medida en que su misión coincide en las personas de los fieles de la Iglesia universal.

La Cristiandad, con el tiempo, conducirá a la Iglesia romana desde la defensa apasionada de la *libertas* eclesiástica, hasta las posturas más radicales fundadas en la suprema autoridad moral y espiritual del Papa; es decir, en cierto modo de una suprema soberanía papal de carácter predominantemente espiritual, pero con capacidad para

⁶ La parte relativa a la historia religiosa del medioevo cristiano, salvo que se indique otra fuente, está tomada del trabajo de Luis Adao da Fonseca, “La cristiandad medieval”, que se incluye en la obra *Estado y religión*, de Rafael Navarro-Valls y Rafael Palomino, p. 55.

controlar a las autoridades temporales, postura a la que se le da el nombre de “hierocracia”.

Esta autoridad espiritual, pero que tiene un significado político, llega en el Pontificado de Inocencio III a discutir la legitimidad del poder secular sin autorización eclesiástica, que va a desembocar con Inocencio IV en la proclama de la *plenitudo potestatis*, en que el papado reclama su soberanía absoluta en ambos dominios y, consecuentemente, la dependencia esencial del poder temporal en relación al espiritual, ya que la soberanía es indivisible, dando lugar a la lucha entre el papado y el Imperio. En muchos lugares se despertó un espíritu de crítica hostil frente al Pontificado, que fue un rasgo característico de la baja Edad Media y estaba destinado a tener graves consecuencias en el futuro.

La más grave de estas consecuencias es la fractura irreversible de la Cristiandad por la reforma protestante. En uno de sus escritos, Martín Lutero proclama que: “El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer”. “Se trata —añade el mismo teólogo reformista— de una obra divina que viene del Espíritu Santo y que, por consiguiente, ningún poder lo podría hacer o imponer”, y reproduce las palabras de san Agustín de que “nadie puede ni debe ser obligado a creer”⁷ y, al mismo tiempo, Lutero profesa un intenso odio a los judíos.⁸

Calvino, otro de los grandes reformadores, establecido finalmente en Ginebra, había logrado transformar la ciudad en una especie de república teocrática de la que él era el profeta todopoderoso. Después vendrían las guerras de religión.

Catalina de Medicis, oficialmente regente de 1560 a 1563, abrigó la idea de llegar a una coexistencia pacífica entre católicos y protestantes, apelando a los elementos más moderados de los dos partidos. Michel de l’Hospital, su canciller en los Estados Generales reunidos en Orleans, dirigió una elocuente llamada a la tolerancia: “El cuchillo poco puede contra el espíritu... la dulzura podrá más que el rigor. Suprimamos estas palabras diabólicas, los nombres de

⁷ *Estado y religión*, p. 127.

⁸ Cf. Jacques Maritain, *La Iglesia de Cristo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972, p. 237.

partidos, facciones y sediciones: luteranos, hugonotes y papistas. No cambiemos el nombre de cristianos”.⁹

Mediante el *Edicto de Nantes* de 1598, Francia daba por primera vez un ejemplo de tolerancia religiosa, una noción entonces extraña a todos los demás Estados, tanto protestantes como católicos. En su cláusula a.6, se lee:

Afin de eliminar toda causa de discordia y enfrentamiento entre nuestros súbditos, permitimos a los miembros de la susodicha religión reformada vivir y residir en todas las ciudades y distritos de nuestro reino y nuestros dominios, sin que se les importune, perturbe, moleste u obligue a cumplir ninguna cosa contraria a su conciencia en materia de religión, y sin que se les persiga por tal causa en las casas y distritos donde deseen vivir, siempre que ellos, por su parte, se comporten según la cláusulas de nuestro presente edicto.¹⁰

Luis XIV, el 18 de octubre de 1685, *revoca el Edicto de Nantes*: el culto público de los protestantes se prohíbe; los templos serían demolidos; los pastores expulsados del reino; en cambio, los fieles no podían salir de Francia. El odio que la persecución levantó en todos los Estados protestantes de Europa contribuyó a suscitar y mantener las coaliciones que Luis XIV tuvo que combatir a partir de 1688.¹¹

Carlos V se ve obligado a regular la cuestión religiosa en forma provisional, sin intervención del Papa, mediante el documento llamado *Interim de Ausburgo*, del 30 de junio de 1549, que solamente fue un acto de relativa tolerancia respecto de los reformados.

El 25 de septiembre de 1555 se acuerda *la paz religiosa de Ausburgo*, en la que se convenía que “una paz perpetua” debía reinar entre católicos y protestantes, pues zuinglianos y anabaptistas quedaban excluidos de este reconocimiento oficial. La solución de este largo conflicto se mantendría en vigor 63 años, hasta 1618, en que se inicia la guerra de los Treinta Años. Se admite la libertad de *conciencia*

⁹ *Estado y religión*, p. 140.

¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹¹ Las referencias históricas de los siglos XVI y XVII están tomadas de la obra ya citada *Estado y religión*, p. 144 y ss.

ciapara los príncipes, pero no para los súbditos; como expresión de la cual se acuña la fórmula *cujus regio, ejus religio*, que concede al príncipe, en tanto que jefe religioso, el derecho a imponer la religión de sus súbditos, fórmula que trajo consigo la ruptura de la Cristiandad universal.

La guerra de los Treinta Años (1618-1648) que concluye con un conjunto de tratados que se conocen como la “*Paz de Westfalia*”, de 1648, supuso la aceptación de una radical competencia del poder público sobre la vida religiosa de los súbditos y en la que, por otro lado, se otorga la libertad de culto público y privado tanto a católicos como a protestantes.

La herencia medieval pesa en este punto exactamente igual sobre los católicos, sobre los luteranos y sobre los calvinistas. En el protestantismo se alzan algunas voces en favor de la libertad religiosa, pero casi siempre a cargo de disidentes de las grandes Iglesias luterana o calvinista.¹²

Hay que observar que para el común de la gente la tolerancia no se consideraba hasta entonces una virtud; era una flaqueza y casi una cobardía. Tolerar todas las opiniones; tolerar la opinión de los falsos profetas y de los embusteros, era declararse abiertamente cómplice de la falsedad y del error. La verdad —se decía— tiene todos los derechos, el error ninguno; si acaso había que tolerarlo en función de un mal menor, como sería extirpar a los equivocados; eso en ciertas épocas de la historia, porque en otras sí se llega a la conclusión de aniquilar al equivocado, no sólo en sociedades creyentes y en nombre de la religión, sino también en sociedades ateas y en nombre de la incredulidad.

Por ello el gran mérito de John Locke, quien publica en 1689 su Epístola de Tolerancia, en una de cuyas partes se lee: “*Vosotros los que practicáis el culto católico; y vosotros también, los de Ginebra; y vosotros, remonstrantes, contrarremostrantes, anabaptistas, arminianos, socinianos, sabed que nunca dominaréis un alma por la fuerza; no tenéis ni derecho ni poder para ello. Toleraos; y unidos en la voluntad de hacer el bien, amaos los unos a los otros*”. Hay que hacer notar, empero, que Locke no ex-

¹² J. M. Díez-Alegría, “La libertad religiosa...”, en *op. cit.*, p. 513.

tiende la tolerancia a los ateos, porque supone que los ateos son unos amoraless absolutos, que no guardan los deberes sociales y cívicos, y además, añade, porque el privilegio de la tolerancia religiosa supone la religión.¹³

Un siglo más tarde, en 1789, en un contexto laicista y antirreligioso, se formula la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que consagra la libertad religiosa en su artículo 10, en los siguientes términos: “*Nadie debe ser inquietado por sus opiniones religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley*”.

La Constitución norteamericana de 1787, en su primera enmienda de 1791, establece el derecho a la libertad religiosa, en esta forma: “*El Congreso no elaborará ley alguna estableciendo una religión, o prohibiendo su ejercicio, o limitando la libertad de expresión, o de prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y pedir al gobierno la reparación de agravios*”.

El siglo XX, que apenas acabamos de remontar, es el siglo más violento de la historia, el de los genocidas que hacen de la intolerancia la mayor expresión de la patología criminal, pero también es el siglo de las libertades y de las sociedades abiertas. El sentimiento de la absolutez de la libertad es el sentimiento fundamental del espíritu del siglo XX. Se inicia un proceso que ya es irreversible, de internacionalización de las libertades y los Derechos Humanos.

El primer instrumento internacional referente a los Derechos Humanos, y por ende a la libertad religiosa, es la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, aprobada por la IX Conferencia Internacional Americana de Bogotá, el 30 de marzo de 1948, que en su artículo 3 declara: “*Toda persona tiene derecho a profesar libremente la creencia religiosa, y de manifestarla y practicarla en público y en privado*”.

El 10 de diciembre de 1948 se proclama la Declaración Universal de Derechos Humanos, en cuyo artículo 18 se consagra la libertad religiosa: “*Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, así como la libertad de manifestar su religión o su*

¹³ Cf. *ibid.*, p. 517.

creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

A partir de la Declaración benemérita de 1948 se han formulado, entre otros, los siguientes instrumentos internacionales sobre la materia: Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales del 4 de noviembre de 1950. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969), Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (1981), Resolución del Parlamento Europeo sobre una Acción Común de los Estados Miembros de la Comunidad Europea en Torno a Diversas Violaciones de la Ley Cometidas por Nuevas Organizaciones que Actúan bajo la Cobertura de la Libertad Religiosa (1984) y Resolución de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa “Religión y Democracia” (1999).¹⁴

Dentro de este panorama no se puede omitir la Declaración sobre la Libertad Religiosa, denominada *Dignitatis Humanae*, expedida por el Concilio Vaticano II el 7 de diciembre de 1965, que alcanza una enorme resonancia en ambientes no católicos, y la cual hace descansar el derecho a la libertad religiosa en la propia dignidad de la persona humana.

2. EL CONCEPTO DE TOLERANCIA Y LA MUTACIÓN DE SUS CONTENIDOS

Según el *Diccionario UNESCO de ciencias sociales*, el término tolerancia procede etimológicamente del sustantivo femenino latino *toleranciae*, y del cual deriva *tollere*, que se traduce literalmente como sufrimiento, acción de sobrellevar, soportar o resistir. Por lo que *intolerancia*, como negativo, se refiere a la falta de tolerancia, y se emplea más comúnmente en materia religiosa.

El *Diccionario del cristianismo* (Herder) explica que *tolerancia* proviene del latín *tolerare*, que se traduce por soportar. Disposición que

¹⁴ Cf. Pedro Ma. Garín, *Temas de derecho eclesiástico del Estado*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2000, p. 73.

inclina a soportar los defectos o los errores ajenos. La intolerancia (del latín *in*, negativo, y *tolerare*, soportar) significa la propensión a perseguir o a forzar a los que no comparten las mismas opiniones religiosas o filosóficas.

El término —como ya se señaló arriba— se fue generalizando en el contexto de las luchas religiosas. Desde estas luchas, la tolerancia fue entendida como la coexistencia pacífica entre varias confesiones religiosas, y actualmente se extiende, en sentido aún más general, al campo político, étnico, cultural y sexual. En el marco social cabe relacionar el término con las distintas formas de convivencia y comunicación entre personas, grupos o instituciones. Se considera también a la tolerancia como una actitud o situación de indulgencia, como una disposición de espíritu o regla de conducta y como una forma de respeto y consideración.

Es decir, junto a su connotación primigenia —por ello la ambivalencia del término— ahora debe incorporársele un nuevo contenido y descubrir su carácter eminentemente positivo, enriquecedor de la personalidad humana.¹⁵ El concepto y el término de tolerancia parecería no ser el más adecuado porque —como ya se señaló arriba— significa sufrir, llevar con paciencia, “soportar”, pero en realidad la palabra ha sido el emblema de una cierta forma de libertad desde las primeras luchas que emprendió, y a través de las cuales se ha venido afirmando en formas aún débiles o incompletas. Desde estas luchas, la tolerancia fue entendida como la coexistencia pacífica entre varias confesiones religiosas, y actualmente se entiende, en sentido aún más general, como la coexistencia pacífica de todas las posturas posibles en materia religiosa. El criterio para determinar si tal exigencia se realiza en las situaciones históricas o políticas particulares es sólo uno; su realización, en efecto, significa que ninguna violencia, inquisición jurídica o policial, disminución o pérdida de derechos o cualquier discriminación, hiera al ciudadano a causa de sus convicciones, positivas o negativas, en materia religiosa.

La verdadera tolerancia no es mera *permisividad* dictada por el afán de garantizar una mínima convivencia; no implica indiferencia ante

¹⁵ Cf. Alfonso López Quintás, “La tolerancia y la búsqueda en común de la verdad”, fotocopia del texto sin otras referencias, p. 8.

la verdad y los valores; no supone aceptar que cada uno tiene su verdad y su forma propia de pensar, por el hecho de pertenecer a una generación o a otra; no se reduce a afirmar que se respetan las opiniones ajenas, aunque no se les preste la menor atención. El que se proclama respetuoso con otra persona pero no le presta la atención necesaria para descubrir la parte de verdad que pueda tener no es *tolerante, es indiferente*; lo que supone una actitud muy distinta. Por tolerancia se entiende respetar al otro, pero no en sentido de *indiferencia* sino de *estima*. Yo te estimo como un ser capaz de tomar iniciativas, aportarme algo valioso, *buscar conmigo la verdad*.¹⁶

La tolerancia debe convertirse en virtud. Las virtudes son hábitos, modos de comportarse del ser humano que hacen posible y fácil crear encuentros, es decir, formas de unidad. El que siga el proceso que lleva al encuentro va descubriendo por sí mismo la riqueza que encierran para su vida las distintas formas de unidad. Este descubrimiento le hace ver con toda sencillez la fecundidad que presenta una conducta ética recta, ajustada a las exigencias de la realidad.

Una vez comprendido por dentro lo que es el encuentro y el papel que juegan los valores y la creatividad en el proceso de desarrollo de la personalidad humana, queda patente el sentido de la actitud tolerante. *La tolerancia verdadera implica una forma de encuentro*. No significa sólo aguantarse mutuamente para garantizar un *mínimo de convivencia*; va más allá: intenta captar los valores positivos de la persona tolerada a fin de enriquecerse mutuamente.¹⁷

Frente a la tolerancia frecuentemente surgen sus conceptos opuestos que son el *fundamentalismo* y el *integrismo*; dos conceptos estrechamente vinculados entre sí y que son las dos formas más evidentes de intolerancia.

En términos históricos —dice Umberto Eco— el fundamentalismo es un principio hermenéutico vinculado a la interpretación de un libro sagrado. El fundamentalismo occidental moderno nace en los ambientes protestantes de los Estados Unidos del siglo XIX, y se caracteriza por la decisión de interpretar literalmente las Escrituras, sobre todo

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 12.

¹⁷ *Idem.*

en lo que concierne a esas nociones de cosmología, cuya veracidad parecía poner en duda la ciencia de la época.¹⁸

Para Juan González Anleo¹⁹ el fundamentalismo consiste esencialmente en una actitud de adhesión estricta a un conjunto de valores, de creencias y de principios doctrinales que son aceptados sin ningún tipo de cuestionamiento racional ni de crítica, y que se intentan imponer en la sociedad, muy a menudo mediante métodos coercitivos, sin excluir el uso de la fuerza. Los fundamentalistas se comprometen emocionalmente con su fe de forma inflexible, consideran su teología como un absoluto inmutable, hacen una lectura literal de su Libro Sagrado, no condescienden ni aceptan el diálogo con otras formas religiosas de entender a Dios, al hombre y a la sociedad, no admiten una convivencia ecuménica, ni admiten pluralismo, y sus intransigencias los llevan al segregacionismo y a represalias a menudo crueles contra cualquier infiel, aunque sea un infiel disidente pacífico. El fundamentalismo islámico —agrega el mismo autor— es otra realidad muy diferente: se trata de una forma de rechazo a la cultura occidental, secuela del colonialismo.

El fundamentalismo se identifica con el fanatismo. El fanatismo o fundamentalismo aparece sólo cuando se pretende imponer unas ideas a quien no lo desea. Luis Villoro (citado por Pablo Latapi) advierte que “es intolerante quien impone sus opiniones a los demás, pero también lo es quien pretende imponer a los demás la obligación de no creer en nada”. De igual manera, otro filósofo, Porfirio Miranda, previene contra la intolerancia laica que escudándose en una supuesta neutralidad e imparcialidad, con manifiesta hipocresía, justifica que “si en una escuela pública de México un maestro ataca y se burla de la existencia de Dios, no está infringiendo la ley vigente; pero si un maestro habla de Dios en clase, si está violando la ley”.²⁰

Se entiende, en cambio, por *integrismo* “una posición religiosa y política por la cual los principios religiosos deben convertirse al mismo

¹⁸ Umberto Eco, *Cinco escritos morales*. Barcelona, Lumen, 1998, p. 126.

¹⁹ Juan González Anleo, *Encuentro sobre dignidad humana y libertad religiosa*. Madrid, Ministerio de Justicia de España, 2000, p. 147.

²⁰ Porfirio Miranda, “Intolerancia laica”, en *Proceso*, 1226, 30 de abril de 2000, p. 56.

tiempo en modelo de vida política y fuente de las leyes del Estado”. Pero no todos los integrismos son de carácter conservador, “hay integrismos —señala Eco— que se quieren progresistas y revolucionarios”.²¹

Pero la

[...] intolerancia es algo mucho más profundo, que está en la raíz de fenómenos como el fundamentalismo, el integrismo y el racismo. Estas son posiciones teóricas que presuponen una *doctrina*. La intolerancia se plantea antes de cualquier doctrina. En este sentido, la intolerancia tiene raíces biológicas, se funda en reacciones emotivas a menudo superficiales: no soportamos a los que son diferentes de nosotros, porque tienen la piel de un color diferente, porque hablan una lengua que no comprendemos, porque practican una religión que no es la nuestra, porque se hacen tatuajes, etcétera.²²

La tolerancia sigue siendo un problema de educación permanente de los adultos, porque en la vida cotidiana estamos expuestos siempre al trauma de la diferencia. Los estudiosos se ocupan a menudo de las doctrinas de la diferencia, pero no lo suficiente de la intolerancia salvaje, porque escapa a cualquier definición o posición crítica.²³

Pensemos, por ejemplo, que el antisemitismo pseudocientífico surge en el transcurso del siglo XIX y se convierte en antropología totalitaria y práctica industrial del genocidio sólo en nuestro siglo. Pero no habría podido nacer si no hubiera existido desde hacía siglos, desde los tiempos de los padres de la Iglesia, una polémica antijudía, un antisemitismo práctico entre el pueblo llano que ha atravesado los siglos allá donde hubiera un gheto. “Las teorías antijacobinas del complot judío al principio del siglo pasado no crearon el antisemitismo popular, sino que explotaron un odio hacia los diferentes que ya existían”.²⁴

La intolerancia más peligrosa es precisamente aquella que surge en ausencia de cualquier doctrina, como resultado de pulsiones ele-

²¹ U. Eco, *op. cit.* p. 127.

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 131.

mentales. Por eso no puede ser criticada y mantenida a raya con argumentos racionales; la intolerancia salvaje es impermeable a cualquier crítica.²⁵

De aquí que Karl Popper —como observa Isidro H. Cisneros— sostenga la tesis de la intolerancia a los intolerantes, y es lo que llama “la paradoja de la tolerancia”. Afirmar el teórico de la sociedad abierta que “si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no estamos preparados para defender a una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia”. Consecuentemente y bajo ciertas circunstancias, para Popper resulta legítimo invocar el deber democrático de “no tolerar a los intolerantes”, ya que “deberemos reclamar entonces en nombre de la tolerancia, el derecho de no tolerar a los intolerantes. Deberemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley, y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro y al tráfico de esclavos”.²⁶

En el mismo sentido, Umberto Eco sostiene que cuando aparece un intolerable inaudito, el umbral de intolerabilidad ya no es el que fijan las antiguas leyes; hay que legislar de nuevo. Desde luego, debemos estar seguros de que el consenso sobre el nuevo umbral de la intolerabilidad es lo más amplio posible, supera las fronteras nacionales. Si no ejercitamos nuestra capacidad solidaria con las víctimas de la intolerancia salvaje, “no nos preguntemos por quién doblan las campanas”.²⁷

“Con todo, ahí está el desafío. Educar en la tolerancia a los adultos que se disparan unos a otros por razones étnicas y religiosas, es tiempo perdido; demasiado tarde. Por lo tanto, la intolerancia salvaje se ataja de raíz, a través de una educación constante que empiece desde la más tierna infancia, antes de que se escriba en un libro y antes de que se convierta en costra de conducta demasiado espesa y dura”.²⁸

²⁵ *Idem.*

²⁶ I. H. Cisneros, “Sociedades complejas, democracia y tolerancia: una polémica entre Karl Popper y Herbert Marcuse”, en *op. cit.*, pp. 65-75.

²⁷ U. Eco, *op. cit.*, pp. 139-140.

²⁸ *Ibid.*, pp. 132-133.

El relator especial de las Naciones Unidas para la intolerancia religiosa viene elaborando informes desde hace años, reveladores de que la libertad religiosa se viola en todas partes, incluso en los países de la Unión Europea, y ha deducido que esto es necesario prevenirlo mediante la educación, utilizando libros de texto que presenten una imagen positiva de los demás: hombres, confesiones o creencias.²⁹

3. EL CONCEPTO MODERNO DEL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA

Por cuanto toca al concepto de la libertad en su cotejo con el de la tolerancia, hay que empezar por señalar que la libertad religiosa asume el contenido de la tolerancia, pero lo supera. La libertad constituye una maduración espiritual sobre la tolerancia. Parte de un fundamento objetivo, la dignidad humana. Si el derecho a la libertad religiosa está fundado en la dignidad misma de la persona humana, entonces es un derecho estricto. No se trata de “tolerancias” o de subjetivismos dadivosos, sino de una realidad objetiva que es la naturaleza humana, dotada de una eminente dignidad que reclama en justicia el respeto de su libertad.

La tolerancia es una virtud que conduce al respeto, a la apertura y al reconocimiento del otro en cuanto otro. La libertad se coloca en otra perspectiva: es un atributo de la propia persona que constituye el contenido de un derecho inalienable, inviolable y universal. Se afirma por sí mismo, porque forma parte del estatuto ontológico de la persona.

No se trata de algo puramente histórico. La historia es absolutamente inseparable de la ontología. La ontología no tiene sentido sin la persona. La persona, sin la libertad. La libertad, sin el derecho. El derecho en su estructura esencial, es el vínculo que une historia y ontología. El derecho es la fuerza primaria que hace a la historia, historia humana, social. El derecho es el principio radical que ordena la historia, no según los principios determinísticos de la causalidad

²⁹ Cf. Rosa Ma. Martínez de Codes, *Encuentro sobre dignidad humana y libertad religiosa*. Madrid, Ministerio de Justicia de España, 2000, p. 178.

física, sino dentro de los criterios flexibles de una causalidad libre, metafísica: la finalidad providencialista.³⁰

Esto es fundamental y no es tolerancia (en el sentido originario de la expresión), esto es respeto al mismo ser de persona del prójimo. La tolerancia es el acto o el hábito de soportar un mal. En cambio, aquí se trata de la propuesta de respetar un bien. La dignidad de la persona humana en la búsqueda, respeto y aplicación práctica de la verdad, no es tolerancia, es un paso más allá de la tolerancia, es el respeto de la dignidad humana como bien fundamental de la convivencia.

La libertad religiosa es la inmunidad de coacción que consiste en que en materia religiosa no se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella; es el derecho de profesar creencias o convicciones fundamentales, en público y en privado, de manera individual o asociado con otros, mediante el culto, la enseñanza, la observancia y los ritos. Este derecho —hay que insistir en ello porque es la cuestión toral— se funda en la dignidad humana. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en una disposición subjetiva de la persona sino en su misma naturaleza. De aquí que es un derecho que corresponde a todos los hombres, lo mismo si son creyentes, que si no profesan ninguna religión.

Esto es así porque al hablar de libertad religiosa el acento recae en la *libertady*, por tanto, también los agnósticos y los ateos, teóricos o prácticos, positivos o negativos, tienen que ser respetados en su libertad, que es religiosa al menos en cuanto connota un desligamiento de la Divinidad.³¹

Lo anterior no significa que la libertad religiosa postule el relativismo moral o religioso, sino simple y sencillamente asume la exigencia de que para cumplir con la obligación moral de todo hombre de buscar la verdad, requiere de libertad psicológica y de inmunidad de coacción externa, es decir, de estar libre de cualquier presión o violencia física o moral, porque la verdad no se impone sino

³⁰ Cf. Luis Vela, "Análisis filosófico de la libertad religiosa", en *La libertad religiosa*, pp. 339-340.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 341.

por la fuerza de la misma verdad, que penetra con suavidad y firmeza en la inteligencia y en la voluntad. La opción religiosa —en donde el hombre determina la orientación de fondo de toda su vida— es voluntaria y libre, o es una simple simulación; porque en esa opción fundamental el hombre tiene que responder el cuestionario básico de la vida: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿cuál es mi destino?, ¿existe o no la trascendencia?, ¿qué sentido tiene el sufrimiento y la muerte?, ¿se puede o no tener certeza de la verdad?

Por otro lado, debe considerarse que en el plano de las convicciones fundamentales —incluidas las religiosas—, como enseña Rafael Navarro Valls, existe una doble patología: la del fundamentalismo y la del relativismo. El fundamentalista racionaliza una verdad —para él universal—, y de esta racionalización deduce el derecho de imponerla a los demás. El relativista hace también una afirmación, pero de sentido negativo y contrario: la verdad objetiva no existe, de ahí su radical escepticismo.³² Los fundamentalistas afirman una verdad que no necesita el consentimiento de la libertad de los otros para ser asumida, y los relativistas afirman una libertad que no tiene el deber de reconocer la verdad. La posición intermedia —dice Navarro Valls— es la unidad de verdad y libertad. La libertad del hombre tiene una necesidad interior de reconocer la verdad, ahí donde la encuentra. Pero, por otro lado, no es posible “imponer” la verdad, hay que “proponerla”, que es algo muy distinto.³³

Por ello, el respeto a los discrepantes —señala Efraín González Morfín³⁴— no se basa en la negación del valor objetivo de la verdad, válida para todos, sino en la gran verdad de que este respeto se basa en la dignidad de la naturaleza humana. En otros términos, no es que el derecho a la libertad religiosa coloque en el mismo nivel al error frente al derecho de la verdad, lo que sucede es que la verdad y el error son valores no sujetos de derecho; el único sujeto de derecho es la persona, lo mismo la que está en la verdad que la persona que hierra.

³² Cf. R. Navarro-Valls, “Los Estados frente a la Iglesia”, en *Estado y religión*, p. 345.

³³ *Ibid.*, pp. 345-346.

³⁴ Efraín González Morfín, *Universidad y libertad de conciencia*. México, Universidad Iberoamericana, 1980, p. 13.

Y como lo explica González Morfín y anteriormente se había señalado, la naturaleza humana permanente, por otro lado, no excluye que en cada hombre se dé también la historicidad del ser que tiene existencia sucesiva en el tiempo. Por ello, sus derechos fundamentales son algo esencialmente dinámicos, que se enriquecen constantemente de contenido positivo.³⁵

Y aquí estamos ya en el campo de los Derechos Humanos, que más allá de la actitud encomiable pero insuficiente de la tolerancia, nos habla de la exigencia ineluctable de la dignidad humana. La tolerancia es la admirable precursora —y aún diría—, la partera de la libertad, pero la libertad la supera. Y esto es así porque la conciencia moral de la humanidad no descubre esa libertad, esos Derechos Humanos del hombre, sino después de una larga evolución, un largo y penoso progreso moral.

Los Derechos Humanos no son “descubiertos” todos ellos en un solo alumbramiento feliz. Los antecedentes históricos son remotos aun cuando es un privilegio de la edad moderna su formulación.

Aunque haya sido calladamente —dice Eugenio Trueba Olivares—, el esclavo de la antigüedad esperaba la liberación. Aunque haya sido oscuramente, la mujer percibía que su condición de desigualdad respecto del varón era indebida. Aunque atemorizadas, las grandes masas de súbditos sin derechos sabían que el monarca no era señor de sus vidas. Aunque incapaz de resistir, el delincuente se experimentaba víctima de los procedimientos en que no era oído, y de penas desproporcionadas. En su miseria, el siervo de la gleba clamaba por su independencia. El extranjero padecía el éxodo, pero se revelaba contra su condición de apátrida. Desprotegido por las leyes, el trabajador era un inconforme consciente de que era la necesidad la que le hacía vender su esfuerzo como mercancía barata.³⁶

Ya arriba hacíamos referencia a la forma en que en nuestra época se han desarrollado e internacionalizado los Derechos Humanos.

³⁵ Cf. E. González Morfín, *Temas de filosofía del derecho*. México, Universidad Iberoamericana/Universidad de Oxford, p. 161.

³⁶ Eugenio Trueba Olivares, *El hombre, la moral y el derecho*. Guanajuato, Orlando Cárdenas Velasco Editor, 1986, p. 258.

Después de la Declaración de la ONU de 1948, que es la verdadera Carta Magna de los Derechos Humanos, se han expedido más de 40 instrumentos sobre el tema. La democracia en el fondo está construida en torno a los Derechos Humanos de manera que, precisamente, su garantía y salvaguardia constituye la auténtica razón de ser de la propia democracia. Los Derechos Humanos, por su parte, no están subordinados al pluralismo y a la tolerancia, son el contenido de la tolerancia y de la libertad.³⁷

Pero hay que considerar, por otra parte, que la libertad social no es ilimitada. La libertad que se ejerce en la sociedad es constitutivamente limitada. Es libertad *frente a y dentro* del derecho. No existen, propiamente hablando, límites de la libertad. Es la libertad en sí misma limitada. Una libertad ilimitada no es humana. Una libertad ilimitada no es ético-jurídica. Y una libertad no jurídica, no es libertad. Es un sueño; una utopía; un absurdo ético. Por tanto, los límites son verdaderamente constitutivos y positivos de la libertad integral, de la libertad civil. La suprema regla ético-jurídica, que es el espíritu que tiene que presidir la cuestión de los límites, es: siempre la mayor libertad posible y la mínima coacción necesaria.³⁸

Un “exceso” de estatismo lleva a la falta de libertad; pero existe también algo así como “exceso” de libertad. Lamentablemente se puede abusar de la libertad, al igual que del poder del Estado. Uno puede abusar de la libertad de expresión y de prensa, por ejemplo, brindando información falsa o instigando a una revuelta. Casi del mismo modo, el poder del Estado puede abusar con cualquier limitación a la libertad.³⁹

Necesitamos la libertad para impedir que el Estado abuse de su poder, y necesitamos al Estado para impedir el abuso de libertad. No debemos permitir que nuestro amor a la libertad nos enceguezca con respecto a los problemas de su abuso.⁴⁰

³⁷ Cf. J. Ratzinger, “La significación de los valores religiosos y morales en una sociedad pluralista”, en *Estado y religión*, pp. 264-267.

³⁸ Cf. L. Vela, “Análisis filosófico...”, en *op. cit.*, p. 347.

³⁹ Cf. Karl Popper, *La lección de este siglo*. Buenos Aires, Temas Grupo Editorial, 1998, p. 111.

⁴⁰ *Idem.*

Por ello, si la tarea esencial del Estado debe ser respetar y salvaguardar nuestros derechos, los ciudadanos han de asumir las obligaciones relativas a sus derechos. El que reclama el derecho a la libertad religiosa, lo menos que puede hacer es no sólo respetar, sino defender el derecho de los fieles de otras religiones, que la puedan ejercitar libremente.

Y no hay que olvidar que

[...] la auténtica libertad religiosa no consiste en ocultar miedosamente las convicciones que uno tiene para no molestar a quienes no las compartan, sino en profesar con valor civil las propias convicciones de creencia o incredulidad y respetar sinceramente a quienes no tengan las mismas. La libertad religiosa es aliada fiel de la verdad, de la justicia y de la fortaleza o valor civil. Por el contrario, las situaciones de indefinición y engaño de la sociedad civil, respecto de la religión, tienen su origen en la mentira, en el temor y en la falta de respeto a la dignidad humana.⁴¹

Concluyoseñalando que la libertad religiosa no sólo es una libertad fundamental, sino la piedra angular de todas las demás libertades y derechos del hombre, y que la tolerancia, en la connotación que le hemos dado a lo largo de esta exposición, es una virtud moral y cívica, que forma en la persona la disposición interior para reconocer, respetar, defender, promover y amar, con todas sus consecuencias, la libertad religiosa, como expresión entrañable de la dignidad humana y “como el corazón mismo de los Derechos Humanos”.

⁴¹ E. González Morfín, *Temas de filosofía del derecho*, p. 163.

LIBERTAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA EN MÉXICO. EL CASO DE LA COMUNIDAD JUDÍA

Liz Hamui Halabe

Profesora del Departamento de Historia
de la Universidad Iberoamericana

I.

La experiencia judía en México está ligada al desarrollo social y cultural del Estado mexicano durante el siglo XX. Las relaciones entre la mayoría y las minorías están mediadas por proyectos ideológicos y acontecimientos históricos que van moldeando el perfil tanto de la mayoría como de las minorías. Uno de los principios básicos que permite la existencia de grupos distintos en el seno de una sociedad nacional es la tolerancia. Dicho concepto surge con las sociedades republicanas y democráticas que aceptan la pluralidad ideológica —en términos políticos, religiosos, culturales— de los individuos que componen una nación. No obstante, el modelo moderno surgido en la Europa decimonónica y exportado a otras latitudes geográficas como el más adelantado, tiene en el centro de su propuesta al individuo, es decir, al ciudadano como ente político. El Estado funge como negociador: recibe demandas y distribuye las ofertas. En este contexto, la tolerancia actúa no como una virtud del Estado, sino como un remedio para establecer una sociedad justa y estable. El pluralismo entonces se ve como un bien natural, como la expresión sociocultural de sociedades capitalistas donde la libre competencia de los bienes y las ideas es deseable. La tarea del Estado, entonces, es asegurar la libertad de unos y otros (a través de las garantías individuales), la integridad física y mental de los ciudadanos (con el rechazo a la violencia), asegurar el equilibrio y la estabilidad social a través de la tolerancia, así como aplicar las leyes que son

consideradas como justas según la ética de los representantes populares del Congreso que están encargados de diseñar la Constitución política de la nación, reflejando la ética social del pueblo.

Una de las críticas profundas que se le ha hecho a este modelo es su falta de sensibilidad frente a los grupos y los derechos comunales. En el esquema ciudadano e individualista de la modernidad no hay lugar para los apegos colectivos. Los comunitaristas como Taylor y McIntyre argumentan, con cierta razón, que el individuo se forma en contextos grupales, que la persona está constituida históricamente a través de esquemas culturales específicos, según los cuales se aprende a repartir los bienes materiales, a actuar según principios éticos y a distribuir la justicia según estos modelos. Las visiones sobre lo “bueno”, por lo tanto, son plurales y deben respetarse en un contexto verdaderamente democrático. Hoy la tolerancia busca ampliar su radio de acción y tomar en cuenta al ser humano, no sólo como un individuo políticamente activo que ejerce su ciudadanía, sino como parte de agrupaciones humanas cuyos rasgos identitarios traspasan la frontera entre lo público y lo privado.

En este marco ético que alude a una justicia social diferenciada aunque no desigual, el desafío está en proporcionar las condiciones de desarrollo personal y grupal, mejorando con ello no sólo la dimensión del sujeto y su colectividad, sino la nacional y mundial. El reto está en recomodar de forma creativa las relaciones entre los grupos sociales de tal suerte que sin perderse a sí mismos colaboren activamente en la construcción de una nueva realidad social más justa e igualitaria. Descubrir los mecanismos para llegar a ello es el desafío que nos toca afrontar hoy.

II.

Las reflexiones antes expuestas nos servirán para comprender la experiencia judía en México, a la luz de las interacciones entre la sociedad mexicana mayoritaria y la minoría judía, étnica y religiosamente distinta. Para entender cómo se articuló esta relación, es importante conocer tanto las especificidades culturales de los inmigrantes judíos que llegaron a México en las postrimerías del porfiriato, como los

procesos sociohistóricos por los que estaba transitando el país en ese momento, proceso que se refleja en las elaboraciones teóricas en torno a la definición de lo mexicano. A pesar de que muchos judíos llegaron a México antes de que hubiera una política gubernamental inmigratoria clara, la presencia judía en México respondió a la simpatía que mostraron los presidentes Obregón y Calles en la década de los veintes de recibir y permitir la incorporación de los judíos a la sociedad mexicana por considerarlos elementos productivos, capaces de coadyuvar en la reconstrucción económica de México en la era posrevolucionaria. Otro factor que atrajo a la inmigración judía a México fue la política migratoria norteamericana que limitó la entrada a muchos, judíos y no judíos. Estos últimos vieron en México un espacio deseable para iniciar una nueva vida. Los judíos, como otros inmigrantes, adquirieron un *status* de ciudadanos, lo que en teoría los igualaba a los demás mexicanos; sin embargo, la expresión política del grupo se vio seriamente limitada, pues como minoría étnica, cultural y religiosa no se le reconocía legitimidad en la esfera de lo público. Apoyados en la teoría de la secularización que acompañaba al modelo moderno, para los regímenes posrevolucionarios la creencia religiosa debía pasar al ámbito de lo privado hasta convertirse, en términos de Luckman, en una “religión invisible”.

En la misma década de los veintes, en que el contingente migratorio judío más numeroso hacía su arribo a México, la lucha entre la Iglesia y el Estado por dominar las conciencias de los mexicanos estaba en su momento más álgido. La Guerra cristera dejaba claro que la instancia hegemónica de la sociedad mexicana era el Estado y por lo tanto la Iglesia debía subordinarse al espacio otorgado en el ámbito de las creencias privadas individuales. Ese mismo espacio fue el que la Constitución de 1917 daba a las minorías religiosas no católicas, legitimaba su presencia avalada por la libertad de culto en una república formalmente democrática, pero no le otorgaba ningún canal de expresión pública grupal. Esta falta de vías políticas ha producido, desde entonces, un malestar difícil de definir, una sensación de participación limitada que ha sido percibida como una igualdad incompleta o como un mal funcionamiento del sistema; como el sentimiento de ser parte de una minoría, definida tanto por los de adentro como

por los de afuera, pero estar colocados en una situación cultural y política atomizada, como ciudadanos (Cimet). No obstante, para muchos de los judíos que entraron al país, la ciudadanía era una oferta irresistible en un contexto donde no había otra solución viable a su situación de perseguidos o despatriados y en un país en que el gobierno permitía de hecho que las redes comunitarias se pudieran mantener basadas en los rasgos religiosos y culturales de sus miembros.

La contradicción en la condición política estructural de la minoría judía se manifestó en la limitación a la autoexpresión, política y filosófica, de las diferencias culturales, es decir, la posibilidad de distinguirse como otro mientras que oficialmente se es tratado como un ciudadano igual y persistentemente señalado en su otredad por la continua manipulación de las fronteras en su incorporación política. Esta condición es impuesta por la mayoría sobre la minoría, y adquiere una identidad propia que se manifiesta en la forma en que se comportan la una con la otra. La violencia simbólica (Bourdieu) que refleja una relación estructural desigual, de dominación, se reproduce de generación en generación descalificando así la acción política legítima de un grupo con características étnicas, religiosas y culturales distintas. El acceso limitado de los judíos a la sociedad mexicana se refleja en la recurrente alusión a su extranjería y a la doble lealtad, que en la práctica se expresan en fórmulas de exclusión social que afectan la constitución misma de su identidad grupal.

Recuperando la crítica de los comunitaristas que comentábamos antes, en un mundo donde se protege con tanta fuerza al individuo y se descuida a los grupos, parece necesario revisar nuestros arreglos sociales. Todos los individuos deben pertenecer a un grupo para sobrevivir en su lucha por convertirse en sí mismos. Este proceso de socialización básico no se refiere sólo a la infancia psicológica de la persona, ni a sus procesos de adolescencia, sino a la descripción de profundas fuerzas estructurantes que coadyuvan a que los individuos y los grupos se definan como unidades de una sociedad. El grupo es el contexto en el que el hombre se vuelve parte de la sociedad y logra sobrevivir y paradójicamente, en la misma dinámica, el mismo grupo es el entorno que permite al hombre concebirse como un individuo, diferente y singular. Uno se vuelve consciente de quién

es en un proceso que se desarrolla en torno al otro, resistiendo o aceptando selectivamente las relaciones con el mundo físico y social externo. Éste es el proceso social que permite la formación del individuo, nos hacemos conscientes de que para sobrevivir necesitamos de otros a los que estamos conectados socialmente.

Volviendo al México de los años veintes, uno de los procesos ideológicos más complejos que se llevó a cabo fue la búsqueda de la identidad nacional a través de la elaboración de la teoría del mestizaje. Ya desde el porfiriato, pensadores como Justo Sierra, en su libro *México social y político*, abordaban el problema étnico como el eje para lograr la integración nacional. Los conceptos de etnia, clase y proyecto nacional se interrelacionaban y confundían. Las clases sociales se entendían sobre la base de la etnicidad (indígenas, mestizos y criollos) y viceversa. A los ojos de Sierra, el mestizo representaba la síntesis mexicana y por lo tanto era el sujeto político que debía llevar a cabo el proyecto político liberal. Justo Sierra proponía la fusión racial para garantizar la existencia de un estrato social que asegurara la viabilidad del liberalismo. Aludía a una estructura de pensamiento en la cual lo indígena y lo extranjero eran la otredad. La homogeneidad étnica era, por lo tanto, utilizada para compensar la falta de igualdad en un país dividido. Esta posición resulta ambivalente frente al extranjero, que es considerado como ejemplo de productividad y desarrollo por un lado, pero por otro, es visto con desconfianza, por la dolorosa experiencia colonial española y por las ambiciones constantes de las potencias extranjeras sobre el territorio mexicano en el siglo XIX, destacando la Guerra con Estados Unidos.

El modelo liberal de Sierra influyó a ideólogos posteriores como Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera, José Vasconcelos, Manuel Gamio, Alfonso Reyes, Samuel Ramos y otros intelectuales posrevolucionarios. Cada uno desde su perspectiva expresaba la necesidad de integrar y asimilar a todos los grupos étnicos en uno solo, el mestizo; esta idea fue el núcleo del nacionalismo mexicano. Dicho objetivo, sin embargo, cerraba la posibilidad de la existencia plural de los grupos de indígenas y de extranjeros. Es ahí donde descansa la ambivalencia de un proceso de inclusión/exclusión: los indígenas y extranjeros son deseados, pero sólo si se adecuan al proyecto nacional, sólo si se asimilan étnicamente convirtiéndose en mestizos,

perdiendo sus características distintivas. La selección de los extranjeros que se expresa en las leyes migratorias mexicanas de los veintes y treinta responde también a la vinculación de la cuestión racial y el proyecto capitalista nacional. El mito de la identidad nacional es utilizado como una estrategia para integrar a una sociedad heterogénea y desintegrada. El concepto de mestizaje estaba basado en la síntesis de dos culturas fundacionales, la indígena y la española, y había que preservar elementos de ambas, pero al mismo tiempo descartaba la posibilidad de la manifestación heterogénea de cada una de ellas (Hamui de Halabe).

En este contexto ideológico, la presencia judía representaba un desafío al nacionalismo mexicano basado en la teoría del mestizaje, pues no se asimilaban totalmente y no mostraban las características étnicas y culturales de la sociedad mayoritaria, su condición de extranjeros por lo tanto se reforzó constituyendo así un obstáculo a su plena participación política. Como expresa Stavenhagen,

[...] la política cultural practicada por el Estado mexicano hacia los grupos étnicos minoritarios (ya sean indígenas o de reciente inmigración) no ha favorecido su desarrollo cultural autónomo, sino más bien su asimilación e incorporación a los moldes dominantes. Tal pareciera que la dinámica evolutiva de la cultura nacional se contrapusiera a la coexistencia de la mayoría con la de diversas minorías étnicas... en una relación de mutuo enriquecimiento.

Económicamente hablando, los judíos se incorporaron como comerciantes, ocupación en la que históricamente han tenido amplia experiencia. Se encontraron con un México en plena reconstrucción económica, lo que les permitió participar activamente en la unificación de los mercados nacionales a través de los intercambios comerciales y la extensión de su radio de acción incluso a la provincia. Junto con otros comerciantes, hicieron posible el acceso al público de muchos productos a través de la venta ambulante con facilidades de pago en abonos. Para la década de los treinta muchos de estos aboneros habían ahorrado lo suficiente para instalar un puesto en el mercado o una pequeña tienda, casi siempre en el ramo textil. La violencia surgida a principios de los treinta contra los extranjeros —debidamente al desempleo provocado por la falta de inversión y de crédito

como resultado de la Gran Depresión Mundial de 1929— tuvo claros tintes antisemitas y los judíos, por seguridad, prefirieron dejar las calles y poner un pequeño taller o tienda. También las políticas económicas gubernamentales en pro de la industrialización contribuyeron a que este paso se diera, favoreciendo el progreso económico de las familias judías.

Las consignas antisemitas no disminuyeron con la recuperación económica, el eco de las ideologías del fascismo italiano, del nazismo alemán y del franquismo español, se escuchó en las expresiones antichinas y antijudías de los grupos de derecha como las “Camisas Doradas” o la “Acción Mexicanista”. Apesar de que estos grupos eran condenados por el gobierno cardenista, sus ataques tuvieron un efecto importante en el fortalecimiento de las instituciones comunitarias. Los judíos se unieron en organizaciones de tipo secular para defender su derecho constitucional a la libertad de asociación y a la libertad económica, fue entonces cuando se formó el Comité Central Israelita de México, en 1938, cuya labor ha sido la antidifamación y la representación de la minoría judía en México ante el gobierno y la sociedad en general. Desde entonces, las manifestaciones antisemitas en México han disminuido, sólo esporádicamente algunos grupos clandestinos de ultraderecha lanzan consignas o pintan paredes en las calles, pero su uso de la violencia es limitado. Esto no implica que no existan prejuicios religiosos e ideológicos contra los judíos que frecuentemente se enfrentan a la necesidad de intentar modificar la percepción popular negativa del judío que forma parte del imaginario colectivo, consciente o inconsciente, del mexicano.

III.

Como explica Selim Abou, en la medida en que los inmigrantes o, con más frecuencia, sus descendientes, son reconocidos, éstos pueden contribuir al enriquecimiento de la cultura del país receptor convertido en su patria. A partir de su instalación en tierra extranjera, los grupos étnicos, religiosos o culturales —familias y colectividades— estrechan sus defensas culturales instintivamente con el objetivo de enfrentar el peligro de la deculturación. Pero la herencia

etnocultural en la cual se encierran y que asegura su cohesión no tiene modo de influir en la sociedad mayoritaria; el sistema simbólico con el cual se relacionan se revela inoperante en esta sociedad. Por lo tanto, necesitan aprender de nuevo a simbolizar en los términos de la nueva sociedad. Al inicio no poseen un lenguaje adecuado de referencia al que puedan recurrir como instancia cultural. La sociedad receptora sólo es todavía para ellos el aquí/ahora de lo que logran poseer: la propiedad adquirida, el dinero ganado, en una palabra, un haber con el cual pueden identificarse. A partir de estos elementos concretos, sus hijos comenzarán a abstraer, es decir, a simbolizar en términos entendibles por la sociedad mayoritaria. Los hijos de los inmigrados pueden comenzar a simbolizar desde la infancia porque están sometidos, en el mismo lugar, a ambos códigos culturales, el de su grupo étnico y el de la sociedad receptora. Pero también es la razón por la cual, en el seno de su actividad social y de la búsqueda constante para intentar romper la estrategia defensiva de sus padres con el objetivo de estimular la comunicación, crean modelos que incluyen elementos de dos códigos culturales que han interiorizado pero que no se dejan limitar uno a otro. Lo que crean, sin estar conscientes de ello, son modos paradójicos de ser, es decir, modos de ser que permiten convertirse en otro siendo uno mismo. La triple dimensión —histórica, sociológica y psicológica— como decíamos antes, está presente en todo fenómeno humano, pues el hombre es indisolublemente un ser individual y social, y las interacciones entre lo individual y lo colectivo, lo psicológico y lo sociológico se desarrollan en la temporalidad, es decir, en la historia.

El periodo conocido como el milagro mexicano, que va de la década de los cuarentas a la de los setentas, coincidió con la incorporación de la primera generación de judíos nacidos en México. Su lectura de la realidad nacional fue distinta a la de sus padres. Participaron activamente en el desarrollo económico nacional y establecieron relaciones políticas, sociales y de negocios que les permitieron entablar comunicación con la sociedad mayoritaria. No obstante, su influencia grupal en la política nacional fue limitada, como lo muestra la abstención del gobierno mexicano en 1947 cuando en la ONU se votó para decidir sobre la creación de un Estado judío. La comunidad judía local no fue lo suficientemente influyente para persuadir al ré-

gimen mexicano en una cuestión de tanta trascendencia para el pueblo judío.

Los judíos aprendieron a adecuarse al sistema político mexicano, e inclusive se adaptaron al modelo priísta secular basado en las normas constitucionales emanadas de la ideología del nacionalismo revolucionario. Organizaron y registraron sus instituciones según los esquemas sociales nacionales, como es el caso de las numerosas sociedades judías de beneficencia registradas ante la Secretaría de Salubridad y Asistencia. Sin embargo, la relación asimétrica establecida por su reconocimiento ciudadano pero no colectivo continuó, así como la situación de extranjería que también se reprodujo. Para esta generación, a pesar del proceso de síntesis cultural por el que estaban transitando, el cuestionamiento a su doble lealtad, la étnica y religiosa, por un lado, y la nacional, por el otro, los descalificaba como legítimos mexicanos, la condición para ser mexicanos era dejar de ser judíos. Otra vez se les exigía la asimilación a los patrones dominantes como único vehículo de aceptación social, lo que en la práctica significaba la deculturación grupal, que para los judíos hubiera sido una forma de fracaso, ante su incapacidad de mantener sus especificidades culturales. La asimilación se traduce, para las personas que son víctimas de ella, en el ajuste mecanizado al engranaje social y la alineación en el estereotipo implica para los miembros de un grupo inmigrado eliminar o rechazar su identidad etnocultural para aceptar una identidad ajena, es decir, dejar de ser uno mismo para convertirse en otro. En este contexto, la minoría judía, junto con otras minorías autóctonas y de inmigración, fue confinada a vivir como enclave cultural al margen del resto de la sociedad nacional. El aislamiento político y cultural de los judíos fue resultado de fuerzas centrípetas y centrífugas, por un lado una actitud interna, por querer preservar el espacio social comunitario, y por otro una actitud externa, por el rechazo de la sociedad mayoritaria a consentir las diferencias.

Hasta la década de los noventas, la minoría judía se adaptó al espacio limitado otorgado por el Estado a las asociaciones religiosas. El *modus vivendi* que se estableció en la relación Estado-Iglesia, según el cual el gobierno no se entrometería en las labores eclesíásticas a cambio de que la Iglesia reconociera la hegemonía sociopolítica del Estado, también se aplicó en el caso judío. Esto se muestra en

la proliferación de escuelas judías en la década de los cuarentas, donde se impartían, además del programa oficial de la Secretaría de Educación Pública, cursos de historia hebrea y religión. El Estado toleraba este tipo de expresiones aunque hubiera leyes que lo prohibían constitucionalmente. Las reformas constitucionales de 1992 relacionadas con el reconocimiento a la personalidad jurídica de las instituciones religiosas y con los alcances de su acción pública, han tendido a normalizar prácticas comunes. Este tipo de legalidad reconoce la dimensión grupal a través de la identificación religiosa de los ciudadanos, constituyendo de hecho un canal más de expresión colectiva, aunque en el caso de la comunidad judía sus organizaciones rebasan la dimensión religiosa, ampliándose a otras esferas como la social y la cultural.

IV.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los judíos en México vivieron un proceso de reorganización cultural, en el cual poco a poco iban adquiriendo los modelos y los valores de la cultura dominante ajustándolos a sus características grupales, es decir, experimentaron una adecuación nacional aunque condicionada a la vez por su herencia cultural ancestral basada en el judaísmo y en la cultura de su lugar de origen. Los elementos tradicionales de la religión y la cultura judía han actuado como catalizadores ideológicos ante los ajustes entre el grupo y su entorno provocando verdaderas innovaciones en sus formas de relación. Los judíos en México, en su condición de ciudadanos, han tenido acceso al desarrollo económico nacional, a la educación básica, media y superior en escuelas y universidades —públicas y privadas— del país, han gozado de las libertades individuales constitucionales y han aportado notables intelectuales, profesionales y hombres de negocios enriqueciendo cultural y económicamente al país. Sin embargo, como hemos visto, su condición de grupo minoritario ha sido utilizada estratégicamente por el Estado para acercarlos o alejarlos según las circunstancias y los intereses políticos del momento, lo que los vuelve altamente vulnerables. Mientras la dimensión grupal no sea reconocida legal y legítimamente,

sin que esto represente una amenaza a la nacionalidad, la violencia simbólica que las relaciones asimétricas de la mayoría con la minoría seguirá reproduciéndose en las siguientes generaciones.

En las últimas décadas, México ha transitado por un intenso proceso de modernización económica que ha implicado también el ajuste de otros ámbitos de la realidad a la nueva dinámica de los intercambios simbólicos y materiales. El fenómeno de la globalización ha provocado que las identidades se replanteen bajo un nuevo esquema, donde los recursos ideológicos y culturales tradicionales de los Estados nacionales, como el de la teoría del mestizaje en el caso de México, se perciban como desgastados y tiendan a ser sustituidos por arreglos más plurales e incluyentes. Las alternativas identitarias que actualmente existen rebasan los modelos limitados del pasado y se abren hacia una dinámica en la cual la pluralidad cultural es vista no como una amenaza a la unidad, sino como una posibilidad de enriquecimiento mutuo. Mientras el marco legal y las garantías individuales se respeten, hoy, la presencia de los grupos minoritarios en el país debe ser entendida como legítima, no como sospechosa por extranjerizante o desleal. El respeto al otro, más que la tolerancia, es el elemento que sustenta este modelo de convivencia. Muchos son los cambios que nuestra Carta Magna tendrá que experimentar para reflejar esta nueva realidad social, en la cual nos reconozcamos en nuestras semejanzas y diferencias. Considerando que la pluralidad enriquece y que se requieren canales de expresión democráticos así como procedimientos políticos justos, habrá que permitir que las voces diversas de los mexicanos se coordinen, sin perder sus rasgos particulares, para que podamos colaborar creativamente en la construcción de nuevos estilos relacionales y nuevas instituciones susceptibles de responder adecuadamente a la complejidad creciente de la vida colectiva de la nación. Esta es una buena oportunidad para recrear el contrato social bajo nuevas perspectivas, desde las cuales se valore la diversidad, pero se combata la desigualdad, la discriminación y la descalificación del otro.

LIBERTAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA

Abner López Pérez

Director de la Sociedad Bíblica de México

La intolerancia en realidad es un germen que anida en el corazón del ser humano, que se manifiesta con claridad cuando se tiene el poder, porque generalmente ustedes van a encontrar que los poderosos son los intolerantes y las minorías son las que se quejan de la intolerancia. Quiero entender esto desde mi punto de vista calvinista. Cuando el calvinismo en Suiza tuvo el poder fue intolerante y hubo un reconocimiento de los “hijos de Calvino”, acerca de la intolerancia de Calvino; así que, en cierta manera, todos estamos permeados de la semilla de la intolerancia que se ejerce cuando se tiene el poder y la oposición a ella cuando la sufrimos. De ahí que la necesidad de crear una cultura de tolerancia en nuestro país es realmente urgente, porque creo que México es un país de leyes, pero que no vive realmente un Estado de Derecho. Incluso valdría la pena saber si hay necesidad de crear más leyes o simplemente de hacer cumplir las que tenemos.

Quiero que sepan que yo soy de Chiapas, uno de los Estados donde la intolerancia religiosa ha sido realmente tremenda; el mismo Estado ha sido intolerante y, en muchos casos, no ha cumplido su papel rector de derecho, y por lo tanto voy a compartir algunas experiencias que me ha tocado ver de cerca.

Todos sabemos que las mayorías tanto religiosas como políticas, cuando son poderosas, han vivido en la impunidad de delitos cometidos contra las minorías; los medios de comunicación han sido cómplices de la violación a los Derechos Humanos al callar o al dar preferencia a circunstancias realmente por tener nexos con los poderosos del país.

Algunos casos: por ejemplo, en 1984 un predicador tojolabal fue asesinado frente a su esposa y sus hijos, siendo despedazado; el Ministerio Público no quiso ni siquiera levantar un acta. También por esos años, entre 1984 y 1986, siendo gobernador el señor Juan Sabines, en Chiapas se presentó un brote de expulsiones muy graves; fuimos a hablar con él, platicamos con los grupos que habían sido expulsados, y dijo: “mire, esos son asuntos religiosos, les voy ayudar, tengan un poco de dinero para que compren una tierrita y ya déjense de problemas”; y claro, los hermanos en búsqueda de paz tuvieron que irse a otro lado y aceptar la tierra que se les daba. Así, podemos hablar de muchos casos como el de Capulhuac, Estado de México, pero en estos últimos años, parece ser que crecemos hacia un camino de tolerancia, habrá que entender que no se cambia de la noche a la mañana y que es un proceso largo de culturización en el país.

Por ejemplo, la prensa ha callado casi todo esto, pero después de la matanza de Acteal fue fácil culpar a los presbiterianos de que ellos habían hecho todo lo de Acteal y se lanzó una acusación contra ellos; actualmente existen 35 presos que jamás hicieron algo, pero su delito era ser protestantes. Pudiéramos hablar también del caso del maestro Sergio Cárdenas, quien fue director de la Filarmónica y después tuvo un cargo especial en el Festival Cervantino, en Guanajuato, al poco tiempo que se supo que era protestante lo corrieron del trabajo.

Son casos actuales que preocupan mucho. Primero, creo que el gobierno en todas partes ha dado un trato preferencial a la Iglesia mayoritaria; pienso que tiene que pasar un buen tiempo para que nuestros gobiernos empiecen a tratarnos exactamente como iguales. Con el doctor Schmal, trabajando sobre una recomendación para la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, decía que nuestras leyes deberían de contemplar no solamente el hecho de creer o no creer, sino de proteger también el derecho de cambiar de religión, que no está contemplado en nuestra Constitución.

Esta historia ha sido de mucho tiempo. Leyendo un libro de la Escuela de Antropología, *La nueva antropología*, leía un dato muy curioso de Moisés Sáenz, uno de los grandes educadores del país, y me pareció muy chistoso el punto final de ese documento por-

que decía: “no fue candidato a la Presidencia porque tenía el defecto de ser protestante”.

Todo esto que hemos visto se sigue dando; quisiera decir con mucha claridad que sí hay intolerancia a bajo nivel; quizás hemos superado mucho, pero la intolerancia sigue siendo una realidad todavía. A veces pensamos que se da mucho en los pueblos porque se aprovechan de la ignorancia para hacer de la intolerancia una realidad, pero no, se da también en las esferas más altas del gobierno. Por ejemplo, y haría una pregunta, si vivimos en un país de libertades, ¿por qué no se le ha dado el registro constitutivo a dos Iglesias con las que, quizá, yo mismo no simpatizo del todo, como la Federación de Iglesia de Familias?, que usa ese nombre pero detrás está el nombre de los Moonies; llevan años solicitando su registro y no se les ha concedido, así también la Iglesia Universal del Reino. La intolerancia, incluso, no fue solamente por presiones de la Iglesia mayoritaria, sino también de grupos evangélicos que se opusieron a que se les diera el registro. Increíble, ¿no? Las minorías evitando que otras minorías sean registradas.

Es interesante que todo esto que estamos viviendo se dé en nuestro siglo de la comunicación, pero quiero pensar que vamos por un buen camino. El hecho mismo de que podamos hablar y presentar estas posiciones, nuestro pensamiento, es un gran paso, un gran adelanto. Generalmente, los evangélicos no aparecíamos por ningún lado, aun cuando en las luchas del movimiento ecuménico sí habíamos existido desde hace muchísimo tiempo. De hecho, yo pertenezco al movimiento ecuménico de México desde 1975, en búsqueda de la lucha, en búsqueda de ese diálogo.

Creo que estamos cambiando y que vamos a ser mejores, porque tampoco entendería que algunos de ustedes estuvieran en contra de la libertad religiosa. Pero una cosa es estar a favor y otra cosa es practicarla; considero que aunque en nuestras leyes exista plena libertad de ejercer la religión, en nuestro país eso no ha sido un hecho, ni en Chiapas, ni en Oaxaca, ni en Guerrero, ni en el Estado de Hidalgo; ahora hasta en Aguascalientes empieza a haber signos de intolerancia al pensamiento diferente.

Algo importante que hemos empezado a hacer es reunirnos como grupos; tanto los religiosos, católicos y evangélicos estamos en un

camino de buscar precisamente cómo lograr conocernos un poco primero, y después tomar acciones que lleven a nuestro país a un clima diferente. Pero para mí, el Estado no tiene autoridad para decidir acerca de la verdad de una religión y no sólo no tiene autoridad, sino que no tiene capacidad y competencia. No puede decir “ésta es la verdadera”, como sucedía en las leyes antes de la Reforma, en donde dichas leyes decían “la única Iglesia protegida y apoyada será la Iglesia católica”. El Estado no puede meterse en eso, porque esas cuestiones son de conciencia. Pero, por otro lado, el Estado también debe no sólo reconocer y respetar la legítima libertad religiosa, sino también debe de protegerla, ésa es una de las grandes obligaciones del Estado.

Recuerdo que en una reunión que tuvimos en Chiapas, estando presente el doctor Soberanes, una indígena llamada Pascuala se presentó con su testimonio; llevaba sobre su cuerpo 29 municiones y había visto morir a sus padres y a sus hermanos, el doctor Soberanes, en un acto de reconocimiento muy grande, dijo: “perdónenos por no haber hecho valer sus derechos”.

Así que para mí la importancia de este seminario radica no solamente en poder pedirle al Estado que cumpla con su deber, que cumpla con su cometido de establecer orden y darle a cada uno el derecho que merece; pero, por otro lado, creo que debemos hacer aquí, entre quienes opinamos diferente, la búsqueda de un nuevo clima de tolerancia en nuestro país; considero que si podemos llegar a pequeñas conclusiones de este tipo, grande será el beneficio.

Hay muchos proyectos que se han presentado y a los que no se les han dado cumplimiento, pero no creamos que estas cosas desaparecerán de la noche a la mañana; siento que el país empieza a avanzar, salvo excepciones como las que están de moda hoy: el Secretario del Trabajo, que muestra precisamente que el germen de la intolerancia está vivo en muchos y que aparecen cuando el poder lo tienen en sus manos. Tenemos que curar a nuestra sociedad de este germen de la intolerancia, tenemos que sembrar semillas de respeto y de tolerancia entre todos los mexicanos.

LIBERTAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA EN MÉXICO

Carlos Martínez García
Asesor de la Dirección General del Programa
de Agravio a Periodistas y Defensores
Civiles de la CNDH

En este foro participo como investigador de tópicos religiosos, más específicamente como autodidacto de la dinámica de pluralización del campo religioso mexicano. Soy asesor de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, pero no tengo un *status* de funcionario ni voy a exponer la posición institucional del organismo. También confieso que intervengo desde un sector epistemológico. Soy consciente de que el mío es un conocimiento situado: me identifico intelectual y vitalmente con la llamada Reforma Radical. Ésta se alzó, en el siglo XVI, contra el catolicismo, luteranismo, zwinglianismo y calvinismo, corrientes que siendo adversarias entre sí coincidieron en el principio religioso/político de según la religión del rey así es la religión del pueblo. El anabaptismo pacifista reivindicó la libertad de conciencia en el siglo XVI, su aporte histórico fue precursor del no conformismo de las Iglesias libres inglesas de corte puritano que sentó las bases de la tolerancia religiosa moderna.

Referirse al debate actual sobre libertad religiosa en México, y las restricciones a la misma que establece la Constitución de la República, sin plantearse la cuestión histórica de cómo se fue diversificando el campo religioso nacional es un ejercicio interesado en ocultar las inercias conservadoras que debió enfrentar el liberalismo mexicano hoy tan señalado como intolerante y enemigo enfermizo de la Iglesia católica. No es jacobinismo trasnochado recordar que la diversidad religiosa en México fue una batalla cultural a la que se opuso férreamente la institución eclesial dominante en México desde el siglo XVI. La pluralización de opciones religiosas en nuestro país, a partir del

siglo XIX, es una gesta preponderantemente endógena a la que se articularon esfuerzos misioneros externos. Estigmatizar al cristianismo no católico por su origen exógeno, es ignorancia que pasa por alto una realidad: en todas partes a donde el cristianismo ha llegado lo ha hecho como una propuesta religiosa externa, solamente fue un producto netamente endógeno en Palestina.

En distintos círculos existe la creencia de que la incursión de credos no católicos en nuestro país fue obra exclusiva de misioneros foráneos. En esta convicción, que incluso es popular entre los mismos grupos religiosos protestantes/evangélicos, se diluye o desaparece el contexto histórico y social en los cuales esos esfuerzos misioneros exógenos, que ciertamente existieron, tuvieron su desarrollo. En esta sección vamos a describir someramente cómo a la presencia física del protestantismo (que sólo fue posible a partir de la Ley de Libertad de Cultos promulgada por Juárez el 4 de diciembre de 1860), le antecedió un clima ideológico que se había venido gestando en México por lo menos desde la década de los veintes del siglo XIX.

La defensa de la tolerancia religiosa, aunque ciertamente restringida solamente a ciudadanos extranjeros, fue enarbolada en 1825 por Vicente Rocafuerte. Él se comprometió en los Tratados con la Gran Bretaña a que los súbditos de esa nación serían respetados en su religión (anglicana). Rocafuerte trató de impulsar el respeto a pesar de que la Constitución de 1824 establecía en su artículo 4o. que: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”.¹ El liberalismo de Vicente Rocafuerte ponía el acento en la tolerancia religiosa como libertad constituyente del progreso nacional. En 1831 publicó *Ensayos sobre la tolerancia religiosa*, en el que aboga por la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado. Su reivindicación le valió la cárcel y el ataque de personajes de las ideas como Juan Bautista Morales y Lucas Alamán.²

¹ Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México*, p. 156.

² Cf. Ricardo Pérez Montfort, “Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez”, en Espejel López y Rubén Ruiz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal*, p. 42.

José María Luis Mora fue de los pocos defensores de las propuestas de Vicente Rocafuerte. El sacerdote liberal hizo la apología de la secularización del Estado y su separación de la influencia o control por parte de la Iglesia. En 1833, en su *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia y supresión*, Mora arguyó: “La Iglesia puede considerarse bajo dos aspectos: o como cuerpo místico o como asociación política; bajo el primer aspecto es la obra de Jesucristo, es eterna o indefectible, eternamente independiente de la potestad temporal; bajo el segundo es la obra de los civiles, puede ser alterada y modificada, y aun pueden ser abolidos los privilegios que debe al orden social, como los de cualquier otra comunidad política”.³

Lo interesante de la argumentación de José María Luis Mora es que basa sus razonamientos para la secularización del poder político en su entendimiento de enseñanzas religiosas cristianas. Con esto dejaba asentado que era posible una hermenéutica distinta de la que tradicionalmente había venido dando la Iglesia católica a pasajes de Las Escrituras, en los que sustentaba su pretensión de dominar cada aspecto de la vida social y política de la nación mexicana. Mora recurrió a los Evangelios, y el principio bíblico de dar al “César lo que es del César...” lo interpretó así:

Jesucristo repitió constantemente que su reino no era de este mundo y por consiguiente que no pendía su subsistencia de las riquezas, que son la base de los gobiernos temporales... esto no quiere decir que la posesión de ellos sea contraria a su institución, como han pretendido algunos herejes [...] pero como no puede disfrutarlos en clase de cuerpo místico sino de comunidad política, el derecho para adquirirlos y conservarlos es esencialmente civil [...] y debe estar enteramente sujeto, como el de todos los cuerpos políticos, a la autoridad temporal.⁴

La relativa autonomía que mantuvo Mora respecto de las enseñanzas doctrinales de la Iglesia católica está documentada en las

³ *Apud ibid.*, p. 43.

⁴ *Idem.*

relaciones que entabló con agencias y personajes protestantes. En mayo de 1827 llegó James Thomson a México, enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera con el fin de distribuir ejemplares de la Biblia. Adicionalmente Thomson se desempeñó como promotor del sistema escolar lancasteriano. En ese mismo año se inscribe como socio de la organización. En su primera carta (17 de julio de 1827) a la oficinas de la Sociedad, en Londres, Mora deja ver que está:

Bien penetrado de la importancia y necesidad de extender la palabra de Dios entre todas las gentes y naciones de la tierra, haciéndola común por medio de las versiones de la Biblia en todos los idiomas conocidos, me ha sido sumamente satisfactorio el que una sociedad de hombres piadosos, literatos e ilustres por todos títulos, haya tomado a su cargo esta grandiosa empresa digna de la luzes del siglo XIX y de la notoria piedad de la nación inglesa.

En la República Mexicana como en todos los países educados en la intolerancia, a pesar de la libertad de sus leyes y del buen sentido de su gobierno, la ignorancia y preocupación de alguna parte del clero, sostenida por tres cabildos eclesiásticos, ha procurado entorpecer la circulación de la Biblia, y en parte lo ha conseguido retrayendo a algunos pocos de su lectura, pero los verdaderos amantes del cristianismo han hecho, hacen y harán todos los esfuerzos posibles para que la educación religiosa, que hasta hoy se dado a los nuestros por catecismos muy imperfectos, y cuyo menor defecto es ser *palabras de hombres*, se ministre en lo sucesivo por los santos evangelios. Esta obra, aunque difícil, no es imposible. Si el clero opone obstáculos, éstos son demasiado débiles y cada día lo serán más, pues las gentes de nuestro país adquieren sin cesar nuevos desengaños de que no es religión todo aquello que se les ha vendido por tal. Así, pues, yo que conozco bien el suelo y lo advierto en un estado progresivo tengo motivos para concebir las más lisonjeras esperanzas, y en consecuencia no puedo menos de exhortaros a que por ningún motivo desistáis de vuestros propósitos de extender la Biblia en nuestra República en todos los idiomas propios de ella especialmente en castellano.

Por excitación del señor Thomson, vuestro comisionado, he dado varios pasos para un ensayo de versión a los idiomas *mexicano, otomí y tarasco*, empezando por el evangelio de San Lucas; se llevará a efecto

este proyecto aunque deberá dilatar algo, porque la pobreza del país y el estado de inseguridad en que se vive hace que la atención de todos se fije de preferencia en otras cosas que se reputan de primera necesidad.

Uno de los objetos de esta comunicación es ofrecer mis servicios, recibiendo vuestros poderes si lo tuviereis a bien. Ellos podrán ser de alguna importancia, no por las prendas personales de que carezco, sino por los conocimientos y relaciones con que cuento en el país y tal cual concepto que disfruto. Además, está bajo mi dirección un periódico medianamente acreditado, cuyas columnas se ocuparán muchas veces de promover todo lo que pueda conducir al progreso de la Sociedad y a extender sus cristianos, benéficos y laudables objetos.⁵

La cercanía de Mora con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, consistente en apoyar la difusión de la Biblia en el idioma que la gente por sí misma pudiera leer, ha llevado a concluir erróneamente a historiadores como Jean Meyer (y mucho antes a Genaro García) que el doctor Mora se convirtió al protestantismo.⁶ La cuestión queda bien demostrada por Pedro Gringoire, quien luego de una extensa investigación en el acervo de la misma Sociedad concluye “que si como parece, conservó su filiación católica romana, dio, por otra parte, muestra de muy liberal criterio y de un espíritu cristiano realmente ecuménico, al cooperar abiertamente con una sociedad protestante en la difusión de las Sagradas Escrituras en la lengua del pueblo. Consideraba, sin duda, que su lectura, meditación y práctica eran esenciales para la renovación moral y espiritual de su querida patria mexicana”.⁷

Hasta antes de 1860, aunque los liberales tanto de los veintes y los treintas, como después los que pugnaron por la tolerancia religiosa, no tuvieron éxito en su gesta, de todos modos la disidencia religiosa se estaba instalando en México en el terreno de las ideas. Ya en el Congreso de 1857 los llamados liberales puros plantearon la tolerancia de credos para todos los mexicanos, y no únicamente

⁵ Misiva tomada de Pedro Gringoire, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica*, pp. 17-18.

⁶ Cf. Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, p. 115.

⁷ P. Gringoire, *op. cit.*, p. 48.

como estímulo para atraer inmigrantes e inversiones económicas del extranjero.⁸ El asunto levantó tanta polémica que el Constituyente de ese año se pronunció por no ahondar en el tema a causa de que se declaró incapacitado para desarrollar la propuesta de los puros y llegar a una conclusión satisfactoria para todos. Aunque minoritaria, y temporalmente derrotada, la posición de los liberales que apoyaron la tolerancia religiosa dejó constancia de que en las conciencias de un sector se iba abriendo camino la noción de que se podía ser cristiano sin necesariamente identificarse con el catolicismo romano.

Poco antes de las discusiones de 1857, y después de la Revolución de Ayutla, un puñado de sacerdotes y religiosos católicos integró un grupo cristiano fuera de la Iglesia católica. Quienes conformaron ese proyecto fueron conocidos más tarde como *padres constitucionalistas* y trabajaron arduamente para que en el Congreso del 57 fuera apoyada la propuesta de tolerancia religiosa.⁹ Su objetivo fue, entre otros, conformar una Iglesia “propiamente mexicana que no recibiera órdenes romanas”. Los propósitos del grupo pueden sintetizarse de la siguiente manera: 1) que la Iglesia nacional mostrara que la Constitución y las Leyes de Reforma no se oponen al cristianismo; 2) que sería una fuente de propaganda liberal en contra de la propaganda de la Iglesia católica romana; 3) que esta propaganda sería para el beneficio de la República Mexicana, porque imperara la paz (obviamente en términos de una victoria liberal), y 4) la nueva Iglesia se diseminaría por toda la República.¹⁰ Desde el mismo nombre que le dieron a su esfuerzo (Iglesia católica apostólica mexicana) los padres constitucionalistas denotaron su convicción de que no necesitaban el *nihil obstat* romano para practicar su fe.

Daniel Kirk Crane llama la atención a que: “En todos sus escritos (los padres constitucionalistas) tildan a los clérigos romanos de fariseos, retrógradas y falsos ministros, mientras ellos se consideran

⁸ Cf. Walter L. Bernecker, “Intolerancia religiosa e inmigración en México”, en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 99, p. 11.

⁹ Cf. Daniel Kirk Crane, “La formación de una Iglesia nacional mexicana”, en *Religiones y Sociedad*, núm. 9, pp. 105-120.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 106.

democráticos, evangélicos y humanistas”. Uno de ellos, J. N. Enríquez Orestes, escribió a finales de 1861 en *El Monitor Republicano* una razón coincidente con uno de los principios sustentantes de la Reforma protestante del siglo XVI: “Si los eclesiásticos romanos quieren la observancia de los concilios, de los cánones y de la disciplina; yo más que ellos deseo que esto se observe de hecho y de derecho pero de preferencia la Escritura y el Espíritu del Evangelio”. La primacía de la Biblia sobre la tradición fue uno de los causales de la ruptura luterana con Roma en el siglo XVI. Ruptura que fue ratificada, y en cierta medida profundizada después por Calvino y los anabaptistas.

Si bien no se puede afirmar que los padres constitucionalistas hayan abrazado el protestantismo, aunque algunos de ellos posteriormente se acercaron a la Iglesia episcopal que inició actividades en México alrededor de 1870, en distintos sentidos ya habían dejado “al catolicismo tradicional romano ortodoxo atrás”.¹¹ Este hecho, junto con otros, confluyeron para ir abonando el terreno en el que se fueron instalando las agencias misioneras extranjeras en nuestro país a partir de 1862. Es decir, los trabajos del protestantismo que vino de fuera encontraron pequeñas parcelas fertilizadas por las distintas disidencias religiosas que se fueron dando de manera acumulativa, aunque de modo inconexo, entre la segunda y sexta décadas del siglo XIX. Los relativamente rápidos buenos resultados obtenidos por los misioneros norteamericanos no pueden explicarse sin esa previa preparación que hicieron los partidarios de que en México se diera la tolerancia religiosa, primero, y más tarde la libertad de cultos. En consecuencia, la implantación del protestantismo en el país es resultado de la articulación de condiciones endógenas favorables y esfuerzos misioneros exógenos que confluyeron en construir una nueva vía religiosa en la nación mexicana.

Desde esta perspectiva articuladora de elementos endógenos y exógenos que dieron como resultado la consolidación de la disidencia religiosa en nuestro país en el último tercio del siglo XIX,¹² el papel de Juárez adquiere un perfil que es necesario seguir reivindicando por el empuje definitivo que le dio a tendencias existentes en la cam-

¹¹ *Ibid.*, p. 120.

¹² Cf. Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes...*

biante sociedad decimonónica. Sin ánimos de revanchas históricas, pero sí con el sentido de identificar a los sucesores ideológicos de quienes se opusieron a la tolerancia y a la libertad de cultos, y que hoy exigen una difusa libertad religiosa que sólo terminaría por privilegiar a la confesión religiosa tradicional y mayoritaria, es importante tener claridad a la hora de los deslindes con el pasado, sus proyecciones presentes y ambiciones futuras.

En un rápido salto histórico pasamos al significado de la tolerancia religiosa en el México contemporáneo. Como todo concepto el de tolerancia puede ser tomado en distintas acepciones. Una de ellas, que es muy común, tiene que ver con una cierta permisividad que se otorga a regañadientes a ideas, valores y prácticas que se preferirían ausentes de un determinado espacio social. No es en este sentido que entendemos el término, más bien afirmamos que:

La tolerancia representa un ejercicio de apertura mental que es fundamental para entender las razones de los demás y que tiene que ver con una virtud cívica de carácter democrático [...] en su connotación religiosa la tolerancia puede concebirse como el reconocimiento del derecho intelectual y práctico de los otros a convivir con creencias morales, éticas o religiosas que no se aceptan como propias. *Tolerar* no significa renunciar a las convicciones personales, a su defensa y a su difusión, sino a hacerlo sin recurrir a imposiciones violentas. La tolerancia implica el respeto y la consideración hacia las opiniones o acciones de los demás, así como un reconocimiento de inmunidad para los que profesan costumbres, tradiciones y creencias distintas a las admitidas oficialmente. La tolerancia indica ausencia de violencia física o de otra índole en relación con las opiniones consideradas diferentes y equivocadas.¹³

En el sentido citado, tenemos que en México por un lado hemos avanzado en la construcción social de la tolerancia, mientras que por otra parte se siguen reproduciendo reprobables acciones de intolerancia contra los y las que salen de la norma religiosa tradicionalmente aceptada. Aunque el cristianismo evangélico tiene en México una

¹³ Isidro H. Cisneros, *Los recorridos de la tolerancia*, pp. 19-20.

presencia consolidada cercana a los 140 años, no es nada raro encontrar acciones agresivas y expresiones peyorativas hacia los integrantes de este credo. No voy a realizar un recuento de la extensa lista descalificadora hacia los protestantes mexicanos hecha desde las cúpulas clericales católicas. Simplemente dejo constancia de que el ejercicio estigmatizador desde esas esferas existe y su cúspide lo representa el documento *Dominus Iesus*, en el que Juan Pablo II reafirma que la única administradora de los bienes de salvación es la Iglesia católica y que a las Iglesias protestantes no les queda más que reconocer su primacía.

En muchas instancias políticas, civiles e intelectuales sigue existiendo una actitud de sospecha para con los grupos evangélico/protestantes y paracristianos (preponderantemente mormones y testigos de Jehová). Desde organismos públicos se les desconoce su especificidad y se les trata de invisibilizar. Un ejemplo de esto lo tenemos en el diseño del Censo que se realizó el año pasado. Mientras en los anteriores los ciudadanos tenían cinco opciones para responder con cuál adscripción religiosa se identificaban (católica, protestante y/o evangélica, judaica, otra y ninguna), en el Censo del 2000 las categorías se redujeron a tres: católica, otra y ninguna. Cuando en términos religiosos la sociedad mexicana se hace más diversa y compleja, para el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) la cuestión es reducir a su mínima expresión esa diversidad. Incluso la clasificación de los datos fue errónea porque al desagregar la información colocaron en el rubro de Iglesias bíblicas pero no evangélicas a los adventistas. Una persona medianamente enterada de la conformación de las familias confesionales sabe que los adventistas sí son evangélicos. Si nos ponemos estrictos, una Iglesia que pudo haber quedado en el renglón en el que arbitrariamente pusieron a los adventistas es la católica romana, que sí se reconoce como bíblica pero no como evangélica. Al hacer la desagregación que eligieron en el INEGI distintos grupos no católicos quedaron subcontabilizados. Tal parece que el interés fue contar bien a la Iglesia mayoritaria y dejar en un amasijo ilógico a las demás.

Cuando el año pasado se destapó el *affaire* Ricardo Miguel Cavallo, el torturador argentino que logró hacerse pasar como un empresario y fue cabeza del Registro Nacional de Vehículos, en distintos

medios impresos (recuerdo bien los casos de *La Jornada* y *Reforma*) se publicaron cartones o comentarios en los que se editorializaba haciendo un símil con la idea de la Iglesia en manos de Lutero. Es decir, esos comentarios y caricaturas no encontraron para ilustrar la rapacidad del personaje suramericano otra imagen más que la de un dicho de la Contrarreforma, acuñado para señalar el peligro que acecha al rebaño si quedan en manos del lobo. Expresiones como la señalada, que algunos pueden considerar inofensiva, en realidad contribuyen a seguir reproduciendo un linchamiento simbólico contra quienes ejercen una opción religiosa distinta a la considerada normal. En este mismo sentido va el descalificador término sectas que por todas partes le endosan a los más variados movimientos religiosos no católicos. No se usa en su sentido sociológico, referido a un grupo al que uno se convierte voluntariamente, sino en su dimensión ofensiva y minimizadora de las creencias heterodoxas.

En distintas comunidades de Chiapas, preponderantemente en la zona tzotzil, tzeltal y tojolabal, la mayoría católica elabora actas y las aprueba *democráticamente*, en ellas se niegan derechos individuales y comunitarios a los que profesan otra fe. Es el caso de la reciente expulsión de 130 personas del poblado Justo Sierra, Municipio de Las Margaritas. El 23 de febrero en la noche un grupo de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) rodeó la casa donde se encontraban conversando los líderes de las Iglesias evangélicas del lugar. Después de sacarlos violentamente hacia una cancha de basquetbol, comenzaron gritarles que en el poblado no querían presencia de evangélicos. De acuerdo al pastor Antonio Alfaro, residente en la cabecera municipal:

Se cansaron de golpearlos, los dejaron tirados, medio muertos, les dieron patadas, bofetadas, los apalearon y pegaron con otros objetos... Gateando alcanzaron la carretera y buscando la manera de salir al camino para que algún carro los recogiera. Temían que los iban a matar de una vez. Amaneciendo llegaron a Comitán. Cuando llegaron me dio mucha tristeza porque estaban con la cara morada por la hinchazón. Sus ojos no se les veían, los tenían cerrados por los golpes. Como ocho de ellos fueron los muy golpeados, dieciséis fueron golpeados, pero ocho resultaron con más lesiones.

Después de lo narrado el resto de la comunidad evangélica salió de Justo Sierra para refugiarse en Las Margaritas, donde permanecen en un gimnasio en espera de poder regresar a sus casas. Mientras en Chamula los expulsadores desde hace más de 30 años han sido los católicos tradicionalistas afiliados al Partido Revolucionario Institucional (PRI), en el caso citado pertenecen a una organización que se identifica con el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Al preguntarle al pastor Antonio Alfaro, dirigente de la Organización de los Pueblos Evangélicos Tojolabales, la razón de la agresión, responde:

[...] la raíz está en que en cada comunidad hay firmada una acta, en la que nadie puede cambiar de religión sino que conserve la tradición. La tradición para ellos es una ley que se ha hecho más fuerte que las leyes del gobierno. Al quebrantar los evangélicos que aceptan a Cristo esa ley, han quebrantado la ley de la comunidad, y la ley de la comunidad que llaman una ley interna —que les está haciendo tanto mal— esa ley interna la hacen valer más todavía que la del país. Para ellos es más fuerte el acta que tienen elaborada en la comunidad que el artículo 24 de la Constitución mexicana. Para ellos quebrantar la ley interna es un delito muy grave, porque al no guardarla los evangélicos violan los acuerdos y se deshacen de la tradición. Ya no van a beber el aguardiente, ya no participan en las fiestas, ya no van a ser parte de la borrachera. Yo sé que una ley interna puede existir realmente, pero que proteja los derechos y no lleve a dañar a los mismos compañeros de la comunidad.¹⁴

La golpiza perpetrada por la CIOAC fue la cúspide de una serie de hostigamientos para desarraigar a los evangélicos. Primero los presionaron para que acataran la decisión de la asamblea comunitaria, en el sentido de que en el lugar sólo se puede ejercer una religión (la católica) y pertenecer a un partido, el PRD (algunos de los adventistas y pentecostales se identifican con el PRI). Después de que las presiones de la CIOAC no fructificaron, decidieron reubicar a los evangélicos en las afueras de Justo Sierra, en lo que llaman un anexo. Pero el predio fue rechazado por los protestantes al considerarlo

¹⁴ Conversación realizada en Las Margaritas, Chiapas, el 9 de marzo de 2001.

inadecuado para instalarse en él, ya que no tenía acceso al agua y era malo para el trabajo agrícola.

A decir del pastor Antonio Alfaro, ministro de la Iglesia Presbiteriana Renovada, en la zona de Las Margaritas los evangélicos conviven pacíficamente con los integrantes de otras organizaciones como la CIOAC independiente, que es considerada base zapatista. Incluso en una comunidad llamada Belisario Domínguez los evangélico(a)s están integrados al movimiento que apoya las demandas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En éste y otros poblados de la zona tojolabal los católicos seguidores de la Teología de la Liberación, que en su mayoría se identifican con el zapatismo, han llegado a establecer reglas de convivencia y respeto con quienes eligen otra identidad religiosa distinta de la católica. El acuerdo es unirse para obtener mejores condiciones de vida y dejar que las distintas religiones convivan en un espacio de tolerancia. En otras zonas de Chiapas, en el norte donde predomina la etnia chol, grupos que dicen simpatizar con el EZLN tienen una actitud distinta hacia los evangélico(a)s, los hostigan y buscan asimilarlos al principio de una identidad religiosa única.

Aunque casos como el de Justo Sierra no es el panorama generalizado en Chiapas (valdría la pena documentar los numerosos casos de convivencia conciliada en las poblaciones caracterizadas por la diversidad religiosa), de todas maneras los sectores interesados en la democratización integral de la nación mexicana debieran darle mayor importancia a situaciones en las cuales los usos y costumbres restringen libertades nodales. Cabe mencionar que los indio(a)s protestantes no se niegan al trabajo colectivo en beneficio de su comunidad, como dicen quienes los acusan de individualistas, sino que se rehusan al mismo cuando en la faena grupal está de por medio la participación en tareas que implican servicios a una religión que no comparten. Quieren cooperar, servir a su comunidad en trabajos como construir caminos, pintar escuelas, pero no estar en trabajos que objetan por motivos de conciencia. Ante la diversidad religiosa se abre la posibilidad de construir el tequio laico.

Podríamos haber hecho una prolongada enumeración de los actos de intolerancia religiosa, pero creemos que los aquí citados son representativos de cómo desde distintos sectores existen resistencias

a aceptar plenamente el creciente fenómeno de diversificación religiosa. A veces se cree que la intolerancia religiosa se da más en zonas pobres, en regiones preponderantemente indígenas. Sucede que cuando ocurre en estos lugares trasciende de manera escandalosa y repulsiva. Pero existen casos como el del municipio de San Pedro Garza García, uno de los de mayor ingreso económico del país y cercano a Monterrey, donde la elegante y pudiente comunidad se opuso a que se construyera en el lugar un templo Mormón. Dieron una serie de razones que son muy parecidas a las que daban los de la CIOAC en el caso de Las Margaritas.

Es claro que para atajar la intolerancia en su contra le corresponde a los agraviados dar con mayor decisión y organización la batalla por hacer *normales* socialmente sus creencias. Por hacer normales me refiero a que los credos religiosos minoritarios defiendan su derecho a tener un lugar en la sociedad mexicana, y denuncien sistemáticamente cuando ese derecho les es vulnerado. La historia reciente de los Derechos Humanos en México demuestra que solamente cuando el grupo atacado se organiza para ganar el respaldo de la opinión pública hacia su causa, es entonces que la naturalización de una identidad antes no aceptada por una colectividad se asienta en el espacio social y adquiere respetabilidad. Sin ese esfuerzo sistemático interno difícilmente se logran apoyos externos.

Independientemente de que la difusión de su derecho a ser respetados, a la tolerancia en el sentido descrito antes en este trabajo, es como dijimos una responsabilidad preponderantemente interna de los grupos agraviados, llama la atención que de todas las minorías son las religiosas las que menos, por no decir casi nada, concitan apoyos y simpatías en personajes y organizaciones defensoras de los derechos de las minorías. Parece que esto es porque todavía pesa en estos sectores la idea de que defender los derechos de los heterodoxos religiosos es políticamente incorrecto, ya que su procedencia es extranjera y con ello atentan contra la identidad nacional. Aunque poco abundante, la información sobre la intolerancia religiosa en nuestro país es suficiente como para haber motivado reacciones entre los defensores(a)s de los Derechos Humanos (particularmente las ONG), y el de ejercer la confesión religiosa que se quiera es uno de ellos, pero tal vez cierto temor a ser identificados

con aliados incómodos puede más que la convicción de hacer vigentes esos derechos para todos los ciudadano(a)s.

Es en este contexto que ganar la tolerancia para creyentes y no creyentes, no necesariamente va de la mano con lo que se ha dado en llamar libertad religiosa para las corporaciones eclesiásticas. Sobre todo cuando esa libertad no sería pareja, sino mayor para el credo de más peso histórico, político y económico en la nación mexicana. Aprovechando la parábola de la maternidad expresada por Raúl González Schmal, me parece que no pueden, no tienen autoridad moral e histórica para dar a luz al bebé de la libertad religiosa quienes antes se confabularon para abortar la tolerancia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911*. México, FCE/El Colegio de México, 1989.
- Bernecker, Walter L., "Intolerancia religiosa e inmigración en México", en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 99, 1989, pp. 7-23.
- Cisneros, Isidro H., *Los recorridos de la tolerancia. Autores, creaciones y ciclos de una idea*. México, Océano, 2000.
- Gringoire, Pedro, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica*. México, Sociedad Bíblica de México, 1978.
- Kirk Crane, Daniel, "La formación de una Iglesia nacional mexicana", en *Religiones y Sociedad*, núm. 9, mayo-agosto de 2000, pp. 105-120.
- Martínez García, Carlos, "Conversación con dirigentes de la Organización de los Pueblos Evangélicos Tojolabales", copia xerox, 9 de marzo de 2001.
- Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina*. México, Vuelta, 1989.
- Pérez Montfort, Ricardo, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", en Espejel López y Rubén Ruiz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal*. México, INAH, 1995, pp. 39-75.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México*. México, Porrúa, 1997.

LIBERTAD Y TOLERANCIA RELIGIOSA

Benjamín Rivera Leos

Director General del Centro Familiar
Cristiano de México, A. R.

México vive, como todos los países del mundo, un peculiar y acelerado proceso de cambio, de profundas transformaciones, como consecuencia de una natural evolución social, política y económica, acentuado por la globalización y la naturaleza de sus relaciones comerciales con Estados Unidos y Canadá, así como con otros países latinoamericanos y la Unión Europea. Si unimos a esto el hecho irreversible de tener que superar la curva de aprendizaje de nuestra incipiente democracia, resulta expectante observar la manera como todos los actores de esta extraordinaria sociedad reaccionamos y, en donde podamos, accionemos ante la vertiginosidad de los cambios que experimentamos. De entrada, es interesante darse cuenta que la aceleración del proceso que vivimos rebasa constantemente nuestra capacidad de adaptación y aumenta nuestra probada capacidad de ser intolerantes, y también es interesante observar cómo la sociedad mexicana ha encontrado sus propias maneras de organizarse ante la incapacidad del gobierno, de las instituciones sociales, de los partidos políticos, de cambiar al ritmo de los requerimientos de una sociedad cada vez más culta, más demandante, más consciente de sus derechos, más politizada, más diversa y plural.

En este contexto, atendí con beneplácito el pasado 27 de marzo la invitación de don Gilberto Rincón Gallardo para integrar la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación, y fueron muchos los pronunciamientos que llamaron poderosamente mi atención, particularmente uno (cito textual): “Sabemos que la extensión de la tolerancia es necesaria, pero no suficiente para terminar con

la discriminación en México. Además de tolerancia, necesitamos promover protecciones jurídicas contra las diversas formas de discriminación y, sobre todo, derechos positivos, es decir, acciones afirmativas que promuevan de manera especial a quienes más débiles son ante la discriminación”. Esta Comisión se propone como objetivos precisos: “Una reforma constitucional que establezca explícitamente el principio de la no discriminación, entendida ésta como cualquier exclusión, distinción o restricción basada en edad, género, embarazo, estado civil, etnia, *religión*, etcétera”. Éstas son, sin lugar a dudas, realidades que avanzan nuestro proceso democrático, nuestra cultura de respeto, la riqueza de nuestra gran diversidad y, en general, el desarrollo integral de nuestra nación.

Dicho todo lo anterior, y considerando que el Gobierno Federal tiene un decidido propósito de reformar el sistema de procuración e impartición de justicia, aprovechemos este Seminario para preguntarnos ¿cómo le vamos a hacer para que las Recomendaciones de esta honorable Comisión Nacional de los Derechos Humanos a las autoridades municipales, estatales y federales no queden sin efecto? ¿Debería tener esta Comisión la facultad de sancionar sin detrimento de las atribuciones de alguna de las otras instituciones del Gobierno? ¿A qué obedece este cuestionamiento? ¿A dónde quiero llegar con esto? Quiero llamar su atención a un asunto, en mi opinión, de mayor trascendencia. Al hecho indiscutible de que la enorme crisis de credibilidad de la sociedad mexicana en su gobierno se alimenta en parte de que creamos nuevas instituciones acotadas de origen en su funcionamiento, y no es que la sociedad no quiera creer en el gobierno o en sus instituciones, de hecho, somos creyentes por naturaleza, el problema no está en las instituciones, sino en quien las preside, porque al final, las instituciones, cualesquiera que éstas sean, adoptan la naturaleza de quienes las dirigen. Sucede exactamente lo mismo cuando hablamos de libertad y tolerancia religiosa, es el “*factor humano*” el problema más grande al que nos enfrentamos. Tenemos una Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, pero no un reglamento, y han sido muchas las razones que se han utilizado como pretexto para que éste no haga su final aparición, ni siquiera lo hemos sacado durante nueve años ya para su análisis,

discusión y consenso, nos hemos negado el derecho una y otra vez de crear un nuevo modelo de interacción entre las múltiples y disímiles partes que componemos esta sociedad, necesitamos un nuevo y real código de ética a la altura del momento que vivimos, y también una nueva metodología de reciprocidad para la solución pacífica de las controversias.

La no existencia de un reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público nos ha dejado expuestos muchas veces al “*criterio*” de la autoridad en turno, y como algunos tienen muy mal criterio, a muchos les ha ido muy mal, una buena cantidad de veces.

PRESENTACIÓN

Desde mi perspectiva, no podemos hablar de libertad y tolerancia religiosa, sin mencionar la dignidad humana, la democracia, los Derechos Humanos y la cultura del respeto, pero antes de avanzar en ello permítanme hacer una consideración preliminar:

El inicio del diálogo a principios del siglo XXI, acerca del papel social, político y cultural que juega la tolerancia, a efecto de fortalecer el concepto universal de la dignidad humana para promover en la sociedad una cultura de respeto a la diversidad y de condena a la discriminación, y también a efecto de crear conciencia de que se debe admitir el derecho del otro a ser diferente, debe empezar más allá de la tolerancia misma. Me parece que este concepto de la tolerancia en sí ya ha sido rebasado por la realidad, y es que el término no deja de tener una carga peyorativa en su significado, cito a Miguel Ángel Granados Chapa:

Tolerancia es debilidad, dejadez o permisividad, dice el diccionario del español usual en México; en la voz “*Tolerancia*” su primera acepción es: actitud de aquél o condición de aquello que soporta, sobrelleva, permite o acepta que alguien actúe a su parecer de una manera inapropiada, incorrecta, reprochable. Su segundo significado es: permite ciertos hechos que están fuera de una norma o de la ley. La tercera acepción remite a “Zona de Tolerancia”, que es aquella donde se permite la prostitución.

Y me parece que en la vida política, jurídica, empresarial y demás, existen en México muchas “Zonas de Tolerancia”. El mismo Granados Chapa agrega: “Tolerancia es la diferencia permitida en el cumplimiento de algo establecido en un contrato o en un convenio, y el arraigo de esto en nuestra cultura es tan grande y profundo que todo mundo nos ‘*toleramos*’ esos 15 minutos de llegar tarde en nuestras citas; esos dos o tres documentos que no traemos al momento de verificar el vehículo, o al momento de que se pasa la revista a los microbuses”.

Todavía un poco más allá y con su característica picardía, Granados Chapa, al definir el verbo tolerar añade: “Tolerar es dejar que existan o se utilicen ciertos objetos, que se practiquen ciertos actos, que se realicen ciertos comportamientos contrarios a alguna norma, a alguna costumbre o al gusto de uno, cuando se tiene la autoridad de impedirlo”. Y yo añadiría: “O se cree que se tiene la autoridad de impedirlo”. Es jocoso, por decir lo menos, que a estas alturas algunas “cúpulas de poder” sigan actuando bajo la inercia del pasado, o la ignorancia voluntaria de que las cosas en México han cambiado.

Recuerdo, por ejemplo, que después de haber tenido el privilegio y la responsabilidad de organizar la concentración cristiana más grande que haya conocido la historia mexicana, el 14 de octubre de 1999 en el Estadio Azteca, en el evento denominado “Homenaje a Jesús”, dos cosas sucedieron como manifestación inequívoca de la intolerancia que todavía existe y que debemos desarraigar: tres funcionarios de la empresa fueron despedidos una semana después por el solo hecho de ser cristianos y, lo más inverosímil, las demandas de índole jurídico de que fueron objeto las autoridades de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, durante un año si no es que todavía persisten, por parte de la jerarquía católica por haber autorizado la realización de nuestro evento.

Como verán, los cristianos en México entendemos muy bien de lo que estamos hablando cuando se trata de libertad y tolerancia religiosa. Creemos que es necesario que algunos conceptos en nuestra Carta Magna dejen de ser letra muerta y se conviertan en una realidad práctica de nuestra convivencia social.

Sin embargo, sería injusto, y no tener memoria de nuestra historia, si no levantáramos la voz por aquellos que no tienen voz, por

aqueellos cristianos que son verdaderos héroes de la fe y que han sido objeto de las más dramáticas manifestaciones de intolerancia religiosa, me refiero, por supuesto, a los indígenas cristianos mexicanos, que han regado con su sangre el suelo de nuestra patria, particularmente aquellos hermanos nuestros chiapanecos. Ellos sí han perdido sus cosechas, sus tierras, sus familias, sus posesiones y han vivido entre el fuego cruzado de paramilitares, revolucionarios, narcotraficantes, las guardias blancas de los terratenientes (avalados por la Ley en Chiapas), el mismo ejército y otras autoridades gubernamentales; muchos de ellos, secuestrados y torturados, han visto la invalidación de sus registros públicos, han padecido muchas mujeres de violación sexual, han presenciado el reclutamiento obligatorio de sus menores a los grupos subversivos, sus templos han sido destruidos, han soportado el pago obligatorio de los malentendidos “impuestos comunales” para las festividades “tradicionalistas” y “sociales” y un sinnúmero de ellos han sido encarcelados injustamente bajo cargos falsos; una muestra de ello son los 88 indígenas inocentes, de los cuales 55 son evangélicos presbiterianos condenados a 35 años de cárcel en Cerro Hueco y que fueron los “chivos expiatorios” por la masacre de Acteal.

Valdría la pena preguntarnos ¿qué tanto hay de cierto en la afirmación de que los cristianos violan las creencias, la cultura, las tradiciones, los usos y costumbres de los indígenas chiapanecos, cuando en muchas de las lenguas no existía más que el lenguaje oral y no contaban con un alfabeto?; ahí, el trabajo arduo de los lingüistas cristianos evangélicos les permitió diseñar su propio alfabeto y gramática como lo fue en las lenguas tzotzil, tzeltal, chol y tojolabal. ¿Existe acaso alguna otra mejor manera de ayudar a preservar el acervo cultural de un pueblo que facilitarle un medio propio de comunicación —de sus ideas, sentimientos y pensamientos?

Un gran número de cristianos indígenas aun perdieron sus propias vidas por el único delito de tener una creencia distinta y por el solo hecho de ser cristianos fueron expulsados de sus comunidades; prueba de ello son los 34 mil indígenas evangélicos que en los últimos 28 años y por motivos religiosos han abandonado el Municipio de San Juan Chamula.

Otro asunto muy importante a propósito de las deliberaciones en el Congreso para la aprobación de la iniciativa de la Ley de Derechos y Cultura Indígenas, es que los cristianos evangélicos creemos que de ser aceptada tal y como está redactada, en México, y en especial en Chiapas, habría el riesgo de vivir una escalada de violencia por razones religiosas como nunca antes, ya que en esas comunidades expulsar a los cristianos evangélicos por razones de su fe es parte de los usos y costumbres, y ahora, si se eleva esto a rango constitucional, y en aras de resarcir la injusticia con que se ha tratado a los indígenas, entre otros mexicanos, está el riesgo de generar situaciones de excepción que resulten discriminatorias para el resto de la población. Por estos motivos, adjunto el Anexo 1 con la propuesta concreta de los cristianos evangélicos para la modificación al artículo 4o. constitucional y a propósito de las deliberaciones en materia de la iniciativa de Ley de Derecho y Cultura Indígenas.

No puedo dejar de mencionar que fue precisamente la Comisión Nacional de los Derechos Humanos la que desde 1992 presentó el “Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos”. En este informe, y de manera precisa, se señala la intención que tuvo el Diputado local Mariano Gómez López en el mes de abril de 1992, en el marco de la “Audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos” realizada en Tuxtla Gutiérrez, de que se legalizaran las expulsiones, proponiendo en su iniciativa, en su artículo octavo, que:

Cuando alguno o algunos integrantes de la comunidad se resistan al acatamiento de esta ley y sistemáticamente o de manera evidente decida no respetar las lenguas, dialectos o culturas en sus expresiones de costumbres y tradiciones, se entenderá como su disposición de no pertenecer a la comunidad. La actitud anterior [...] se sancionará con la pérdida de la calidad de miembros de la comunidad y la subsecuente obligación para los infractores de dejar de pertenecer a ella y trasladar fuera de esa jurisdicción su domicilio y actividades laborales.

Obviamente esto no fue aceptado y esto motivó que el entonces gobernador de Chiapas, licenciado José Patrocinio González Garrido,

presentara una iniciativa de “Decreto de Reformas y Adiciones al Código Penal del Estado de Chiapas”, en donde se propone sancionar con multa y cárcel al

[...] que mediante presiones físicas o morales provoque o ejecute la expulsión de una o varias personas de la comunidad en que tengan su domicilio habitual o transitorio, aduciendo razones políticas, religiosas o con la argumentación de diferencias en la observación de tradiciones, usos o costumbres comunitarias, independientemente de quede dicha conducta resulten otros delitos de los tipificados en este código.

Similares sanciones se aplicarán a quienes priven ilegalmente de la libertad a una persona o de alguna manera violen, en perjuicio de otro, las garantías establecidas por la Constitución General de la República.

Ni la iniciativa del Diputado Mariano Gómez López, ni la presentada por el Ejecutivo local de aquel tiempo han logrado el consenso necesario que garantice su eficacia como ordenamiento legal.

Señalo todo esto porque a lo largo de nuestra historia reciente han existido numerosas contribuciones, unas más valiosas que otras, que conviene hoy retomar como parte de nuestra memoria histórica. Sigo citando:

En el marco internacional, el principio de la libertad de cultos se encuentra garantizado por el orden jurídico internacional. En 1948, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas adoptó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Así se estableció el principio de la tolerancia en materia religiosa y, en general, la libertad de pensamiento y de conciencia, manifestación substancial de la libertad del ser humano:

Artículo 18: Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Posteriormente, en 1986, en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas se recogió textualmente el principio de la libertad de cultos, al cual se le agregaron dos párrafos con el objeto de enfatizar la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión:

Artículo 18, párrafo segundo: Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

Para los efectos de este documento, resulta de particular interés lo prescrito por el párrafo tercero del citado pacto, el cual impone ciertas limitaciones a la manifestación de las religiones y creencias, con el objeto de garantizar los derechos y libertades fundamentales de los demás:

Artículo 18, párrafo tercero: La libertad de manifestar la propia religión a las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicas o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

Las disposiciones anteriores, reconocidas a nivel universal, fueron asimiladas en el ámbito del Continente Americano, con la adopción de la Convención Americana sobre Derechos humanos, en 1969. En este instrumento se aprecia la convergencia del régimen universal con el regional; prácticamente no existe diferencia alguna entre los enunciados de la Declaración de 1948 y los del Pacto en 1966; prevalece intocable la libertad de conciencia y de religión, la libertad de conservar la religión o las creencias o la de cambiarlas.

Vale la pena subrayar que los dos últimos instrumentos, el Pacto de Naciones Unidas de 1966 y la Convención Americana de 1969, fueron ratificados por México en 1981. Consecuentemente, son Ley Suprema de la Unión, de acuerdo con lo dispuesto por el artículo 133 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

CONCLUSIONES

Muchas son las cosas que podemos decir, pero muchas más son las que debemos hacer en México para lograr un verdadero clima de libertad y tolerancia religiosa.

1. Debemos crear muchos foros regionales y locales de discusión y análisis de temas como los aquí tratados.
2. Hay que incorporar en los currículos académicos de formación profesional los conceptos de libertad y tolerancia religiosa.

3. Hay que crear los espacios de acceso igualitario para todas las confesiones religiosas a los medios masivos de comunicación.

4. Es imperativo tener una Ley Reglamentaria de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

5. Aún más, hay que revisar si la actual Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público expresa correctamente la realidad de lo que hoy somos las Iglesias de toda índole en el país.

6. Hay que desarraigar definitivamente todo indicio de intolerancia religiosa que copte nuestro derecho inalienable de libertad por medio de los instrumentos legales correspondientes.

7. Hay que revisar, con mucho cuidado, la iniciativa de Ley de Derechos y Cultura Indígenas para que exprese realmente el sentir y el parecer de estos sectores de la población que han sido lo más vulnerables a la discriminación, sin detrimento de los derechos del resto de los mexicanos.

REFLEXIONES EN TORNO A LA INTOLERANCIA RELIGIOSA

Jenaro Villamil Rodríguez

Tesorero de Acción Ciudadana por la Tolerancia

Quisiera comentar los tres ejes en donde Acción Ciudadana por la Tolerancia, junto con otras organizaciones civiles y ciudadanas, podemos identificar los principales problemas en relación con la tolerancia religiosa. En primer lugar está el problema de la elaboración de las políticas públicas; en segundo lugar considero el problema comunitario; y el tercer problema es el cultural y en especial el papel de los medios de comunicación.

Empezaré con el problema de la elaboración de políticas públicas. En los últimos días hemos visto por lo menos tres casos en donde un funcionario se ha vuelto el problema, como lo es el caso del señor Carlos Abascal. Considero que más allá de lo anecdótico, de lo chistoso o de las citas que podemos hacer en relación con la masculinización de las mujeres que trabajan fuera del hogar, con sus bendiciones en actos públicos y con su muy reciente incursión en la real academia de la censura, por prohibir la lectura de una novela muy “pornográfica” que se llama *Aura*, el problema realmente es el de la traspolación de una concepción privada a la aplicación de una política pública, ya que esto no es un asunto menor porque el señor Abascal, junto con otros miembros del equipo de Gobierno Federal, son responsables de la conducción del Estado. Y, por definición constitucional, vivimos en un Estado secular, laico, que no puede imponer una visión religiosa o favorecer otra.

Existe un gran riesgo de que esa visión integrista, una especie de talibanismo panista, se quiera o se pretenda imponer como una visión de Estado y hay elementos que hablan de esto.

Desde abril del 2000 se publicó un desplegado en la prensa nacional en donde se recuperaba uno de los postulados fundamentales del Congreso Mundial de la Familia, realizado en Ginebra, Suiza. En ese desplegado se le pedía al entonces candidato de Alianza por el Cambio que hiciera suyo este postulado: “La familia consta de un hombre y de una mujer unidos mediante un convenio vitalicio, con los propósitos de perpetuar la especie humana, criar a los hijos, regular la sexualidad, proveer mutuo apoyo y protección, estimular una economía doméstica, altruista y mantener los vínculos entre generaciones”.

Obviamente, estos postulados no sólo contradicen muchas de las doctrinas más recientes de la Iglesia católica, sino también va en contra del propio Código Civil, al considerar al matrimonio como un “convenio vitalicio”. Entonces, ¿qué pasó con el divorcio? Amén de varias concepciones reguladoras y procreacionistas en donde la procreación es lo que subordina al vínculo entre hombres y mujeres.

Algunos de los firmantes de ese desplegado eran dirigentes del Partido Verde, el señor Abascal Carranza; la Asociación Nacional Cívica Femenina, a la cual pertenece la señora Ana Teresa Arana, directora del DIF nacional; otras organizaciones como la Federación de Escuelas Particulares de la Ciudad de México; la Asociación Mexicana para la Superación Integral de la Familia, que tiene vínculos con la Asociación Mexicana para la Adopción, organización que recibió mucho apoyo del gobierno de Guanajuato cuando Fox era el gobernador; así como otras organizaciones como la Agrupación a Favor de lo Mejor, organismo creado en 1996 con apoyo de los Legionarios de Cristo e impulsada por el empresario Lorenzo Servitje; y México Unido Contra la Delincuencia, la agrupación creada por Guillermo Velasco Ayzac.

El problema de este desplegado, junto con otros, era la pretensión de imponer tres postulados básicos como políticas de Estado: los postulados pro familia, pro vida y pro educación, que son los tres grandes ejes de una de las corrientes que calificaría de integristas o muy cercanas al integrismo.

Esta idea de tratar de imponer como política pública no laica, evidentemente, una serie de concepciones tal y como lo hemos estado viendo en el caso de Abascal, considero que es una de las fuentes

más importantes de intolerancia religiosa en estos momentos. En los dos casos más recientes del secretario del Trabajo, está el asunto de la concepción del Estado laico y el papel que debe jugar un funcionario de políticas públicas; no sólo es el asunto de si el señor Abascal Carranza considera que las mujeres que trabajan corren el riesgo de masculinizarse, sino que está la idea de que la mujer debe tener un papel subordinado y que el trabajo doméstico no tiene que ser remunerado, y eso es muy grave que lo diga el titular de la Secretaría del Trabajo. Otro asunto fue el caso de una novela que el señor secretario del Trabajo censuró. En la escuela secundaria donde estudia su hija, una escuela particular de religiosas, la maestra les pidió a las alumnas que leyeran el libro de Carlos Fuentes, *Aura*, así como la colección de los *Doce cuentos peregrinos* de García Márquez, que, por supuesto, están en las lecturas recomendadas en otras escuelas de educación pública y tengo entendido que en escuelas privadas, religiosas o no.

Todo parecía que estaba muy bien, las madres superiores y las religiosas que estaban al frente de la escuela no tenían problemas, hasta que el padre de familia de la señorita Abascal se dio cuenta del horror que estaba leyendo su hija y subrayó la parte que no le gustaba de la novela *Aura* (en esta parte, que ha sido no sólo publicada sino transmitida en la televisión, se hace una metáfora de un romance o relación sexual debajo de un crucifijo), a lo cual Carlos Fuentes respondió que la mayoría de los mexicanos hemos tenido relaciones sexuales debajo de un crucifijo y debajo de una imagen de la virgen de Guadalupe y no nos hemos ido al infierno, o bueno, creo que no se han ido muchos al infierno; todavía no lo sabemos. Pero el señor secretario del Trabajo adujo como un derecho privado el vigilar las lecturas de su familia, como de sus hijos, lo cual podría ser un asunto comprensible siempre y cuando no hubiera utilizado el papel membretado de la Secretaría del Trabajo para solicitar la expulsión de la maestra de la escuela que recomendó esas lecturas.

Aquí evidentemente se extralimitaba en su papel de padre de familia. Ostentaba el uso de la función pública para solicitar o pedir una medida coercitiva. Esto también tiene que ver en el origen no sólo con la confusión del papel privado y del papel público, sino

también una concepción muy intolerante, no sólo de la educación pública sino de la propia literatura, porque entonces, bajo esos criterios, hasta las metáforas del Quijote de La Mancha, hasta los insultos de Don Quijote, habría que quitarlos porque además son contrarios a una concepción rígida y a una concepción muy unilateral de la visión religiosa. Tendríamos también que desaparecer todas las novelas del mundo literario mexicano y latinoamericano: Carlos Fuentes y García Márquez, Mario Vargas Llosa, José Emilio Pacheco, Elena Poniatowska, Rosario Castellanos, en fin, todos aquellos que relaten escenas sexuales explícitas o metafóricas. Yo no me imagino a Carlos Abascal leyendo *La ciudad y los perros* o *Las batallas en el desierto*, por ejemplo, y todos los subrayados que haría.

Nosotros nos burlábamos mucho antes del asunto de *Los versos satánicos* en Irán, pero estamos en riesgo de que si no se pone un tope y una protesta ciudadana muy enérgica en esta situación podemos llegar a ese extremo, como también está sucediendo en Afganistán con la teocracia de los talibanes. Éste es el principal problema que en estos momentos se está viviendo en relación con la intolerancia religiosa.

El segundo eje es el problema de las comunidades; el problema de la destrucción del tejido social como producto de la violencia, como producto de la crisis económica, como producto de la ausencia de una autoridad pública que sea garante de la convivencia ciudadana, lo cual ha provocado en zonas como Chiapas, donde están ampliamente documentados los casos de las expulsiones religiosas, los casos de intolerancia religiosa que a nuestro parecer en Acto y en otras organizaciones es un problema de mucho mayor fuerza que el propio conflicto con el EZLN.

Si uno hace recuentos, el nivel de violencia, el nivel de problemas que se han generado por intolerancia religiosa son mucho más graves o tan graves como el propio conflicto con la guerrilla. Hay un cálculo que dice que en el caso de Chiapas algunas cifras hablan de 50 mil expulsados de sus comunidades en los últimos tres años por conflictos religiosos. En otro caso hablan de 70 mil en los últimos 10 años. El otro ángulo grave es que no se reconoce públicamente que el origen del conflicto es el problema religioso; se les trata de revestir como conflictos únicamente interétnicos o como conflictos

por problemas políticos o partidistas. Evidentemente, aquí lo que hace falta es concebir el problema de la intolerancia religiosa como uno de los ejes, como una de las necesidades fundamentales para reconstruir el tejido social en estas comunidades, y no sólo en Chiapas, sino también en la propia ciudad de México, donde se están viviendo fenómenos de persecución de intolerancia religiosa en diversas zonas de la ciudad, y en otros Estados que, de acuerdo con el monitoreo de información, tienen casos muy graves como Michoacán, Oaxaca, Campeche y Guerrero.

La discusión sobre la Ley de Derechos y Cultura Indígenas tiene que abordar el problema de los usos y costumbres; considero que ningún uso y costumbre de ninguna comunidad puede contravenir lo estipulado en la Constitución Política Mexicana y eso tiene que quedar muy claro y estar muy bien asentado en la discusión que se dé sobre esta ley, porque el problema sería realmente que esa ley se volviera otro foco de conflicto u otro generador de problemas de intolerancia.

El tercer punto está en el problema cultural. Generalmente hablamos de la promoción y defensa de la tolerancia religiosa como una responsabilidad del Estado, pero obviamente no es una responsabilidad exclusiva del mismo. Creo que la empresa pública juega un papel fundamental que no ha sido completamente abordado y seccionado. Cuántos casos de despidos masivos o individuales no tienen su origen en la adscripción religiosa; el problema es que no hay mucha literatura en este sentido, se puede revestir este asunto, pero conozco por lo menos casos en tres maquiladoras del Estado de Yucatán, en donde a las mujeres se les preguntaba y se les sigue preguntando antes de ser contratadas no sólo si eran solteras, sino que si profesaban o no la fe católica, y esto sigue siendo común en muchas empresas y en la contratación de bancos, según tengo entendido.

Ha hecho falta una investigación y una permanente denuncia de casos. En escuelas públicas, en hospitales del sistema de salud pública, hay denuncias de gente que es rechazada por sus creencias religiosas.

Por otro lado, está el papel clave dentro del problema cultural de los medios de comunicación. No vamos a poder tener una nueva cultura de tolerancia y de promoción de los valores religiosos si a

la televisión, sobre todo, se le sigue viendo como una empresa de entretenimiento y de espectáculo deportivo-informativo que puede cometer los excesos que quiera y con la irresponsabilidad que pueda, porque además es una empresa privada: bajo eso se escudan los productores de los programas televisivos para cometer cuanto exceso sea posible.

La mercantilización excesiva de las creencias religiosas es un ángulo más. Tal parece que si uno no paga no tiene derecho a la información y a ser difundido. Entonces habrá ciertos programas, ciertos anuncios de grupos religiosos que puedan ser transmitidos en la televisión, pero están subordinados a la paga y el problema de la comunicación es un problema público, no es un problema privado o de intereses única y exclusivamente corporativos. No podemos subordinar el derecho a la información que tiene todo el mundo, sea religioso o no, a un problema de mercado o de compras de espacios publicitarios. En este sentido, ha hecho falta abrir una discusión en donde los propios concesionarios de los medios de comunicación asuman su responsabilidad social y cultural frente a este asunto.

Los medios de comunicación y, en especial, la televisión, no lo podemos olvidar, son bienes públicos, concesiones que el Estado le hace a un grupo o a grupos de entes privados. Considero que ésa es otra batalla que ha hecho falta dar para que el derecho a la información de cualquier comunidad religiosa sea respetado y sea difundido a través de los medios.

**MESA SOBRE TOLERANCIA
Y MINORÍAS SEXUALES**

TOLERANCIA Y EJERCICIO SEXUAL DE LOS VARONES: TENSIÓN ENTRE MINORÍAS Y HEGEMONÍAS

Juan Guillermo Figueroa
Profesor-Investigador
de El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

El trabajo pretende sistematizar algunas reflexiones sobre el papel de la sexualidad en la construcción de la identidad genérica de personas nacidas con genitales masculinos. En algunos casos dichas personas se identifican más con un modelo heterosexual y en otros con uno homosexual. Se busca caracterizar cómo el primero de los casos tiende a ser visto como el modelo hegemónico y la sexualidad es vivida de manera obvia como un recurso de poder y de control de sus parejas sexuales, sean éstas heterosexuales u homosexuales. En el caso del segundo modelo la sexualidad es vivida en sus orígenes como muestra de desviación y fragilidad, a la vez que como origen de procesos sociales de discriminación, pero en segunda instancia como recurso de empoderamiento y de militancia para un ejercicio ciudadano y crítico de este dinamismo vital.

En el primero de los modelos la sexualidad es aprendida como objeto de una competencia, de una obligación y de una práctica homofóbica que separa a los varones heterosexuales entre sí, que los aísla y que muchas veces les dificulta procesos solidarios de acompañamiento en sus dudas e incertidumbres, a la par que les limita los procesos de intercambio afectivo; mientras que en el segundo modelo la sexualidad se ha visto vinculada a la necesidad de explorar modalidades más amplias de comunicación, las cuales a veces permiten ser ocultas o clandestinas, en otras contestatarias y retadoras y, en algunas más, depositarias de concepciones sociales que patologizan la práctica sexual y que identifican el sida como una de sus consecuencias inevitables.

En el texto se pretende mostrar que la sexualidad heterosexual es considerada como el modelo de referencia y ello es asumido como la práctica de las mayorías, mientras que los intercambios homosexuales se asumen de manera clara como la minoría, al margen de la dificultad para constatarlo. Con ello como referencia, se cuestiona la práctica social que existe de que las minorías son las que deben ser objeto de tolerancia por parte de las mayorías, lo cual muchas veces los pone en desigualdad de condiciones para negociar, les tiende a restringir los derechos y los obliga de alguna manera a pagar “el precio” de su opción sexual a través de demandas y de transacciones para conseguir los mínimos en el ejercicio de sus garantías individuales.

Este documento es parte de un proyecto más amplio en el que se pretende discutir qué tanto los procesos educativos a los que hemos estado expuestos estimulan —o pueden llegar a hacerlo— el ejercicio de la tolerancia a la que alude la Declaración Universal de Derechos Humanos y que además se considera como necesaria para poder interactuar con la diferencia y para poder reconocerla como válida en la construcción de las identidades genéricas de los individuos, hayan nacido con genitales masculinos o femeninos.

El trabajo que presento trata de responder a la invitación que se me hizo para participar en este seminario, en una sesión nombrada tolerancia y minorías sexuales. He dividido la exposición en tres grandes apartados. El primero de ellos alude a las minorías sexuales, el significado que se les da, a qué varones me refiero y cómo los varones aprendemos o no la tolerancia en el ejercicio sexual. En el segundo apartado trato de distinguir algunos elementos de lo que se conoce en la literatura sobre el ejercicio sexual de dichos varones. En tercer lugar expongo algunas reflexiones sobre cómo hablar de tolerancia en un proceso permanente de tensiones entre minorías, diversidad y hegemonías, a la par que propongo algunos recursos para reaprender la tolerancia en el ejercicio de la sexualidad en la experiencia de los varones.

1. ALGUNOS SUPUESTOS DE LA NOCIÓN DE MINORÍAS SEXUALES

Cuando se habla de identidades genéricas en personas con genitales masculinos, como voy a tratar de caracterizar a los varones, se en-

cuentran fundamentalmente dos modelos de interacción binarios, una dicotomía que suele ser caracterizada en términos de heterosexuales y homosexuales. Frecuentemente se asume que los heterosexuales son el modelo hegemónico y que en ese modelo se vive la sexualidad como un ejercicio de poder, como un control de sus parejas, sean éstas homosexuales o heterosexuales, sean varones o mujeres. En la contraparte se percibe la homosexualidad como el modelo minoritario, no hegemónico, desviado y frágil en el ejercicio de la masculinidad. Por lo tanto llega a ser una fuente de discriminación. En este modelo el ejercicio de la sexualidad es vista como un recurso de empoderamiento, como un recurso de militancia, hecho que se diferencia con lo que hasta ahora se ha documentado en relación con las poblaciones heterosexuales.

Sin embargo, ¿lo que se ha documentado hasta la fecha es lo único que existe?, ¿cuál es la noción de minoría sexual que se está asumiendo para organizar una sesión sobre tolerancia y minorías sexuales?, ¿la minoría sexual será construida con base a un criterio de orientación sexual y en ese sentido situando como categorías posibles la heterosexualidad, la homosexualidad y la bisexualidad —entre las más citadas? Si éste fuera el criterio para construir las minorías sexuales, mi pregunta es ¿cómo sabríamos a ciencia cierta cuáles son las minorías?, ¿conocemos investigaciones en donde se pueda documentar con cierto rigor la prevalencia de cada una de estas orientaciones, como para poder afirmar que alguna de ellas es minoritaria? Precisamente porque hallamos escasos trabajos acerca del tema, creo que no existe dicha documentación de una manera tan clara; por lo tanto, no me convence ese criterio de clasificación o de definición de las minorías sexuales.

Un segundo criterio es el que se refiere a las hegemonías. En este sentido pareciera que la elección heterosexual es una de las caracterizaciones sexuales que se identifican como básicas y, por ende, todo lo que no es heterosexualidad es reconocido como minoría; pero no únicamente es identificado como tal, sino que identificado como orientación subordinada, como modelo subordinado, como modelo no hegemónico. El criterio final no es principalmente de carácter estadístico, sino de carácter simbólico; por ello me pregunto ¿es necesario hablar de minorías y de mayorías?, ¿no tendrá mucho más sentido hablar de diversidad para describir la vida en la sexualidad? Algunas autoras han señalado que “somos tan diversos que al final de cuentas pareciera que todos somos diferentes en la sexualidad”. Sin una reflexión crí-

tica de por medio cualquier intento de caracterización tiene el riesgo de caer en una estigmatización de las personas.

A partir de la revisión de literatura acerca de los varones se puede evidenciar que existen masculinidades hegemónicas y masculinidades subordinadas y que al parecer están emergiendo masculinidades alternativas. En este sentido, ¿qué hacemos con las prácticas homosexuales que asumen roles heterosexuales?, ¿dónde los ubicamos?, ¿cómo los clasificamos?, ¿qué hacemos cuando los estudios sobre la identidad genérica de los varones muestran que en la construcción social de nuestra masculinidad muchos hombres asumimos, como constante, un sexismo y una homofobia, incluso entre homosexuales?

Hablar de tolerancia y minorías sexuales nos conduce de manera obligada a caracterizar y definir de una manera crítica lo que significan minorías en la sexualidad, diferenciándolas de diversidad, de hegemonías, del ejercicio del poder y de la subordinación. ¿Qué conocemos acerca del ejercicio sexual de los varones como para poder hablar de tolerancia en sus prácticas?

2. LA PRÁCTICA SEXUAL DE LOS VARONES

Lo que hemos documentado en muchos trabajos sobre sexualidad en la práctica de los varones, por una parte, es una constante referencia a que los hombres son heterosexuales; en ésta vertiente se me hace interesante un texto que se publicó en *Debate Feminista* hace algunos años, escrito por Víctor Seidler (1995), quien nombra su trabajo “Los varones heterosexuales”. Podríamos preguntarnos, ¿hay otro tipo de varones? Lo que muestra Seidler es que la calificación anterior no es tan obvia.

La mayoría de los textos que conocemos acerca de los heterosexuales documenta la manera en que muchos varones hemos aprendido a vivir la sexualidad, como un ejercicio competitivo, como una obligación, algo que debe ser contado. Algo que tiene que contarse refiriéndose a lo numérico y algo que debe contarse refiriéndose a lo narrativo, algo que debe decirse, algo que debe nombrarse y que debe presumirse. Otro aspecto que se ha visto también en el ejercicio sexual de los varones es una práctica violenta de la sexualidad como una fuente de

poder y como una fuente de control hacia los demás, mujeres y hombres (Figuroa, 1998).

Es preocupante encontrar en muchos trabajos de investigación, que identifican conductas de riesgo y situaciones que puedan llevar a la difusión de enfermedades de transmisión sexual y sida, el que las respuestas de los varones al preguntarles sobre sus prácticas sexuales homosexuales sean negativas o hasta tomadas como ofensa. Pero en la misma entrevista cuando se les pregunta a esos mismos varones si han tenido prácticas y encuentros coitales con otros hombres, lo afirman contundentemente describiendo con claridad que esos encuentros no fueron homosexuales, porque ellos penetraron a otros varones, y por lo tanto “los homosexuales no son ellos”. Incluso declaran después de la pregunta y de la aparente confusión, “al contrario yo soy tan hombre que me cojo a otros hombres”.

Se ejerce la violencia en la sexualidad como un mecanismo de control y aparece la homofobia en el ejercicio sexual de los varones como un rechazo permanente a los iguales, a los intercambios coitales, afectivos y emocionales con personas del mismo sexo y, por lo tanto, se distingue a las personas en función del ejercicio heterosexual o no de su sexualidad.

Otro elemento que se encuentra en el ejercicio sexual de muchos varones es una connotación de mutilación. Juan Carlos Hernández (1995) habla de una sexualidad mutilada refiriéndose a que buena parte de la eroticidad de los varones se concentra en el pene, en la genitalidad y en la penetración, interpretando a ésta como un sinónimo de posesión y de dominio. La expresión “esa mujer ya fue mía” es una cotidiana frase que muchos varones pronuncian cuando por ejemplo tienen un encuentro coital con una mujer, y dicen que fue de ellos. Es una sobreestimación impresionante derivada de la mutilación en el ejercicio sexual de los hombres.

La caracterización que se ha logrado documentar en investigaciones sobre el ejercicio sexual de los varones muestra a éste como irresponsable. Y cuando hablo de irresponsabilidad no es en términos moralizantes sino de no estar acostumbrados a comprometerse con las consecuencias de sus ejercicios sexuales. Recientemente hay muchas cosas que están cambiando a partir de la emergencia y la expansión del sida, pero antes era frecuente preguntarles a los hombres sobre las conse-

cuencias de sus prácticas sexuales, por ejemplo en términos reproductivos, y la respuesta de muchos era “pregúntale a mi mujer, lo que pasó, pasó en ella, no en mí”.

Cuando se habla de una caracterización de la sexualidad con esos componentes definitivamente muchos y muchas de los aquí presentes podrán decir “bueno, pero ése es un estereotipo, es una visión satanizada de los varones”. Hay muchos proyectos de investigación que han documentado que no es una práctica mayoritaria, pero que es vigente en muchos grupos sociales (Szasz, 1998). Sin embargo, al mismo tiempo es poco lo que se ha registrado sobre la forma de cómo viven los hombres su sexualidad fuera de estos modelos.

Hernández (1995) habla de la existencia de un “machómetro” caracterizado como un referente simbólico que socialmente existe, que nadie ha visto y que muchos varones tratan de cumplir sin cuestionarlo, haciendo creer a los demás que están efectuando los estándares de ese parámetro de evaluación. Muchas de las veces no lo cuestionamos a pesar de que parezca que solamente la minoría lo cumple, precisamente por un miedo a transgredir las normas, quizá por un miedo a ser sancionado por quienes lo están cumpliendo o quienes pretenden cumplirlo, pero quizá también por una expectativa inconsciente de algún día llegar a cumplirlo (Kaufman, 1994). Si no cuestionamos este modelo hegemónico y si no documentamos con muchos mejores elementos otros modelos alternativos y subordinados que nos ayuden a entender el ejercicio sexual de los varones, resulta entonces muy complicado hablar de tolerancia y minorías sexuales (Kimmel, 1994).

Uno de los fenómenos que ocurren con este modelo es la necesidad de evitar estereotipar el ejercicio sexual de los varones, demandando, recomendando y desarrollando procesos de investigación que con más rigor y cuidado documenten modelos de ejercicio sexual de múltiples grupos de varones. Es decir, lo que algunos autores nombran como masculinidades subordinadas o masculinidades alternativas (Valdés y Olavarría, 1997).

Un elemento que emerge en este modelo de sexualidad es el tipo de relación que los varones establecemos con nuestros y con otros cuerpos, sean de otros hombres o sean de otras mujeres. Benno de Keijzer (1992, 1995) habla de la masculinidad hegemónica como un factor de riesgo, encontrando que las principales causas por las que

los varones se mueren son por accidentes, por homicidios y por cirrosis hepática, en múltiples grupos y contextos sociales. La cuarta causa de muerte en algunos lugares es el sida y en otros el suicidio.

Benno de Keijzer (1992) señala que esas causas de muerte no son naturales ni obvias, sino que son producto de los procesos de socialización de los varones (Connell, 1995), muy estrechas al consumo de alcohol. También señala que si los accidentes y los homicidios se clasificaran en función de que tuvieran que ver o no con el alcohol, resultaría que la principal causa de muerte de los varones en múltiples grupos y contextos sociales tienen que ver con éste y con la alcoholización. Esta última podríamos caracterizarla como una epidemia simbólica, ya que creemos y aceptamos que alcoholizándonos podemos llevar a cabo prácticas riesgosas que nos legitiman como varones. Además, aprendemos a utilizar nuestro cuerpo como una herramienta que se usa y de la que se abusa, más que como un recurso de negociación, de intercambio y de encuentro con otras personas, sean varones o mujeres. El tipo de relación que se establece con los cuerpos y el tipo de referentes simbólicos que les damos influyen poderosamente en el tipo de ejercicios sexuales que muchos varones estamos viviendo.

Por lo anterior, podemos afirmar que el ejercicio sexual de los varones de los que he hablado ofrece grandes complicaciones para la práctica de la tolerancia. Sin embargo, ¿es el comportamiento dominante?, ¿es el único comportamiento posible?, ¿podemos participar en su transformación?

3. EL EJERCICIO DE LA TOLERANCIA

Este apartado tiene que ver con la forma en cómo se presenta la tolerancia, cómo se vive, cómo se aprende en la experiencia de muchos varones. Podemos hablar de una sobre-reacción ante lo diferente, discriminando con violencia todo lo que sea distinto al modelo de heterosexualidad. Y cuando se habla de tolerancia en términos de un reconocimiento de la diferencia se hace no exclusivamente para señalar al diferente y descalificarlo, sino que se habla en la acepción de sentir

con el otro, pensar con el otro y asumirse en las razones que el otro tiene para ser diferente (Rincón Gallardo, 2000).

Una de mis hipótesis para dar cuenta de este comportamiento es que los varones reaccionamos de una manera violenta ante la diferencia, por la búsqueda (aunque sea inconsciente) de mantener el poder, de mantener los privilegios que nos da la posición de ser hombres y por el miedo a la diferencia (Núñez, 1999). Una interpretación adicional es por el tipo de educación moral que hemos recibido. Cuando hablo de educación moral debo decir que no es una educación moralizante: me refiero a educación moral en términos del tipo de reconocimiento que hacemos de los comportamientos y de los juicios de los demás (Cantillo Carmona *et al.*, 1995; Ortega *et al.*, 1996).

En esa vertiente, cuando aprendemos que existen verdades únicas y un modelo único de ejercer como varón, aprendimos que cualquiera que se diferencie de ese modelo debe ser objeto de descalificación. Muchos de nosotros que somos parte de un modelo hegemónico, que vivimos en una situación de privilegio, descalificamos la diferencia, sin repensar nuestro ejercicio sexual en la masculinidad y eso nos impide negociar con posibilidades de intercambio con la diferencia.

Al margen de reflexionar sobre la complejidad de lo expuesto en las secciones anteriores, comento tres propuestas de cómo creo que se puede reaprender la tolerancia en el ejercicio sexual de los varones. La primera de ellas es documentar las condiciones de posibilidad para el ejercicio de los Derechos Humanos en la práctica de la sexualidad, y fíjense que no digo directamente derechos sexuales ya que está más aceptado, más acotado y mejor definido el conjunto de Derechos Humanos que tienen que ver con la sexualidad. Por ello, un primer recurso que vale la pena trabajar más sistemáticamente es documentar las condiciones de posibilidad para que puedan ejercerse los Derechos Humanos que tienen que ver con la sexualidad (Figuroa, 2000). Cuando pienso en esos Derechos Humanos los imagino como criterios de protección a las personas en la vivencia de su sexualidad y también como obligaciones del Estado para definir acciones afirmativas y reparar discriminaciones, así como también el reconocimiento de la capacidad de toda persona de construir su espacio sexual en la mutua corresponsabilidad con otros y otras con quienes viven dicha sexualidad.

Una segunda propuesta es de tipo teórico conceptual y tiene que ver con un desarrollo más riguroso del concepto de derechos sexuales. ¿Qué significa cuando ligamos la noción de Derechos Humanos con las múltiples dimensiones que tienen que ver con la sexualidad?, ¿por qué la resistencia en múltiples espacios a definir y a aceptar los derechos sexuales? (Jusidman, 1999). Seguramente por reacciones ante la diferencia respecto de las normas vigentes y al cuestionamiento de las hegemonías. Creo que es necesario hablar de derechos sexuales no únicamente como el ejercicio del poder en la sexualidad, sino como la capacidad de crear identidades genéricas propias que cuestionen los roles de género dominantes (Matamala, 2000).

Una tercera sugerencia es propiciar un desarrollo más sistemático de lo que significa educar en la tolerancia y ello tiene mucho que ver con un cuestionamiento claro de los objetivos de los procesos educativos. No voy a hacer una larga disertación de cuáles son los propósitos de estos procesos, pero sí citaré a tres autores que nos pueden ayudar a definirlos.

Uno de ellos es Piaget (Kamu, sin fecha), quien habla de la autonomía como objetivo de la educación, percibiéndola como un proceso por el cual nos vamos apropiando de los criterios de valoración social, siendo capaces de cuestionarlos, de recrearlos, de transformarlos o incluso de aceptarlos si nos identificamos con ellos después de “tomar distancia” de los mismos.

Un segundo autor es Paulo Freire (1971), quien habla de la educación como una práctica de la libertad; es contradictorio que en múltiples discusiones sobre las condiciones necesarias para el ejercicio de los derechos sexuales se hable del derecho a ejercer libremente nuestra sexualidad y que poco se problematice si tenemos práctica en el ejercicio de dicha libertad. Freire dice que la libertad no se aprende por decreto, sino como una práctica que trae asociados errores y rectificaciones, algo que raras veces incorporamos en los procesos de negociación.

El tercer autor es Celestin Freinet, otro pedagogo que habla no únicamente de los procesos de autodeterminación y de reconocimiento social de nuestras propias autoridades morales para reconstruir la realidad, sino de la necesidad última de reconocernos mutuamente, aceptando nuestras diferencias no como un obstáculo sino como una caracte-

rística humana que nos obliga al diálogo permanente y al reconocimiento de los límites de nuestras propias posturas.

Cualquiera de las tres aproximaciones pedagógicas enfatiza la necesidad de evidenciar las situaciones conflictivas, de explicitar sus contradicciones y de fomentar que los afectados por los dilemas participen en su transformación. Una forma de asegurarlo es documentando las contradicciones en la cotidianidad socializando sus componentes y garantizando que las personas pueden apropiarse de los procesos sociales de cambio.

4. EPÍLOGO

Si pensamos en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, cuando se habla del derecho a la educación podemos observar que no se menciona el derecho a la escolarización y es frecuente que confundamos que están respetando cada vez más el derecho a la educación, porque se nos asegura un acceso a una mayor escolarización. Lo que propone la Declaración de 1948 es una educación que nos entrene en el ejercicio de la tolerancia y tengo la impresión de que si la educación (me refiero a la formal y a la informal) realmente lo asegurara, la solidaridad en lo que nos asemeja y en lo que nos hace diferentes sería una consecuencia obligada y natural de los intercambios sociales y de la forma en que aprendemos a insertarnos en los mismos (Figuroa, en prensa).

Un aspecto interesante es que el artículo 26 de la Declaración Universal de Derechos Humanos propone que “la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los Derechos Humanos y a las libertades fundamentales y [que además] favorecerá la comprensión y la tolerancia”. Otro aspecto relevante es que se señala que “en el establecimiento del ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto a los derechos y libertades de los demás y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática”.

Los Derechos Humanos pretenden proteger la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad, la integridad y la dignidad del ser humano, por lo que se propone que deben ser respetados por todos. Ello lo que permite es no definir lo que las personas deben hacer, sino acotar aquellos espacios de cada quien que pueden ser respetados y que deben ser asegurados, para garantizar que los seres humanos se desarrollen y construyan sus historias personales. Pareciera que estas condiciones que se le pretenden asegurar a un ser humano no son con la intención de restringir sus conductas o de definir normas que los guíen unívocamente, sino al contrario, exigen que los individuos asuman responsabilidades a partir de la ampliación de sus espacios de libertad, pero reconociendo los espacios de los otros, respetándolos como respuestas alternativas al enfrentamiento personal a la realidad. Ello hace referencia a una ética más allá de la tolerancia y obliga a definir los límites, el contenido y el significado de la ética del respeto mutuo (Figuroa y Fuentes, 1999).

El paso de la tolerancia al respeto significa un avance importante, ya que no se trata de soportar al otro porque es diferente (mientras no pueda cambiarlo o imponer una forma de ver la realidad) sino aceptar que podemos interactuar y aprender en la diferencia. No obstante, hace falta desarrollar una crítica al concepto de “sujeto de la modernidad”, ya que alude a un sujeto quien con “la brillantez de su conciencia” se conecta con el mundo. Parece obligado cambiar de paradigma para pasar a la filosofía de la comunicación, en la cual el sujeto es reinterpretado a partir de su vínculo con otros sujetos: ello implica “redefinir el significado de la otredad” (Cervantes, 2001).

Concluyo señalando que una de las constantes en los estudios sobre sexualidad en los varones es la referencia a su violencia como recurso para el ejercicio del poder, sea en relaciones heterosexuales u homosexuales, así como la homofobia, la obsesión y la competencia, entre otras características. Algunas de las interpretaciones que se dan de este comportamiento aluden a modelos de masculinidad que muchos varones deben o tratar de cumplir ya que de lo contrario temen ser marginados, discriminados y sancionados socialmente e, incluso, se dan situaciones en que los varones aparentan cumplir tales modelos, ya que se sienten con pocos elementos para cuestionarlos socialmente, aunque no estén de acuerdo con los mismos.

En otro sentido, el concepto de tolerancia alude al reconocimiento de la diferencia como un recurso para enriquecer los intercambios sociales a partir de la existencia de la heterogeneidad, más que como una estrategia para identificar y marginar a quien piensa, actúa y en este caso ejerce la sexualidad de manera distinta, como lo puede ser (a manera de ejemplo) la distinción que a veces se hace de manera radical entre heterosexualidad y homosexualidad. De hecho una de las razones que se dan de la homofobia es esa intolerancia ante la diferencia en la práctica sexual y en las identidades de género que se lo asocian y que se construyen a través de la misma. De ahí que valga la pena cuestionar las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la tolerancia en el ejercicio sexual de los varones.

Para ello propongo sistematizar lo que se sabe sobre la sexualidad de los varones enfatizando que mucho se ha documentado sobre la heterosexualidad, que es mucho menos lo que conocemos de la homosexualidad, pero también de los modelos alternativos que pueden darse cuando los varones van construyendo sus respectivas identidades de género. Por otra parte, analizar modelos de educación formal e informal, que repercuten en el ejercicio de la sexualidad (en particular en la de los varones) con el propósito de identificar aspectos que facilitan el ejercicio de la tolerancia o bien que la dificulta. Finalmente, es necesario construir algunas propuestas y reflexiones críticas sobre las expectativas que se dan para combinar esos términos en algunos contextos específicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Cantillo Carmona, José *et al.*, *Los dilemas morales. Un método para la educación en valores*. Valencia, Nau Ilibres, 1995.
- Cervantes, Alejandro, “Ética, diferencia y universalización: intervenciones en la teorización sobre Derechos Humanos”, en Juan Guillermo Figueroa, coord., *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. México, UNAM/Porrúa, 2001, pp. 41-74.
- Connell, Robert, *Masculinities*. Londres, Allen & Unwin, 1995.
- De Keijzer, Benno, “Morir como hombres: la enfermedad y la muerte masculina desde una perspectiva de género”. Seminario de Masculi-

- linidad, Programa Universitario de Estudios de Género. México, UNAM, 1992. (Mimeo.)
- _____, “Masculinity as a Risk Factor”, Seminar on Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline. Zacatecas, IUSSP, 1995. (Mimeo.)
- Figuroa Perea, Juan Guillermo, “Algunos elementos para interpretar la presencia de los varones en los procesos de salud reproductiva”, en *Cuadernos de Saúde Pública*, vol. 14, suplemento 1. [Brasil], 1998, pp. 87-96.
- _____, “Algunas propuestas analíticas para la delimitación del concepto de derechos reproductivos en la experiencia de los varones”, en *Revista de Estudios de Género La Ventana*, número 12. México, Universidad de Guadalajara, 2000, pp. 43-72.
- _____, “Los procesos educativos como recurso para cuestionar modelos hegemónicos masculinos”, en *Diálogo y Debate*. México. (En prensa.)
- Freinet, Celestin, *La educación moral y cívica*. México, Laia/Fontamara, 2000.
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*. México, Siglo XXI Editores, 1971.
- Fuentes, Cristina, “Mujeres jóvenes: una reflexión ética a tomar en cuenta en las políticas de salud reproductiva”, en Beatriz Figuroa, coord., *México, diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*. México, El Colegio de México, 1999, pp. 319-334.
- Hernández, Juan Carlos, “Sexualidad masculina y reproducción. ¿Qué va decir papá?”, Coloquio Latinoamericano sobre “Varones, Sexualidad y Reproducción”, Zacatecas. 1995. (Mimeo.)
- Jusidman, Clara, “La experiencia de la participación de México en la IV Conferencia Mundial de la Mujer, celebrada en Pekín”, en Brígida García, coord., *Mujer, género y población en México*. México, El Colegio de México, 1999, pp. 483-544.
- Kamu, Constance, *La autonomía como finalidad de la educación* (implicaciones de la teoría de Piaget). Programa Regional de Estimulación Temprana. UNICEF. (Sin fecha.)
- Kaufman, Michael, “Men, Feminism and Men’s Contradictory Experiences of Power”, en H. Brody y M. Kaufman, eds., *Theorizing Masculinities*. [Estados Unidos], Sage, 1994, pp. 142-163.

- Kimmel, Michael, "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity", en H. Brod y M. Kaufman, eds., *Theorizing Masculinities*. [Estados Unidos], Sage, 1994, pp. 119-141.
- Matamala, María Isabel, "¿Somos ciudadanas sexuales? Apuntes para la reflexión", en Adriana Gómez, ed., *Mujeres, Sexualidades y Derechos*, Cuadernos Mujer/Salud, núm. 5, Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe. Santiago de Chile, 2000, pp. 15-18.
- Núñez, Guillermo, "El poder de la representación y las relaciones sexuales entre varones", en *Sexo entre varones (poder y resistencia en el campo sexual)*. México, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género/El Colegio de Sonora/Porrúa, 1999, pp. 27-78.
- Ortega, Pedro, Ramón Mínguez y Ramón Gil, "La educación para la tolerancia en una sociedad democrática", en *La tolerancia en la escuela*. Barcelona, Ariel, 1996, pp. 7-27
- Rincón Gallardo, Gilberto, "La tolerancia", en *La Tolerancia de Cara al Nuevo Milenio*, Cuadernos de Debate, núm. 1. México, Secretaría de Gobernación, 2000, pp. 20-24.
- Seidler, Víctor, "Los hombres heterosexuales y su vida emocional", en *Debate Feminista*, año 6, vol. 11. México, 1995, pp. 78-111.
- Szasz, Ivonne, "Los hombres y la sexualidad: aportes de la perspectiva feminista y primeros acercamientos a su estudio en México", en Susana Lerner, ed., *Varones, sexualidad y reproducción*. México, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía, 1998, pp. 137-162.
- Valdés, Teresa y José Olavarria, eds., *Masculinidad/es: poder y crisis*. Chile, Isis Internacional/Flacso, 1997.

TOLERANCIA Y DIVERSIDAD SEXUAL

Ricardo Hernández Forcada
Representante de Acción
Ciudadana por la Tolerancia

1. INTRODUCCIÓN: LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS: LA IGUALDAD EN DIGNIDAD

La universalidad de los Derechos Humanos exige fortalecer la base misma de su validez para toda persona, que es la común dignidad humana. Puede resultar paradójico, pero incluso antes de estar de acuerdo en cuál sea la naturaleza humana, o si está ya determinada de forma definitiva o si está en evolución constante, en lo que ya hay un consenso universal es que todos los seres humanos son igualmente valiosos y merecedores del respeto a sus derechos fundamentales, explícitamente enumerados en los Derechos Humanos de primera, segunda y tercera generaciones. Sin embargo, el real cumplimiento de estos derechos para múltiples grupos es una utopía o una retórica que no corresponde con su vida cotidiana. El respeto a la universal dignidad no alcanza a aquellas que, por muchos factores, son consideradas minorías condenadas al ridículo, a la discriminación, la exclusión o la violencia, por razones de su condición humana.

Tal es el caso de la diversidad de identidades de género que, a lo largo de la historia, ha experimentado diversas formas de opresión, de las cuales la primera es la intolerancia en todas sus formas, ya que en el eje tolerancia-intolerancia se juegan las actitudes de convivencia civilizada entre los diversos que dan pie a decisiones, en todos los niveles.

2. INTOLERANCIA HACIA LA DIVERSIDAD SEXUAL

Mientras que la condición de pertenencia a una minoría étnica, cultural, religiosa, ideológica o política, y la posible intolerancia hacia las personas que pertenecen a ellas, tienden a estar supeditadas a contextos de mayoría o minoría, de ubicación geográfica o de juegos de poder, la intolerancia de que son objeto las diversas identidades de género, sobre todo las estigmatizadas a partir del prejuicio de la normalidad de una supuesta mayoría, atraviesa todos los momentos históricos y las latitudes, los regímenes y sistemas de gobierno y casi todas las consideraciones religiosas. Así, las personas homosexuales, por ejemplo, han sido condenadas lo mismo por regímenes dictatoriales que por democracias liberales, por ideologías ateas que por religiones de toda índole. Con una argumentación que descansa en la idea de que la mayoría pertenece a un modelo único de sexualidad, lo distinto a ese modelo se elimina, oprime, excluye, discrimina o si acaso se trata médica o psiquiátricamente, o bien, se le absuelve de su supuesta culpa.¹

En el fondo, la sexualidad es tan diversa como cualquier otra dimensión de la existencia humana. La sexualidad, concepto que según Foucault se inventó en el siglo XIX, se refiere a un amplio espectro de identidades que, casi nos podríamos atrever a afirmar, es inédito en cada individuo. Cómo se entiende a sí mismo y en relación con los demás el sujeto a partir de su sexo, y cómo entiende el sexo mismo es un universo tan amplio que trasciende toda categorización realizada hasta ahora.

La intolerancia hacia lo diverso se nutre de la idea de que existen sexualidades de primera y segunda clase. Una cultura de respeto a la diversidad y condena a la discriminación no puede ser posible sobre la consideración de que existen identidades de género y expresiones de la sexualidad normales o mayoritarias y anormales y minoritarias. En lugar de este discurso de tolerancia represiva, parafraseando a Marcuse, que es aquella que mira desde arriba con compasión al distinto y le permite existir, hace falta uno que identifique que el error

¹ Por ejemplo, sobre el caso homosexual, Andrew Sullivan, en su obra *Virtually Normal* (Nueva York, Knof, 1995), clasifica las posiciones hacia los homosexuales entre prohibicionistas y liberacionistas por un lado, y conservadoras y liberales por el otro.

no sólo está en la aceptación o no del excluido sino en el concepto mismo de exclusión, para descubrir que incluso la canonizada heterosexualidad es diversa aún en sí misma y es, por tanto, parte del universo de la diversidad sexual humana.

3. LA DIVERSIDAD SEXUAL EN LA HISTORIA

La pretensión de la homogeneidad de lo sexual es tan infundada como la homogeneidad de lo bueno, lo bello, lo malo y muchos otros conceptos menos abstractos.² Aquello que entre nosotros pensamos es factor común a todo lo que identificamos como sexual, es lo que lo unifica, uniformiza e identifica, pero no necesariamente es una conceptualización única y válida para todo tiempo y lugar, y puede ser fuente de intolerancia hacia la diversidad sexual. El hecho es que los referentes de la sexualidad han sido diversos a lo largo de la historia de Occidente. Para que existan y funcionen como soporte de definiciones de homosexual o heterosexual, tales referentes necesitan procedimientos culturales que sólo fueron posibles en la reciente cultura occidental³ y penden de lo que entendemos por ser hombre o mujer cuyo referente tampoco ha sido único. Según Thomas Laquer, el modelo de dos sexos original de los seres humanos es relativamente reciente. Antes del siglo XVIII el concepto dominante era el de un solo sexo. Por dos milenios el pensamiento anatómico fue dominado por ese modelo, en el que la mujer era entendida como un hombre invertido (escribe Laquer en 1989). Esta idea está presente en Nemesio, obispo, quien en el siglo VI escribió que “los genitales de la mujer están en su interior y no afuera”, siguiendo a Galeno, que en el siglo II a. C. citaba a su vez al anatomista Herófilo (siglo III a. C.).

En el siglo XVIII surge el modelo de diferenciación de dos sexos, a partir de las semejanzas y diferencias de origen embriológico de los tejidos y órganos, como el clítoris y el pene, o el escroto y los

² Cf. Jurandir Freire Costa, “O referente da identidade homossexual”, en *Sexualidades Brasileiras* (Richard Parker y Regina María Barbosa, organizadores), Relume Dumará. Cópia facsimilar, c. 1998, p. 64.

³ *Idem.*

labios mayores. En 1819 el *London Medical Dictionary* tiene la entrada “ovario, antes llamado testículo femenino”.⁴

El modelo de dos sexos va a generar una idea de género “político ideológico” a partir de la discontinuidad sexual de los cuerpos, que va a asignar papeles diferenciados en la sociedad, en la política, la economía y la moral a los hombres y a las mujeres.

Con el iluminismo y la revolución la igualdad de la mujer comienza a ser un problema, ya que se cargaba con el peso de la idea de la diferenciación sexual a partir de la distinción corporal. Si bien el Estado burgués, fruto de la revolución francesa, pretendía respetar la libertad de los ciudadanos, ante la pregunta de hasta dónde la libertad individual podía afectar un bien público, terminó asignando los mismos papeles a hombres y mujeres. A los primeros les compete el ámbito público y a las segundas lo privado.

Fue Michel Foucault el primero que en *Historia de la sexualidad* (1976) mostró la importancia de las preocupaciones demográficas de las políticas de los Estados nacionales europeos en la formación de la burguesía, como los principales elementos de re-descripción sexual de hombres, mujeres y niños. Una de las diferencias sociales y morales fue la sexualidad. El sexo burgués debería ser diferente al sexo de la plebe, de los colonizados o de los primitivos o de los nobles del antiguo régimen. Así, las ideas de natalidad, mortalidad y fecundidad estaban relacionadas al medio de degeneración de raza que formaba a las clases superiores y a la población de los Estados nacionales.⁵ Así, la sexualidad estaba determinada por reglas de la naturaleza y cualquier tentativa de salir de esa regla estaba condenada al fracaso.

A finales del siglo XVIII y hasta la frenología de Gall se desarrolla la diferenciación de los sexos a partir de sus estructuras óseas y nerviosas y de sus formas de placer erótico. Lejos de ayudar a una perspectiva de diversidad o de género, volvió a enfatizar las diferencias sumándole el prejuicio del destino de la mujer a la casa o la familia

⁴ Laqueur, 1991, en J. F. Costa, *op. cit.*, p. 70.

⁵ Al respecto véase el estudio de Siobhan Somerville, “Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body”, en *Studies, a Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology* (editado por Brett Beemyn y Mickey Eliason), copia facsimilar. Establece cómo a finales del siglo XIX —ocaso de los Estados nacionales— la frenología pretendía probar que las características de la persona, incluida su sexualidad, tenían causas raciales.

a partir de sus constitutivos emocionales. En la segunda mitad del siglo XIX, Baker Brown, un cirujano inglés, afirmaba que en función de la irritabilidad refleja de ciertas lesiones del sistema nervioso central se explicaba la sobreexcitación de ciertos nervios periféricos, por lo que la masturbación, el orgasmo clitoriano, eran asociados con deficiencias nerviosas, prostitución, inmoralidad e infantilismo psíquico. Peor aún, dado que hacia mediados del siglo XIX los modelos científicos de hombre y mujer estaban completos, se entendió a la mujer como un inverso pasivo del hombre. El terreno está abonado para entender al hombre homosexual como un invertido, perverso, antinatural. La mujer permanece inferior, pero natural, y el homosexual no. Este pasó al catálogo de los sifilíticos, libertinos, y su feminidad va a ser interpretada como contra ejemplo y como incongruencia, como perversión del instinto.

Como vemos, las identidades sexuales dependen de los contextos históricos. Hombre-mujer, homosexual-heterosexual, son conceptualizaciones que, basadas en algunos datos empírico biológicos, cuentan con una carga conceptual mucho más amplia de lo evidente. Hoy día incluso se discute si se es o se está homosexual.⁶ La falta de apertura a la diversidad de posiciones, conceptualizaciones y vivencias de la sexualidad ha dado pie a formas múltiples de discriminación, afectando a seres humanos reales en la realización de sus legítimos derechos.

4. EL DERECHO A SER DIFERENTE

El derecho del otro a ser diferente es derivado de su dignidad, y aglutina varios de los Derechos Humanos fundamentales. Ser diferente partiendo de la base de la igualdad no genera derechos especiales, sino que amplía el contenido, muchas veces restringido al sujeto supuestamente ideal, del derecho común a todos los seres humanos. La tolerancia a lo distinto es precisamente la actitud de respeto al derecho

⁶ Cf. María Luisa Heilborn, "Ser ou estar homossexual: dilemas de construo de identidade social", en *Sexualidades Brasileiras* (Richard Parker y Regina María Barbosa, organizadores), Relume Dumará. Cópia facsimilar, c. 1998, pp. 137 y ss.

del otro a ser diferente, ya que en dignidad es igual. La idea de la tolerancia a veces se confunde con una conmiseración por el otro y por ello muchas veces se ha dicho que lo que las sexualidades diversas exigen es respeto y no tolerancia.

Como diría Isidro Cisneros, la tolerancia ha pasado por muchos recorridos conceptuales; desde la muy restringida noción de corte tomista del deber de permitir un “mal” menor para evitar otro mayor, hasta la tolerancia como base de la democracia en Alain Touraine y la tolerancia a partir de la duda según Norberto Bobbio; pasando por Erasmo de Rotterdam, con su libre albedrío o libertad de conciencia; Tomás Moro, que en su isla *Utopía* gobiernan la tolerancia y la libertad religiosa y se fijan límites al proselitismo; los liberales como John Locke quien le impone límites al poder civil en materia de religión; o Voltaire (Francois-Marie Arouet), quien se opone al dogmatismo; llegando al planteamiento de la relativización de los valores de Max Weber; y desde luego a *la sociedad abierta y sus enemigos* presentada por Karl Popper. Así pues, la tolerancia hoy ha de entenderse más bien como la actitud de respeto que implica que aun cuando no se compartan las ideas, valores, formas de ver el mundo o las formas de vida o costumbres de los demás, éstas deben ser respetadas. No implica la obligación de la complacencia o el gozo en ellas, pero sí un respeto incondicional.

5. QUÉ HACE FALTA: HACIA UNA CULTURA Y UNA ACCIÓN CONCRETA POR LA TOLERANCIA A LA DIVERSIDAD SEXUAL

No es posible inculcar valores orientados a la búsqueda de la tolerancia, a fin de crear las condiciones necesarias para que no existan odios discriminatorios por razones de género o de orientación sexual, si no se establecen condiciones generales que hagan realidad el derecho a la igualdad de todos y todas. Éstas van desde marcos legislativos y acciones de gobierno, hasta acciones educativas.

a) *Iguales ante la ley*: es necesario establecer medidas que garanticen el ejercicio pleno de los derechos de todos y todas y los de sus familias, independientemente de su orientación sexual (heterosexuales, homosexuales, lesbianas, bisexuales, transexuales y transgéneros). Esto

incluye derechos básicos y también de otro nivel. El derecho a la salud y la seguridad social, los derechos laborales, los derechos sucesorios y todos aquellos que representen el goce de una ciudadanía plena, igual para todos y todas.

Por ello, sería conveniente que el derecho a la no discriminación fuera reconocido tanto en nuestra Constitución como en las constituciones de las Entidades Federativas. Este derecho podría ser garantizado de mejor manera, mediante la penalización del delito de discriminación en los códigos penales de todos los Estados. En este momento la ciudad de México y el Estado de Aguascalientes son las únicas Entidades del país en donde existe la discriminación como tipo penal. Además, el criterio de no discriminación ha de ser transversal a todos los ámbitos de la ley.

b) *En el mundo laboral* es común la discriminación por género, estado de embarazo y orientación sexual. Es preciso garantizar el derecho al trabajo de todas las personas independientemente de éstas y otras razones, para lo cual hacen falta políticas explícitas de no discriminación en las empresas y otros empleadores.

c) *En cuanto a la salud*, el sida sigue siendo un problema grave para muchos y muchas, pero en particular para hombres que tienen sexo con otros hombres, lo que habla de la urgencia de campañas específicas de prevención y de asegurar el abasto de medicamentos para su tratamiento.

d) *La educación* juega un papel crucial en la formación de una cultura de la tolerancia y no discriminación. El Estado y la educación pública laica posibilitan la libertad y la tolerancia, por lo cual deben ser garantizados y fortalecidos. Defender la autonomía e independencia de las instituciones políticas respecto de lo religioso es una prioridad, como marco básico.

Por otro lado, hace falta promover una reforma integral que garantice la incorporación de la educación sexual desde los niveles básicos de enseñanza, a fin de que las y los niños y jóvenes ejerzan el derecho a la información en la materia, para que puedan crecer como sujetos responsables, libre e informados.

En días recientes, en California un grupo especial formado por padres y madres de familia y profesores entregó a las autoridades de una escuela pública una serie de recomendaciones para preve-

nir desde la educación el odio homofóbico: tales como animar y respaldar grupos de convivencia y apoyo entre homo y heterosexuales, de manera que al mismo tiempo que se respeta a los grupos más vulnerabilizados, esto se realiza enfatizando la convivencia de la diversidad sexual y no el gheto en resistencia. Otra propuesta es poner a disposición de los educandos imágenes de todas las identidades genéricas disponibles desde el mero inicio de la educación escolar, en el jardín de niños, e incluir figuras históricas GLBTT (gay, lesbica, bisexual, transgénero, transexual) relevantes, cuando sea apropiado.

e) *Crímenes de odio*: el desenlace más trágico de una serie de prácticas intolerantes en una sociedad donde no se respetan los derechos de la diversidad sexual lo constituyen los crímenes de odio por homofobia. De acuerdo con la Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia, de 1995 a 1998 fueron encontradas 164 víctimas asesinadas por el solo hecho de tener una orientación sexual distinta a la heterosexual. Se estima que cerca de 495 crímenes de este tipo se cometieron en este tiempo, pero no todos fueron registrados, lo que arroja una cifra negra muy amplia.

La gran mayoría de las víctimas fueron asesinadas con saña y extrema violencia, lo cual nos permite pensar que el o los asesinos no sólo querían deshacerse de su víctima, sino también infligir un daño y un castigo, incluso ejemplar, presumiblemente provocados por un miedo y odio irracional hacia las personas homosexuales, se trate de hombres o mujeres.

Más de la mitad de las víctimas tenían entre 21 y 40 años de edad. De las víctimas encontradas en las notas periodísticas sólo se encontró que 36% cuenta con números de averiguación.

Existe una razón de 3.8 ejecuciones por mes durante el año de 1998 y un promedio de 40 ejecuciones por año.

Por ello es indispensable revisar el trabajo que en torno a este grave problema realizan las instituciones encargadas de la seguridad pública y la procuración de justicia, así como el papel de las Comisiones locales y Nacional de Derechos Humanos y de la Procuraduría social. Uno de los problemas serios en torno a estos crímenes y demás delitos relacionados con la discriminación es la falta de una cultura de la denuncia. La formación de una cultura de la tolerancia no combate los delitos directamente, pero sí los previene.

6. CONCLUSIÓN

El concepto de género, identidad sexual y sexualidad, en general, no es único ni uniforme, sino que se encuentra en constante evolución y desarrollo. Hoy día nos parece más adecuado el concepto de diversidad sexual porque incluye a todas las identidades y expresiones, por mayoritarias o minoritarias que éstas sean.

La tolerancia es otro concepto que está sujeto a revisión. Contemporáneamente se le ha considerado como la actitud ética y cultural de respeto a toda forma de diversidad, al derecho del otro a ser diferente. La tolerancia es el primer paso para el reconocimiento pleno de los derechos de quienes son distintos.

Múltiples manifestaciones de intolerancia ponen de relieve la urgencia de tomar acciones efectivas que aseguren la tolerancia y el respeto de los Derechos Humanos de todas las personas en su diversidad sexual.

LA BATALLA CULTURAL CONTRA LA IMPUNIDAD: LA NECESIDAD DE TRASCENDER LA NOCIÓN DE LA TOLERANCIA HACIA LAS MINORÍAS SEXUALES

Claudia Hinojosa Corona

Asesora de la Comisión de Derechos Humanos
de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal

Hablar de “minorías” en el terreno político no nos remite, como sabemos, a las estadísticas. Los arzobispos, los banqueros o los jugadores profesionales de fútbol, por ejemplo, serían en ese sentido “minorías”. Pese a que dichos grupos seguramente se cuentan en números menores que los homosexuales, los indígenas o los llamados “discapacitados”, no se les considera “minorías”. Como vocabulario político, el término “minoría” describe más bien a grupos que experimentan una posición social subordinada y cuyo calificativo de “minoría” es un signo de ello. Es en este sentido que las mujeres son definidas por algunos como una “minoría”, aunque estadísticamente esto sea una afirmación absurda.

El concepto de “minorías” parece derivarse de una comprensión política de la sociedad como un todo armonioso, del cual “pequeños” grupos divergen. Las “minorías sexuales” es un término con el cual se suele aludir a las sexualidades no heterosexuales. Me parece que uno de los problemas que plantea este vocabulario político es que, en principio, tiende a perpetuar la idea de la sociedad como intrínseca y normalmente heterosexual y, en consecuencia, refuerza también la percepción de que “las minorías sexuales” sólo pueden hablar a partir de “sus propias especificidades” y en relación con ellas. Desde este punto de vista, que suscribe el paradigma del sujeto legal por excelencia como el hombre blanco, adulto, con ingresos sólidos, supuestamente heterosexual y mental y físicamente “completo”, la pregunta obligada es: ¿cuáles son entonces “los derechos específicos” de “las minorías sexuales” y cómo pueden apropiarse de ellos? Para ilus-

trar la vigencia de esta interrogante transcribo a continuación la Introducción a la *Guía legal del homosexual urbano*, publicada por Edamex en 1985: “La homosexualidad es un hecho irrefutable. Quienes la practican voluntaria o involuntariamente son menospreciados por la sociedad... Sin embargo, es imposible desconocer que los homosexuales son, también, seres humanos... Este libro tiene por objeto ayudar a quienes sufren de esta desviación sexual, para que los respeten y los reconozcan en sus derechos...”

Mucha es la gente que todavía percibe a las lesbianas y homosexuales como un grupo —reducido— de personas que *no pueden evitar ser como son* y que requieren, en el mejor de los casos, una serie de medidas de protección contra una sociedad natural y normalmente homofóbica. Y lo que gustaría sugerir aquí es que la conceptualización de nuestra experiencia como un resultado de ser una “minoría sexual” contribuye más eficazmente a reforzar dicho escenario que a desafiar el prejuicio y la violencia que lo acompaña.

SOBRE LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA

Como lo señala Alejandro Cervantes en su trabajo “Tolerancia: de su necesidad e insuficiencia” (1995), la noción de tolerancia surge históricamente como una alternativa práctica frente a las frustradas estrategias violentas de sometimiento de la disidencia religiosa en la Europa de los siglos XVI y XVII. Habiendo fracasado las guerras religiosas, la tolerancia se concibe como la única alternativa realmente viable para la convivencia pacífica en regiones del mundo, en territorios específicos. En este sentido, su cuna histórica y paradigmática es inequívoca: se comienza a tolerar porque no se pudo someter.

La traducción de la tolerancia a otras esferas de la relación social permite su posterior ampliación a las relaciones políticas y su re-elaboración como lógica de convivencia entre “diferentes”.

En su obra “El tiempo de los derechos” (1990), Norberto Bobbio distingue dos formas conceptuales de la tolerancia: “Una cosa es el problema de la tolerancia de creencias religiosas u opiniones distintas, que implica la compatibilidad teórica o práctica de verdades contrapuestas, y otra el problema de la tolerancia hacia los diferentes por

razones físicas o sociales, problema que sitúa en primer plano el tema del prejuicio y de la consiguiente discriminación”.

Se puede decir que en el México contemporáneo la sociedad parece estar dispuesta a *tolerar*, de buena o mala gana, la existencia de gays y lesbianas, siempre y cuando no tenga que presenciar ni su visibilidad social ni su felicidad, interpretada con frecuencia como un acto de *proselitismo* o de *reclutamiento*. Es en este marco en el que, por ejemplo, la iniciativa de las parejas del mismo sexo, que escapan a la lógica de la tolerancia y demandan su reconocimiento público e institucional, suele interpretarse como una especie de descarada “apología del vicio”.

Concediendo que la tolerancia constituye un valor indiscutible frente al fanatismo, y más allá de la sospecha de que, en nuestra cultura política, dicha virtud se asocia más rápidamente con algunos principios del Manual de Carreño que con los alegatos de Voltaire contra el absolutismo y la mentalidad autocrática, quizás mi principal objeción a la noción de tolerancia para abatir la impunidad homofóbica es que no sólo no identifica ni explica convincentemente los mecanismos de la intolerancia, sino que, en esa medida, no crea nuevos sujetos de derecho; no contribuye a construir una cultura política en la que el derecho fundamental a la diversidad sexual se vuelva significativo.

LA DESPOLITIZACIÓN DEL DEBATE SOBRE LA SEXUALIDAD

Un obstáculo considerable con el que se han topado las luchas sociales contra la intolerancia homofóbica es que, en el contexto de un sistema sexual regido por la heterosexualidad impuesta—travestida de Naturaleza Humana— la disidencia sexual continúa siendo considerada por *much@s* como una “enfermedad” que curar o, por lo menos, como un mal social necesario que hay que tolerar.

Fue a partir del siglo XIX, en el marco de los cambios sociales que generó la revolución industrial, que las lesbianas y homosexuales dejaron de ser criminales que castigar, para convertirse en enfermos que curar. En este contexto, la intervención de diversas “terapias”, incluidas las de aversión y otras formas de tortura física y psicoló-

gica, ni siquiera se han percibido como una violación a los Derechos Humanos, sino como una obra de beneficencia, que sólo se practica en favor de “*I@s afectad@s*”.

No ha sido fácil pues acabar de incorporar el tema de la persecución a las sexualidades disidentes al trabajo de promoción y defensa de los Derechos Humanos, ya que ha permanecido atrapado por mucho tiempo en los debates sobre medicina y psicopatología. Y hoy se puede decir que el lenguaje y el pensamiento médico-científico, que “naturalizó” y despolitizó el tema de la sexualidad a lo largo del siglo XX, continúa informando los debates sociales y legales en torno al derecho fundamental a la diversidad sexual.

En relación con la medicalización del tema de la sexualidad no hay que olvidar, sin embargo, que en su momento tuvo una función crucial en relativizar las “eternas verdades” de la moral religiosa hacia fines del siglo XIX, cuando la medicina comenzó a reemplazar a la Iglesia como formadora de opinión pública en torno a la sexualidad. Las teorías del Tercer Sexo, por ejemplo, que hoy día ya sólo veríamos aparecer en la prensa amarillista más desinformada, se las debemos a Magnus Hirschfeld, uno de los pioneros de la primera revolución sexológica del siglo XX. Si bien las propuestas de Hirschfeld fueron decisivas para transformar la opinión pública de su época respecto de la homosexualidad y para despenalizarla—por lo menos temporalmente—no lograron cuestionar la arbitrariedad de las normas sexuales ni desarrollar una crítica radical de la regulación de la sexualidad. De hecho, la teoría de Hirschfeld en favor del llamado Tercer Sexo (que, en breve, caracterizaba a la homosexualidad como el fenómeno mediante el cual un “espíritu femenino” queda atrapado en un “cuerpo masculino”, o viceversa) fue más tarde utilizada precisamente por el régimen nazi para justificar la persecución y el exterminio de la homosexualidad como una “aberración biológica”.

Durante la segunda mitad del siglo XX, las primeras medidas antidiscriminatorias que adoptaron diversas legislaciones con relación a la homosexualidad todavía requirieron de exhaustivos estudios. Dichas investigaciones revelaban cómo mucha gente sentía que podía negar legítimamente a gays y lesbianas derechos y libertades que todo mundo aspira a gozar en una democracia. Algunos argumentos utilizados para justificar esta restricción de las libertades y derechos

civiles eran los temores de que las lesbianas y homosexuales pudieran constituir una amenaza para la sociedad por ser “*enferm@s*”, “*promiscu@s*” y “corruptores de menores” por naturaleza. Las primeras legislaciones que penalizaron la violencia y la discriminación antihomosexual no sólo tuvieron que disipar y declarar como totalmente injustificados esos temores, sino que en el proceso dejaron asentada que la homosexualidad es una práctica de la sexualidad tan válida y sana como lo puede ser la heterosexualidad —en buena parte mediante información científica “más actualizada”, pero sobre todo a partir de los reclamos y los postulados del movimiento lésbico-gay en torno a la liberación sexual.

Ciertamente, no bastaba, en nombre de la “neutralidad científica”, con declarar simplemente que las lesbianas y homosexuales son seres humanos como todos los demás. Había que identificar y deconstruir las creencias y las instituciones que han sostenido lo contrario. La politización que hizo el feminismo del tema de la sexualidad y su exploración del entramado que construye socialmente las prescripciones de “la femineidad” y “la masculinidad” fueron elementos cruciales para desarrollar una argumentación persuasiva sobre los mecanismos culturales de la heterosexualidad normativa, que naturaliza la intolerancia homofóbica como uno de sus presupuestos logísticos.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES NOMBRAN LAS EXPRESIONES DE LA INTOLERANCIA

Herbert Blumer sugiere (“*Social Problems as Collective Behaviour*”, 1971) que los problemas sociales son fundamentalmente el producto de la definición colectiva; un problema social es tan sólo si la sociedad reconoce su existencia. Las eventuales respuestas para enfrentar un “problema social” dependerán, en definitiva, de cómo se defina éste.

Por otra parte, diversas autoras y autores han señalado ya que uno de los efectos de la opresión es que el universo conceptual de la dominación continúa imponiendo su lógica, incluso en el proceso que sigue la disidencia para escapar a su control. (Lise Noël, “L’into-

lérance”, 1989). La maquinaria conceptual dominante suele incorporar las concepciones disidentes a su propio universo y las traduce a nociones derivadas de él mismo. (Peter Berger y Thomas Luckmann, “The Social Construction of Reality”, 1966).

La creatividad y la invención se ponen a prueba a la hora de intentar escapar a las maquinarias conceptuales hegemónicas para proponer un discurso que a la vez les sea inteligible y haga explotar los fundamentos de su universo simbólico.

Es por ello que las luchas de los movimientos sociales pasan a menudo por la creación de un lenguaje propio para identificar y romper con patrones culturales coercitivos y excluyentes, para abrir nuevas maneras de interpretar la realidad social y de visualizar un futuro alternativo.

El término *homofobia* es una de las palabras de las que se ha valido el movimiento por el derecho a la diversidad sexual para señalar el problema social de la intolerancia y el miedo a las expresiones de la homosexualidad. El uso de este neologismo data apenas de la década de los setentas. En la lucha por comunicar experiencias y percepciones sociales que no tenían nombre también surgieron, por ejemplo, el vocablo *sexismo*, hacia finales de los años sesentas, y el término *racismo*, que se imprimió por primera vez en un diccionario (en el Tercero Internacional de Webster), en 1961, para encarnar la idea del prejuicio y la discriminación en función de la “pertenencia racial” de los seres humanos.

A partir de 1971, designado por las Naciones Unidas como el primer Año Internacional de Acción para Combatir el Racismo y la Discriminación Racial, se empiezan a estudiar a escala internacional las causas del prejuicio racial y a examinar críticamente lo que se caracterizó como las “teorías pseudocientíficas” destinadas a justificar el racismo y la discriminación racial. La batalla cultural contra la impunidad homofóbica todavía tiene un largo camino por recorrer en ese sentido y mucho que aprender de las estrategias políticas y culturales que ha usado el movimiento antirracista para combatir el prejuicio y la intolerancia.

LA DIVERSIDAD COMO VALOR CULTURAL Y COMO RECURSO CONCEPTUAL

En el mundo globalizado de fin de siglo, marcado por los cambios acelerados, los intensos movimientos migratorios y la búsqueda de nuevos códigos éticos de convivencia en las sociedades multiculturales, la diversidad se ha ido consolidando sin duda como un nuevo valor cultural. En este contexto se ha desarrollado la noción de “la diversidad sexual” como una nueva perspectiva desde donde nombrar y legitimar las expresiones de la sexualidad excluidas y discriminadas.

Sin embargo, la exaltación de la diversidad, remitida con frecuencia sólo a ciertas formas de ejercer la sexualidad, corre el riesgo de encerrarlas una vez más en una identidad que sólo servirá para señalarlas y excluirlas, reduciéndolas a su “diferencia”.

Por ello, el reto es construir una nueva comprensión de la “diversidad sexual”, una que la sustraiga de la dinámica de la dominación, y descentrar a la heterosexualidad como fuente de evaluación y origen de las definiciones, para entenderla como una expresión más de la sexualidad, a su vez “diversa”, en efecto y por definición, de “las diversas”.

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS DERECHOS SEXUALES
COMO DERECHOS HUMANOS

Aun cuando su respeto efectivo se encuentra muy lejos de estar asegurado, la invocación de los Derechos Humanos universales ha cobrado un auge sin precedente en los últimos años.

Dentro del marco de los Derechos Humanos, los derechos sexuales son los recién llegados al vocabulario legal internacional y al inventario de recursos conceptuales y estratégicos de diversos movimientos sociales. La articulación reciente de los derechos sexuales como Derechos Humanos no sólo nos ofrece un nuevo lenguaje y un universo conceptual para repensar el tema de la sexualidad, sino también toda una serie de recursos que podrían ayudarnos a pasar de la agitación y la denuncia a un proyecto más propositivo. Como una alternativa a los ghettos conceptuales y estratégicos para la defensa del derecho a la diversidad sexual, el marco de los Derechos Humanos nos ofrece:

1) La posibilidad de respaldar nuestras demandas con una serie de principios establecidos y reconocidos internacionalmente.

2) Nos marca la práctica de la documentación como metodología de persuasión y como herramienta de visibilización y reconceptualización.

3) Establece la necesidad de proponer soluciones o remedios como parte del procedimiento.

A partir de este andamiaje institucional, el reto sigue siendo cómo hacer visibles las violaciones a los Derechos Humanos de quienes no cumplimos con el mandato de la heterosexualidad obligatoria y cómo generar un clima político en el que estos abusos se vuelvan inaceptables.

Esta intervención en el universo de los Derechos Humanos nos plantea además el reto y la posibilidad de hacer un ejercicio de traducción y de interpretación de cada uno de los principios de los Derechos Humanos (el derecho a la libertad de expresión, a la seguridad y a la vida, a la igualdad ante la ley, a fundar una familia, etcétera) desde nuestra perspectiva. Esta apropiación de los principios universales de los Derechos Humanos podría también resultar una herramienta útil para contrarrestar la suposición generalizada de que somos un grupo exótico en busca de derechos nuevos y “específicos”, para asentar más bien que “nuestros derechos” son exactamente los mismos que los de *tod@s l@s demás*.

LA INTOLERANCIA Y LA DISCRIMINACIÓN AL CENTRO DE LA AGENDA MUNDIAL DEL NUEVO SIGLO

La Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia se celebrará en septiembre próximo en Sudáfrica, como uno de los momentos culminantes del debate internacional que inaugura al siglo XXI. El nombre casi barroco de la conferencia es el resultado de largos debates, cuyo motor fue la idea de expandir la agenda del evento y de vincular a la lucha contra el racismo los temas relacionados con el problema de la intolerancia y la discriminación en el mundo globalizado de hoy.

Como sabemos, muchas son las razones por las que Sudáfrica fue elegida como la sede de este evento. Para aquellas y aquellos que hemos participado en la lucha contra la intolerancia homofóbica, el pro-

ceso sudafricano de democratización representa hoy un poderoso ejemplo de los nuevos significados que ha ido adquiriendo el movimiento internacional por el derecho a la diversidad sexual.

El 10 de diciembre de 1996, la República de Sudáfrica promulgó su nueva Constitución, documento paradigmático contra la discriminación y la primera en el mundo en consignar, en su artículo noveno, el derecho de todas las personas a no ser discriminadas —directa o indirectamente— con motivo de su orientación sexual.

Luego del triunfo sobre tres siglos de dominación racista —de “un largo trayecto hacia la libertad”, en las palabras de Nelson Mandela— la Constitución sudafricana es el resultado de una consulta exhaustiva con una sociedad civil, con una memoria colectiva que conoció uno de los regímenes de exclusión más oprobiosos de la historia reciente, y que manifestó su determinación de erradicar de su nueva democracia las prácticas discriminatorias en todas sus formas.

Como un breve homenaje al legado de las luchas antirracistas de la segunda mitad del siglo XX, que sin duda moldearon el curso de los demás movimientos sociales que surgieron y se desarrollaron a lo largo de las últimas décadas, quisiera concluir citando a Kwame Anthony Appiah, autor de *África en la filosofía de las culturas*, donde advierte: “Resolveremos nuestros problemas sólo en cuanto los entendamos como *problemas humanos* que se derivan de situaciones específicas, y ya no más como *problemas africanos* generados por el hecho de considerarnos, de alguna manera, distintos de los demás”.

Quisiera aprovechar este espacio que ha abierto la Comisión Nacional de los Derechos Humanos para compartir algunas divagaciones sobre lo que yo percibo como *la necesidad de trascender la noción de la tolerancia hacia las llamadas “minorías sexuales”*.

Natan Lerner bien lo señalaba ayer, en la Mesa sobre tolerancia religiosa: las personas y los grupos que experimentamos el impacto del prejuicio y la intolerancia, tenemos ciertamente más que un interés meramente intelectual en estos temas. Aquí nos mueven también, de una manera importante, las consecuencias que tienen en nuestras vidas y nuestra búsqueda de alternativas las conceptualizaciones que se desarrollan en torno a los fenómenos de la intolerancia y la discriminación. —Por ello *la necesidad de trascender la noción de la tolerancia hacia las llamadas “minorías sexuales”, en el contexto de la batalla cultural contra la impunidad.*

DIVERSIDAD SEXUAL Y DERECHOS HUMANOS

Marta Lamas

Directora del Grupo de Información
en Reproducción Elegida (GIRE)

Para abordar con seriedad el tema de la diversidad sexual y la tolerancia hay que cuestionar el imperialismo cultural de Occidente. El etnocentrismo de la tradición judeocristiana es parte constitutiva de su trayectoria histórica. Siglos de intercambios culturales desiguales, de horrores genocidas y de barbaries de todo tipo en nombre de la verdadera religión, han desembocado en la persistente presencia de inquisidores ignorantes y fanáticos que consideran inaceptable cualquier práctica que se desvíe de lo que ellos suponen que es la palabra de su Dios.

En México, la tradición judeocristiana entrelazada en nuestra cultura conceptualiza la sexualidad “natural” como una actividad de parejas heterosexuales, donde lo genital, especialmente el coito, tiene preeminencia sobre otros arreglos íntimos. Esto en el contexto de una relación sancionada religiosamente y dirigida a fundar una familia, por lo cual la sexualidad no heterosexual, no de pareja, sin fines reproductivos y fuera del matrimonio, es definida como perversa, anormal, enferma, o simplemente, moralmente inferior.

Es arrasadora la fuerza del discurso católico, que establece que la sexualidad tiene como designio divino la multiplicación de la especie y que condena la búsqueda del placer. Quienes creen que el placer es malo y que las cochinas de la sexualidad sólo se redimen si ésta se vuelve un medio para reproducir a la especie comparten un sustrato conceptual: las prácticas sexuales tienen, por sí mismas, una connotación inmoral “natural”, expiable con culpa y sufrimiento.¹

¹ Los grupos religiosos fundamentalistas que rechazan la diversidad sexual tienen básicamente miedo a la alteración del orden “divino”. Es imposible modificar esta resis-

Además, el etnocentrismo va de la mano de una brutal ignorancia en torno a la sexualidad, lo cual favorece la difusión de un discurso que, sin el menor fundamento científico, habla de sexo “natural” y de sexo “antinatural”. La ignorancia es tal que aun personas progresistas consideran que lesbianas y homosexuales son “raritos”, “desviados”, “enfermos”, “antinaturales”, etcétera. La sexualidad se ve como la fuerza que nos impulsa a un goce violento, el mal que nos asuela por la pulsión biológica indomeñable o un acto consciente con gran potencial espiritual que nos libera. Difícilmente se ve a la sexualidad como la elaboración psíquica y cultural de los intercambios corporales y sus placeres.

Sobre la lógica sexual judeocristiana se ha armado la actual normativa jurídica relativa al uso sexual y reproductivo del cuerpo. No todas las culturas del mundo vinculan como la nuestra la sexualidad a la reproducción. Muchas culturas aceptan la sexualidad como un fin en sí mismo, una actividad que causa placer y que se puede desarrollar de maneras totalmente alejadas de la reproducción. En cambio, nuestra cultura ha dado gran importancia a la complementariedad reproductiva y ha proyectado simbólicamente esa complementariedad a otros ámbitos, adjudicando a mujeres y hombres una supuesta complementariedad sexual y sentimental. La fuerza del modelo reproductivo ha permitido extrapolar esa complementariedad no sólo a papeles y tareas sino incluso a características psicológicas diferenciadas de mujeres y hombres.

El surgimiento de los derechos sexuales dentro del discurso de los Derechos Humanos,² es un parteaguas que introduce una mínima plataforma racional al debate sobre la diversidad sexual. Ante el quebrantamiento posmoderno de certezas de todo tipo, especialmente políticas, los Derechos Humanos se han vuelto una contraseña crucial de la política progresista contra la intolerancia. El nuevo discurso de los Derechos

tencia en la medida que se basa en una creencia religiosa. Pero como en un Estado laico hay respeto para todas las creencias, religiosas y no religiosas, lo que hay que aprender es a convivir y no tratar de imponer una creencia por encima de las demás. Sobre todo cuando se trata de cuestiones de la intimidad que no afectan a terceros.

² Una sólida interpretación la hace Rosalind Petchesky en “Sexual Rights. Inventing a Concept, Mapping an International Practice” en *Framing the Sexual Subject*, editado por Richard Parker, Regina Maria Barbosa y Peter Aggleton. Universidad de California, 2000.

Humanos incorpora muy recientemente a los derechos sexuales: apenas en 1993, en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en Viena, los instrumentos internacionales de Naciones Unidas se refieren abiertamente a la sexualidad.³ También aquí se nota el peso del imperalismo occidental, pues lo hacen siguiendo todavía las pautas de culpa y negatividad con que la tradición judeocristiana aborda el sexo. Ya en el documento de El Cairo (1994)⁴ queda consignado como un objetivo “combatir las discriminaciones, abusos y horrores cometidos contra las minorías sexuales y contra las mujeres que se apartan de las normas de género”. Pero también, por primera vez en un instrumento internacional, queda incluida la salud sexual dentro del conjunto de derechos a proteger. Claro que la definición de salud sexual está calcada de la definición de la Organización Mundial de la Salud: “que las personas puedan tener una vida sexual satisfactoria y segura”. Y aunque los escasos avances son cruciales, en el documento no se habla todavía de sexualidad gozosa ni se menciona el placer y tampoco hay referencias a los derechos sexuales de personas gays (lesbianas) o de personas no casadas, solteras.

Quienes conocen la dura batalla interna que se libró contra el Vaticano y los países fundamentalistas, aprecian la manera en que se avanza en la formulación de un concepto de derechos sexuales como un principio de los Derechos Humanos internacionales. Esto toma forma ya en la Plataforma de Acción de Beijing (1995), donde hay todo un esfuerzo de las naciones por promover un concepto positivo de sexualidad. En el párrafo 96 queda consignado que los Derechos Humanos de las mujeres incluyen su derecho a mantener control sobre asuntos relacionados con su sexualidad, a tener relaciones más equitativas entre mujeres y hombres, a compartir responsabilidades sobre la conducta sexual y sus consecuencias. La oposición del Vaticano logró unificar a las demás naciones en el uso de estas generalidades para reivindicar la autonomía sexual de las mujeres. Pero, a pesar de las tibiezas, la idea de que la sexualidad debe ser placentera y elegida se filtró lentamente.

³ Cf. R. Petchesky, “Sexual Rights...”, en *op. cit.*, p. 82.

⁴ Petchesky es muy clara al señalar que las razones que impulsaron a muchos gobiernos a que se tratara el tema de la sexualidad tuvieron más que ver con las devastadoras consecuencias de la epidemia del sida (p. 84).

Internacionalmente, un punto que se debate respecto de los Derechos Humanos es que pueden ser concebidos como una modalidad etnocéntrica. Ante los procesos de globalización hay una tendencia a establecer derechos universales, pero éstos se pueden establecer como un localismo globalizado (la cultura occidental imponiendo sus pautas a las demás culturas), o como una forma de cosmopolitanismo (los distintos grupos de la sociedad en diversos países luchan por lo que perciben como intereses comunes).⁵

Esta distinción la hace Boaventura de Sousa Santos, un portugués que plantea los Derechos Humanos como vía estratégica para eliminar la intolerancia. Pero él insiste en la necesidad de reconocer que los Derechos Humanos se ubican en esa frontera entre lo hegemónico (la globalización impuesta desde arriba) y lo contrahegemónico (la globalización surgida desde abajo). Para que los Derechos Humanos puedan ser concebidos como una forma de globalización desde abajo, de planetarización, se requieren ciertas condiciones, entre las cuales las culturales son determinantes. Santos insiste en que mientras los Dere-

⁵ Ver el trabajo de Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Ediciones UNIANDES, Universidad de los Andes, 1998, p. 352. Siguiendo a Santos habría que distinguir entre globalización desde arriba y globalización desde abajo, a las que llama globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. Formas como las que él llama localismo globalizado (el proceso por el cual un fenómeno local se globaliza exitosamente: la operación mundial de las corporaciones transnacionales y el uso del inglés como lengua franca) y globalismo localizado (que consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales sobre las condiciones locales, como ejemplo de ello son los enclaves de libre comercio y la deforestación y destrucción masiva de recursos naturales para pagar deuda externa) son globalizaciones hegemónicas, desde arriba, mientras que la globalización desde abajo o contrahegemónica es una modalidad de la interacción global que se desarrolla con procesos de otro orden, tipo el cosmopolitanismo (que incluye la organización transnacional de Estados-nación, regiones, clases y grupos sociales subordinados en defensa de sus intereses comunes y usando para su beneficio las capacidades de interacción internacional creadas por el sistema mundial, por ejemplo: diálogos Sur-Sur; organizaciones mundiales de trabajo; filantropía transnacional Norte-Sur; redes internacionales de servicios legales alternativos; organizaciones internacionales de Derechos Humanos o de grupos feministas o ecologistas; movimientos literarios y artísticos, que buscan valores alternativos, no-imperialistas) y la defensa de la herencia común, que se caracteriza por la defensa de temas ambientales referidos al propio globo, como la sostenibilidad de la tierra o la capa de ozono, y que deberían ser administrados por fideicomisarios de la comunidad internacional en nombre de generaciones presentes y futuras.

chos Humanos se conciban como derechos “universales” tenderán a “operar como localismo globalizado”, como globalización desde arriba.

Concebir a los Derechos Humanos judeocristianos como universales es un elemento más del choque de civilizaciones, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Para poder operar como internacionales, planetarios, los Derechos Humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. El multiculturalismo es una precondition de relaciones balanceadas y mutuamente reforzantes. Una manera de comprender el multiculturalismo es asociándolo al término cosmopolita, que viene de kosmos (mundo, universo) y polites, ciudadano, y se aplica a la persona que ha vivido en muchos países, a las costumbres cuyo uso se extiende a muchos países y a los lugares donde hay gente o costumbres de muchos países. Lograr que la conceptualización y la práctica de los derechos sexuales pase a ser un verdadero proyecto internacional y cosmopolita supone, antes que nada, salirnos de nuestro etnocentrismo.

A pesar de la impresionante pluralidad de culturas, el imperialismo occidental hace que la conciencia de la diversidad sexual humana sea muy limitada: ignoramos las prácticas y costumbres sexuales de las demás culturas. Respecto de la nuestra, damos por “naturales” nuestras costumbres y normas, nuestras prácticas y creencias, y sin el menor pudor calificamos de antinatural lo que desconocemos o lo que nos parece extraño. La antropología muestra cómo en distintas culturas la sexualidad entre personas del mismo sexo es aceptada y respetada, cómo simbólicamente tiene un estatuto diferente del nuestro, y a veces incluso superior. La historia comprueba cómo en todas las épocas han existido homosexuales y lesbianas, y cómo hasta muy recientemente se empezó a estigmatizar la homosexualidad (el término homosexual aparece apenas en el siglo XIX). El psicoanálisis ofrece una interpretación de la libido humana como una fuerza indiferenciada que es encauzada hacia uno u otro sexo a partir de procesos psíquicos que se llevan a cabo en el inconsciente. El deseo humano no tiene más límite que el que la cultura logra imponerle y existen básicamente dos cuerpos en los que encauzar la pasión, por eso hay dos formas de estructuración psíquica —heterosexualidad y homosexualidad— y también por eso existe la práctica de la bisexualidad. Y fuera del discurso científico, pero con una contundencia avasa-

lladora, la literatura documenta la diversidad sexual en todas las épocas y sociedades.

Hoy día, si algo se puede afirmar desde una postura rigurosamente científica y cosmopolita es que no hay una sexualidad “natural”; lo “natural” es, justamente, que existe una diversidad de sexualidades. Creer que la heterosexualidad es natural o postularla como la norma distorsiona la comprensión del fenómeno sexual humano.

Todas las sociedades regulan la expresión sexual: cuándo tener relaciones sexuales, con quién tenerlas, cuántas veces, de qué manera, con qué objetivo y, sobre todo, qué tipo de relaciones tener. Las prácticas sexuales son, al fin de cuentas, cierto uso de los orificios y de los órganos corporales. Estas actividades humanas se clasifican en aceptables o inaceptables dependiendo de quienes ejercen el poder simbólico: desde los chamanes hasta los sacerdotes. Las culturas dictaminan qué prácticas son “buenas” o “malas”, “naturales” o “antinaturales”, “decentes” o “indecentes”, y así establecen las fronteras entre lo normal y lo anormal. Éstas varían enormemente: en unas partes está prohibido lo que se alienta en otras, y en varias culturas existe un inventario minucioso sobre qué se puede y no hacer mientras en algunas más no hay ni siquiera un registro de “moralidad” de las prácticas. Lo que vuelve aceptables o no a esos usos del cuerpo son esas valoraciones que histórica y culturalmente se les han adjudicado y no una esencia intrínseca.

Como la sexualidad es un medio pero también es un fin, las sociedades califican, reglamentan, ignoran o prohíben determinadas prácticas, de acuerdo a si se las concibe como medio o como fin. De ahí que las sociedades fomenten ciertas sexualidades por sobre encima de otras, y de ahí también que comprender nuestra sexualidad requiere ubicarla en el contexto más amplio de nuestra humanidad: nuestra condición de seres simbólicos, que adjudicamos valores y sentidos universales a partir de nuestras vivencias autorreferidas. En eso la sexualidad humana es totalmente distinta a la sexualidad de los animales. Lo que cuenta son los significados que las personas les atribuyen a las conductas y los efectos que esa valoración tiene sobre cómo organizan sus sistemas jurídicos y normativos.

No hay justicia ni legalidad dignas de ese nombre cuando existen discriminaciones y opresiones de todo tipo contra las personas

homosexuales, transexuales, transgéneros. Para construir un orden social más respetuoso, con mejores reglas de convivencia, donde las diferencias de orientación sexual sean aceptadas, hay dos requisitos básicos que seguir: el primero radica en reconocer que los comportamientos sociales no dependen en forma unívoca de los hechos biológicos, lo cual deriva a separar reproducción y sexualidad. El segundo lleva a responder a una pregunta imperiosa: ¿qué tipo de sexualidad es válida éticamente?

A lo largo de esta reflexión he argumentado que lo “natural” no existe, a menos que se le otorgue el sentido de que todo lo que existe, todo lo humano, es natural. Como he insistido, el término “natural” suele encubrir una definición etnocéntrica, o sea, centrada en la propia cultura, que descarta otras sexualidades, estigmatiza ciertas prácticas, propone la “normalización” de los sujetos, y en algunos casos llega a la represión o a la eliminación física. Si se quiere pensar la sexualidad como derivada de un orden “natural”, habrá que hacerlo entonces con el sentido pluralista de que todo lo que existe vale. Esa afirmación nos conduce al centro del dilema ético: ¿todo vale?

Sí y no. Aunque todas las expresiones sexuales son dignas, también existen sexualidades indignas, forzadas o abusivas. ¿Cómo plantear una ética sexual que reconozca la legitimidad de la gran diversidad de prácticas sexuales que existen en el amplio espacio social pero que distinga las manifestaciones negativas? Al no poder fijar un imperativo moral a partir de un supuesto orden “natural” hay que pasar entonces a analizar el contenido de la relación sexual. Así, lo definitorio con relación a si el acto sexual es o no ético radica no en un determinado uso de los orificios y los órganos corporales sino en la relación de mutuo acuerdo y de responsabilidad de las personas involucradas.

Vemos pues que el gran cambio radica en pasar de considerar, como lo hacen los conservadores, ciertas prácticas sexuales como ilegítimas en sí mismas a, en cambio, valorar el carácter ético del intercambio. Es la ética de la relación sexual lo que vuelve legítimas o ilegítimas ciertas prácticas. Por lo tanto actos sexuales realizados dentro del matrimonio, como el coito obligado llamado débito conyugal, que se trata de la más tradicional penetración heterosexual, pueden ser consideradas inmorales, aunque desde una postura conservadora no se registre la inmoralidad de la coerción marital.

Desde la perspectiva ética del respeto cosmopolita, cualquier intercambio donde haya verdaderamente autodeterminación y responsabilidad mutua es ético. Tal vez por eso un valor de suma importancia es el consentimiento, definido como la facultad que tienen las personas adultas, con ciertas capacidades mentales y físicas, de decidir su vida sexual. La existencia de un desnivel notable de poder, de maduración, de capacidad física o mental imposibilita que se lleve a cabo un verdadero consentimiento. En el caso de un menor de edad, o de una persona con gran discapacidad física o mental hay grave riesgo de que no exista la posibilidad de consentir. Por eso el respeto a la diversidad sexual y la defensa de los derechos sexuales requieren el consentimiento mutuo y la responsabilidad para con la pareja.

Llego a mi conclusión final parafraseando a nuestro Benemérito: “El respeto a la sexualidad ajena es la paz”. Pero ¡ojo!, respeto no consiste en pensar que las minorías sexuales tienen derecho a sus prácticas “desviadas” o “extrañas”, sino de comprender que dichas prácticas son tan legítimas como las de la mayoría heterosexual. No sólo hay que entender que es imposible normar el deseo, también hay que aceptar que si se considera a las personas homosexuales o transexuales un grupo distinto, una especie de tercer sexo al que hay que respetar o tolerar, no se comprende el meollo del asunto: el deseo sigue caminos que nada tienen que ver con los fines procreativos. Si se mantiene la actitud de que yo, heterosexual, estoy bien y te “tolero” a ti, lesbiana u homosexual desviado, persistirá la homofobia. Ese tipo de tolerancia, que Marcuse llama represiva, está basada en el convencimiento de que yo tengo la razón, pero tengo que soportar (“tolerar”) al extraño, al diferente.

Lamentablemente, los códigos sexuales judeocristianos que hemos heredado encubren profundas formas de discriminación y marginación. La aspiración de justicia se tiene que encauzar a desconstruir los mensajes ideológicos y los mandatos culturales que vinculan sexualidad y reproducción, y a establecer un nuevo discurso sobre la sexualidad que integre las actuales informaciones psíquicas y culturales sobre la construcción del sujeto.

Lo que está en juego en este debate sobre la diversidad sexual es si vamos o no a respetar la decisión de todos y cada uno de nuestros conciudadanos con relación al ejercicio de una sexualidad adulta,

consensuada y responsable o si, por el contrario, vamos a permitir que el poder eclesiástico o el poder estatal se metan en la vida íntima y dictaminen qué se puede o debe hacer sexualmente. Para enfrentar este dilema, un primer paso que se requiere, creo yo, es eliminar las clasificaciones arcaicas y artificiales sobre el uso de órganos y orificios y, en vez, discutir el carácter ético del intercambio sexual. Tomando en cuenta el horizonte contradictorio de nuestra pesada carga libidinal — todos los seres humanos somos poliformos perversos — la única alternativa ética es que mientras se lleven a cabo de manera responsable, consensuada y entre personas adultas, las prácticas sexuales no deben ser motivo de estigmatización, castigo o discriminación alguna.

TOLERANCIA Y DIVERSIDAD SEXUAL

Luis Perelman Javnozón
Codirector de la librería especializada
El Armario Abierto

Me gustaría enfocar el tema de diversidad sexual y tolerancia desde una perspectiva más cotidiana, empezando por un cuento, aprovechando que soy sexólogo y también voluntario en la comunidad judía mexicana, especialmente en Tribuna Israelita. En el texto, por motivos de sencillez, adopto intercambiamente la palabra gay u homosexual, pero puede ser aplicada a toda la diversidad sexual lésbico, gay, bisexual, transgénero (que a su vez agrupa muchas variaciones). Es decir, lo no heterosexual. En inglés se usa cada vez más la denominación “*queer*”, que incluso ha sido adoptada por algunos círculos latinoamericanos.

PARALELOS DE HOMOSEXUALIDAD Y JUDAÍSMO

Un día, un marcianito que venía a preparar un documental para su programa “*Discovery Channel-Planeta Tierra*” tuvo la idea de comparar las ideas sobre dos grupos minoritarios que había observado durante mucho tiempo, éstos eran el grupo judío y el grupo homosexual, y los mitos comunes que los rodeaban:

—Los mitos de una amenaza a la humanidad porque son diferentes: porque no quieren conformarse con lo que “debe ser”: los demás les reclaman “por qué no cambias, por qué no eres como la mayoría, no eres normal. Por qué no te dejas de locuras y le entras a *la ‘verdad’*”. En varios momentos de su historia fueron sentenciados: “Si no

te adaptas, te alejo, te dejo de querer, te mato”. Son los incómodos de la historia.

—Los mitos de la invisibilidad: parece que no existen, pero sólo hay que abrir un poco los ojos. Se les encuentra seguido en grupos de vanguardia, artísticos, culturales, políticos, empresariales, científicos, deportivos, en forma muy integrada y han aportado mucho a la humanidad. La mayor parte de los que son de esos grupos no ajustan al estereotipo que tiene de ellos la sociedad, por lo que son “invisibles”. Fácilmente esconden su identidad y la diluyen entre el gran público si lo desean. Hay una gran variedad de formas de ser gay o judío. Existen los judaísmos y las gayacidades.

—Los mitos de la visibilidad y el poder: parece que están por todos lados. Los temas judíos y gays ocupan una gran cantidad de atención de los medios de comunicación. Se dice que tienen todo el dinero del mundo, conspiran en medio del poder, tienen sus cofradías desde donde deciden todo. Tienen una influencia más allá de sus números. Vamos a encontrar las personas más retrogradas y conservadoras, y las más liberales y progresistas.

—Grupos vulnerables: son los primeros chivos expiatorios cuando las cosas van mal. A los que se distingue específicamente en la prensa al momento de los escándalos: estafa de un empresario *judío*, pleito de *lilos*. Los que más han sufrido persecuciones sistemáticas. Depresión, duda de sí mismo, baja autoestima, marginalidad, inadaptación, incompreensión, ignorancia. La sensación de vivir una mentira cuando hay conversión forzosa o boda heterosexual. La sociedad mayoritaria les ha restringido las actividades cotidianas a las que se pueden dedicar para que no “contaminen”. Los dos grupos conocen el miedo y el terror de ser descubiertos, delatados.

OBSERVACIONES DEL MARCIANITO

Estos dos grupos han salido de una de las pruebas más difíciles, que amenazan su misma existencia, con una fortaleza renovada y una presencia y orgullo desconocidos. Ya sea por aniquilación sistemática de un Estado o por un misterioso e incontrolable virus.

La vivencia en un mundo separado. Se sienten mejor cuando están con gente como ellos, con mayor cohesión. Entonces la demás gente los considera como “cerrados” porque tienen sus cosas entre ellos. Una imagen de “se apoyan los unos a los otros”. Pues no les queda de otra, normalmente nadie los ayuda. Otra cosa rara: se casan o unen sobre todo entre ellos, y cuando lo hacen con alguien que no es de su comunidad, lo ven feo. No son proselitistas, no tratan de convencer a otros que la suya es la única verdad.

Al entrevistarlos y preguntarles cómo viven todo esto coincidieron en la siguiente afirmación: “Es algo que sabes, que sientes en ti, que es tuyo”. Resulta que se aprende mucho más hablando *con* ellos que hablando *de* ellos. También se observa que hay gente que pertenece a los dos grupos minoritarios al mismo tiempo. Por otro lado, muchos judíos tienen conceptos ignorantes de los gays y muchos gays conceptos ignorantes de los judíos.

Qué pasa si sustituimos en este texto a los judíos por los mexicanos que viven en Estados Unidos, por los Chinos, los italianos, los árabes, los libaneses, los españoles, los armenios?, parece que llegamos a conclusiones muy similares.

LAS LISTAS

Hablando de listas voy a ilustrar primero algunos avances en la lucha por los derechos de la diversidad sexual.

Nueva York, Londres, San Francisco, París, Los Ángeles, México, Tel Aviv, Madrid, Amsterdam, Miami, Sydney. Capitales mundiales que todo el mundo admira y sueña conocer, donde quisieran vivir, y que son capitales del mundo *gay*... y el mundo sigue avanzando.

American Express, Ford Motor Company, IBM, Disney: compañías transnacionales que fuera de México han reconocido a sus empleados GLBT y los apoyan. Tienen política de no discriminación y planes de apoyo para las parejas desde el punto de vista laboral, pensión, etcétera.

Iglesia Unitaria, Iglesia Anglicana, Iglesia de la Comunidad Metropolitana; los movimientos reformista y reconstruccionista del judaísmo. Son afirmantes de la diferencia, dan la bienvenida a la diversidad sexual.

Tequila Cuervo, Absolut, Kahlúa, Bacardí, Nike, Calvin Klein. Marcas que se anuncian en revistas gays de Estados Unidos, Francia, Inglaterra. Budweiser, socia al 49% de nuestra querida Corona, tiene un departamento de mercadeo especial para los eventos GLBT.

American Airlines, United Airlines, Delta Airlines, KLM. Líneas aéreas que apoyan a sus empleados y que patrocinan eventos de orgullo alrededor del mundo. Aquienes les damos nuestra confianza para que nos lleven en forma segura y con estilo a surcar los aires. Qantas, línea aérea de Australia, es patrocinador oficial de los Gay Games del próximo año.

La página gay.com tiene dos millones de entradas al mes. El internet ha creado comunidades por afinidad en proporciones gigantescas. En la televisión, el cine y la radio se habla cada vez más abiertamente.

En París y en Berlín los nuevos regentes son abiertamente gays. En Nueva Zelandia está una diputada transexual. El embajador de Estados Unidos para Luxemburgo fue ratificado pese a los embates de la derecha. Todos los países que quieren ser parte de la Unión Europea deben cambiar sus leyes para ser incluyentes. En el Congreso de Estados Unidos hay varios diputados abiertamente gays. Las sencillas palabras “orientación sexual” están apareciendo en cada vez más leyes, constituciones políticas, declaraciones en muchos países, al mismo tiempo que raza, color, sexo, religión, país de origen. En México tuvimos una diputada federal y ahora una local abiertamente lesbiana. El Distrito Federal y Aguascalientes tienen legislación antidiscriminación, se programan marchas de orgullo en las principales ciudad del país. La marcha del orgullo de este año en el Distrito Federal está calculada para 50 mil personas. Alrededor del mundo participarán 20 millones de acuerdo con Interpride.

Van dos peregrinaciones de la diversidad a la basílica de Guadalupe.

¿No creen que el mundo esta cambiando? El viento sopla fuerte en favor de la diversidad sexual. Hay que mantener las velas y el timón. Poco a poco, como los muros de Jericó, se irán desmantelando estas estructuras.

Espero que en nuestros días la orientación y la identidad sexual dejen de ser una de las cosas que ocultamos, que lleguen a ser parte de lo cotidiano como ha llegado el ser mujer, el ser zurdo, el ser de otra nacionalidad, de otra religión. Que festejemos la diversidad. Como

dice el lema del Comité de la Diversidad Sexual “Codisex” de la marcha del año pasado: “La diversidad sexual enriquece la humanidad”. Claro que todavía falta mucho, pero ya lo podemos visualizar.

Se está volviendo de mal gusto, de la mala educación, de la poca diplomacia que significa discriminar por orientación sexual o por ser antisemita.

Pero veamos un poco de lo mucho que nos falta.

¿QUÉ FALTA?

¿Cuál es la imagen que seguimos dando a nuestros hijos?

La sociedad, a través de las leyes, la cultura, la educación, las instituciones, principalmente la familia, hace todo por promover, encauzar, crear la expectativa, defender (que no se les salga del guacal) la única forma de ser feliz, de tener éxito, de “hacerla” en la vida, casándose en matrimonio monogámico heterosexual con alguien que te complementa y teniendo hijos.

El ejemplo más reciente es la noticia de la “moralización” de las calles de la ciudad de Veracruz por parte del presidente municipal. La lucha en los medios de comunicación se ha centrado en el derecho de los “gays, travestis”, de ejercer la prostitución. Parece que a estas pobres personas no les queda de otra más que exigir por medio de marchas el mínimo derecho de tener para comer dedicándose al comercio sexual. Al ver los reportajes que pasan en todos los noticieros y en los horarios pico, gente gay que se ha acercado para consultarme me cuenta cómo sus padres comentan estos tipos de acontecimientos con desprecio, con insultos, con menosprecio, *con asco*. Parece que quieren asustar a los malos espíritus para que nos les pegue en su familia. Pero quienes están en el clóset se dicen: ¿cómo les voy a contar a mis padres que yo soy gay, si ésta es la concepción que tienen de lo que es ser gay?

Sienten vergüenza, culpa, miedo terrible.

Si yo soy padre o madre de familia y un día mi hijo me dice que es gay, mi pensamiento automático y, claro, mi imagen terrible es que él se va a dedicar a la prostitución, no tendrá una vida social, una familia, un trabajo digno, una respetabilidad como yo. Claro que

da miedo, tristeza, es lo que menos quisiera para él. Por supuesto que voy a hacer todo lo posible para que no “caiga en eso”.

¿Qué pasaría si el mundo fuera, por el contrario, lleno de modelos positivos para entender que el mundo no es unidimensional como insisten en tantos ámbitos?

O sea que si yo soy hijo de madre soltera, hijo adoptivo o hijo criado en un orfanatorio, soy tan anormal como si tuviera dos padres o dos mamás y eso no me quita la posibilidad de desarrollarme. También son anormales quienes no tienen la parejita niño-niña. Dos niños, tres niñas. Hoy son anormales los que tienen más de tres hijos.

Lo importante es sentir que estoy protegido, querido, amado, que formo parte de algo mayor, que tiene un sentido la vida. Que siempre soy bienvenido cuando salgo del nido, que tengo un hogar.

Cuántos clósets nos faltan:

—Los padres de hijos LGBT.

—Los esposos y los hijos heterosexuales de los gays. Algunas investigaciones nos dicen que 20% de los gays se casan.

—Los militares.

—Los padres y madres gays que tienen hijos.

—Los GLBT que desean ser padres y tienen mejor aptitud y responsabilidad que muchos heterosexuales que no lo merecen.

—Las personas travestis heterosexuales.

—Las personas que nacieron en estado intersexual, que sus genitales externos no están definidos al momento de nacer.

—Los transexuales de hombre a mujer y los transexuales de mujer a hombre.

—¿Qué oímos cuando alguien dice “soy gay” o soy transexual?

—No lo pareces.

—¿De veras? ¿estás seguro?

—¿Sabes en lo que te estás metiendo?

—¡A ver cuándo se te quita esa “maña”!

—Allá tú, es tu problema.

—Lástima Margarito. Tú te lo buscas.

—La más directa: hazle como quieras, pero no cuentas conmigo.

—Preferiría verte muerto, alcohólico o que seas un criminal.

—¿Por qué tienes que hablar de lo que haces en la cama, embarrárselo a todo el mundo en la cara?

—Nos causa vergüenza, pena, dolor, tristeza.

Y todavía se sorprenden de que muchos GLBT tienen “problemas de adaptación, de depresión, se esconden”, que tienen un “pinche carácter”, que 30% de adolescentes que se suicidan en Estados Unidos es porque no se sienten parte de su comunidad. Que la palabra gay sea identificada sólo con la parranda, con cuartos oscuros. Que las personas no sepan identificar sus límites, sus valores, respetar esos límites individuales, saber decir *no* cuando de veras saben que les puede perjudicar, y respetar los límites de los demás.

Al tener los valores individuales claros también sabremos mejor cómo ampliarlos, trasgredirlos en el sentido de crecimiento, desde nuestro centro y cuidándonos a nosotros mismos.

¿Cuándo vamos a oír de parte de estos mismos padres?:

- Yo te quiero.
- Yo te voy a proteger y a defender.
- No voy a dejar que nadie te haga daño.
- Yo quiero que te cuides, que te sientas seguro.
- Quiero que estés orgulloso de ti mismo.
- Yo quiero que tengas la fuerza de millones.
- No quiero que pierdas la esperanza.
- Yo quiero que ames la vida.
- Quiero que encuentres amor y que seas tú mismo.

Alguien me dirá que esto es tratarlos como bebés, que ya están grandecitos. Apoco no en cualquier cosa que queremos empezar en la vida empezamos paso a pasito, en un ambiente seguro, en que poco a poco aprendemos a valerlos por nosotros mismos y una vez que crecimos lo suficiente nosotros mismos decidimos cuándo es el momento de dejar el nido, de surcar los cielos, sabiendo siempre que hay un hogar donde somos recibidos si algo va mal y sabemos con quién contamos.

¿Qué podemos hacer? En nuestro lenguaje diario ya reconocemos que existen las mujeres. Qué tal si reconocemos que no todas las familias son unifamiliares, que no todos tienen un papá y una mamá; podemos escuchar hablar *con* los GLBT no *de* los GLBT.

Hablemos claro cuando vemos las actitudes que refuerzan estereotipos. Lo más efectivo será cuando ese 10 o 15 o 20% de la población que no es heterosexual diga abiertamente *ya basta*, aquí estamos. Ése será un día de reconocimiento en cada familia, ya que la probabilidad que haya alguien no heterosexual es alta por lo menos

en las familias extensas. Pero en lo que llega ese día, mientras, más de nosotros pongamos el límite a los chistes sexistas, homófobos. Saben por qué la mayoría de los hombres le teme al tacto rectal para ver si tienen cáncer en la próstata? Porque hay peligro que les guste y que esto los convierta en homosexuales.

Si ya tenemos claro que la orientación sexual no se elige; que es sencillamente un sentimiento de atracción, la forma zurda del amor y no un acto; que el placer es diferente a la orientación; que la penetración no define la masculinidad o la orientación; que nuestros genitales no son necesariamente indicación de nuestra identidad u orientación sexual; que la sexualidad es mucho más que la genitalidad; que la orientación sexual está definida al nacimiento, o a más tardar en la primera infancia según los más actuales investigaciones; que el medio ambiente no es el que hace a uno homosexual, y que es natural, es *normal* que haya variedad de orientaciones sexuales en todas las sociedades, qué es lo que hace falta entonces, como hace 500 años que se “descubrió” un nuevo continente y resultó que la tierra no era plana!!!! (ojo: no fue “creado”, siempre estuvo ahí, simplemente no estaba en nuestra conciencia), para que las religiones, las Iglesias, los Estados, las instituciones, el imaginario colectivo se dé cuenta que la diversidad sexual siempre ha estado ahí. ¿Tenemos que esperar que la ONU o El Vaticano lo decida?

Todos tenemos miedo. La diferencia es cómo lo enfrentamos o si nos dejamos cegar por él. El miedo nos puede ayudar a identificar peligros reales, a no meternos en problemas, a protegernos. El miedo que nos ciega nos lleva a acciones que al final nos lastiman aún más, o a eludir el compromiso y la responsabilidad. Ésa es una de las razones por las que me metí a estudiar sexología y desarrollo humano. Así puedo hablar con más autoridad y puedo hablar de cualquier tema que me de la gana.

Hoy es todavía considerado insidioso, corrupción de menores, si se menciona a menores de edad la homosexualidad en forma neutra o positiva, como una forma de ser, como parte de la identidad. Muchos profesionales evitamos hablar con menores de 18 años por temor a problemas legales o sociales, a menos de tener la autorización de los padres o tutores. Aunque cerremos los ojos, este proceso está creciendo en forma constante por no decir galopante. ¿Es necesario que el *New*

York Times venga a darnos la noticia para que sea oficial y la podamos comentar? Qué estamos haciendo con esta población que tiene necesidades específicas? Rogando, cruzando los dedos.

Paradójicamente, son los hijos los que tienen la misión de educar a sus padres sobre estos “nuevos” temas, es decir, reaprender a vivir. Apenas en estos años se han empezado a organizar grupos de padres de gays y lesbianas, como PFLAG en Estados Unidos, a los cuales El Armario Abierto ha prestado ayuda y capacitación, a nivel internacional.

Cuáles han sido los espacios seguros hasta ahora para la diversidad sexual? Los bares, los cuartos oscuros, la calle, el internet, el cuarto del terapeuta, las líneas de ayuda, algunos espacios de cultura, cine y TV. Otra vez, éstos son submundos en los que están enfrascados los gays, lo único que se ve.

Otros espacios por conquistar: las instituciones de los gobiernos locales, estatales, federal. Las escuelas, los grupos juveniles de convivencia, las Iglesias y, el más importante, *la familia*. Por supuesto que ya están, se trata de descorrer el velo que nos ciega. Los cambios más importantes son los que vienen de dentro de estas instituciones.

Estoy de acuerdo con el Presidente Vicente Fox, quien dijo en su discurso inaugural que es hora de dejar de fingir y habló de las maravillas de la sociedad plural y la diversidad de comunidades que conformamos nuestro país. Me hubiera gustado que incluyera explícitamente la diversidad sexual ya que, como lo dije, tiene mucho peso quien lo dice. Pero en sus actos ha mostrado, poco a poco, que la está considerando, como la Comisión de Lucha contra la Discriminación que encabeza Gilberto Rincón Gallardo. Una de las funciones de la democracia es asegurar la voz y protección de los minoritarios. Parecería que los tiempos de la impunidad están viviendo sus últimas glorias, como dice el organizador de los eventos de orgullo en la ciudad de Monterrey.

Un comentario sobre el tema del seminario: aquí entre “expertos” manejamos un concepto muy amplio de la tolerancia; allá afuera, en el lenguaje común, yo tolero al mosquito que entró a mi cuarto, pero en el momento que pueda lo aplasto. No dejo de pensar que el otro está “mal”. O sea que ya matan menos a la gente LGBT.

El respeto es cuando dicen no estoy de acuerdo, pero que no se metan conmigo.

La aceptación es la posibilidad de convivir en el mismo edificio, pero ni nos conocemos ni quiero saber nada del otro.

La inclusión y la celebración sería el más amplio reconocimiento al que aspiramos los que estamos en los temas de diversidad sexual.

CONCLUSIÓN

Para concluir, retomo los elementos judío y gay con que empecé, y aprovecho para comentar que este debate de la identidad y la comunidad se ve claramente en el documental *Temblando ante di-s*, testimonios de judíos ortodoxos gays y lesbianas. En él nos comparten el debate interno y externo que viven quienes quieren integrar su orientación. Por primera vez se discute abiertamente, se ventilan miedos, angustias, desafíos. Estuvo en mayo en el Festival Mix de Cine y Video, con la presencia además del primer rabino ortodoxo abiertamente gay... todavía hay esperanza.

Se dice que quienes tenemos estos enfoques de género, de inclusión estamos olvidándonos de los valores. Qué valor superior que la honestidad, la búsqueda de la verdad, el compartir desde el corazón. No estamos diciendo que no hay límites, al contrario, los estamos aclarando, demostramos que están mucho más lejos de lo que pensamos, pero somos los primeros en afirmar que existen, que cada quien los debe reconocer y respetar. Yo le tengo mucho miedo a los que dicen que todo se vale. No hay libertad sin responsabilidad personal. Quien está seguro de sí mismo, quien se conoce, no tiene miedo a defender las causas de la democracia en la sexualidad.

CONFERENCIA MAGISTRAL

LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA*

Juliana González Valenzuela

Hemos de comenzar por reconocer que, particularmente en nuestro tiempo, la tolerancia es considerada como *una virtud esencial*, como un valor positivo, inseparable, por lo demás, de los valores universales e irreversibles que se condensan en los Derechos Humanos, e inseparable también del significado ético-político de la democracia, entendida ésta en su sentido más amplio y fundamental.

Así, la UNESCO ha declarado: “La tolerancia, esto es, el reconocimiento y apreciación de los demás, la capacidad de convivir con otros y de escucharlos, es el sólido fundamento de toda sociedad civil y de la paz”.

Por su parte, la filósofa Victoria Camps afirma: “La tolerancia es la virtud indiscutible de la democracia”.

1. Sin embargo, también ha de reconocerse que no siempre lo que se entiende por tolerancia representa un valor positivo ni una genuina virtud.

Se hace indispensable distinguir entonces entre lo que sería la tolerancia en sentido estricto y aquellas modalidades que expresan más bien una *pseudotolerancia* y una falsa virtud.

Y son dos, al menos, las principales formas negativas de la tolerancia:

La primera se refiere a tolerar entendido como “soportar” o “aguantar” aquello (o a aquel) que en el fondo se reprueba, se rechaza y se

* Este texto es una nueva versión, corregida y ampliada, de la reflexión sobre “pluralidad y tolerancia” comprendida en el capítulo así titulado de nuestro libro *El poder de eros...* México, UNAM/Paidós, 2000.

condena. Por eso Balmes decía que la tolerancia está siempre asociada al mal. Ella aparece entonces como una máscara tras la cual sigue prevaleciendo el rechazo por el otro, por el diferente o lo diferente, y siguen perpetuándose las situaciones de desigualdad y de dominio.

Por eso también Goethe afirmaba que el tolerar, entendido precisamente como soportar, es “una manera de ofender”. Tiene, en todo caso, el carácter de algo necesario, que se asume con pasividad o se “sobrelleva”, se “sufre” o “resiste” con “resignación”.

Aunque también es cierto que, aun con este carácter negativo, *el tolerar es preferible a la intolerancia*, en la cual el rechazo es absoluto y ni siquiera externa ni pasivamente se soporta la diferencia. De un modo u otro, estas formas negativas, “precarias” y cuestionables de la tolerancia contribuyen de alguna manera a hacer posible la coexistencia pacífica.

Y la segunda modalidad negativa de la tolerancia concierne al tolerar comprendido, por el contrario, como *total e indiscriminada aceptación*, la cual no expresa otra cosa en el fondo que *la total indiferencia*. Tolerancia “pura” o absoluta que conlleva la aceptación de lo inaceptable. Ella implica asimismo una especie de *laissez faire*, “dejar hacer” y “dejar ser” que busca en realidad mantener el *statu quo* impidiendo todo intento de cambio. Así concebida la tolerancia pura es en realidad una forma de *represión*, como lo denunció Marcuse.

2. En contraste con estas dos formas de tolerancia negativa o falsa tolerancia se hacen patentes los signos que caracterizan a la tolerancia en sentido positivo y como una genuina *virtud*.

La auténtica tolerancia no es, en efecto, indiferencia.

Concebida como tolerancia pura termina autoanulándose en la pretensión de que todo es tolerable porque “todo es igual”, si todo vale, nada vale en realidad.

La tolerancia no es indiferencia porque, por un lado, el distinguir y *valorar* es inherente a lo humano. Indiferencia es en realidad deshumanización. Y por el otro, porque la tolerancia *no implica la renuncia* o claudicación a las propias convicciones ni a lo que se juzga valioso.

El dato más significativo es el de la paradoja que conlleva la genuina tolerancia y se expresa en lo visto por Voltaire cuando soste-

nía que, con la misma fuerza con que habría de defender frente al otro sus propias convicciones, respetaría y defendería, a la vez, el derecho de ese otro a defender las suyas. Lo cual revela que en su sentido positivo, como efectiva virtud, la tolerancia está fundamentada en un nivel más profundo de valor que es justamente el del *respeto* y el *reconocimiento* del otro en su propia dignidad.

Y en ese nivel fundamental de respeto se produce el reconocimiento de la igualdad interhumana y con ella de la *dignidad y libertad* del otro: su carácter de persona. Algo muy distinto que está en la base de la falsa tolerancia o de las formas negativas de ésta, o sea, el desprecio o la indiferencia.

La tolerancia es asunción de las diferencias y, al mismo tiempo, trascendencia del rechazo en el respeto. Dicho de otro modo: “En la tolerancia se produce la *aceptación* del otro aun cuando persisten las *diferencias*, las oposiciones, las discrepancias, los disentimientos, los conflictos; es incluso aceptación de las faltas y flaquezas del otro. Pero todo ello queda relativizado en tanto que es vivido en el contexto del respeto. *La tolerancia aproxima a los diferentes.*

Lo opuesto, naturalmente de la *intolerancia*, la cual magnifica, extrema y absolutiza las diferencias, haciéndolas por completo excluyentes, irreconciliables y en guerra. La auténtica tolerancia, en cambio, es voluntad de escucha, de comprensión y de diálogo. Es forma de vinculación, de comunicación y de convivencia. Se constituye, por tanto, en la base imprescindible para *coexistencia pacífica* entre los hombres, tanto a nivel individual como social o colectivo. Y “la coexistencia pacífica —como reconoce Walzer— es claramente principio moral sustantivo”.

3. El problema central es, en efecto, el relativo a los *límites de la tolerancia*, de si existen o no excepciones a ella, o si, todo, ha de ser tolerado. Y esto no sólo en el sentido señalado de la tolerancia negativa entendida como indiferencia, sino en el de la tolerancia positiva y activa que sí valora y defiende convicciones pero que considera que no cabe fijar límites a lo que debe ser tolerado.

¿Es posible y válido, en verdad, considerar que no hay límites a la tolerancia? Pero si, por el contrario, se juzga que sí los hay, ¿cuál es el criterio para establecerlos? Y sobre todo: ¿qué está más allá de estos límites? ¿Una nueva forma de intolerancia?

Ya los clásicos de la tolerancia fijaban límites infranqueables: para Locke son válidas todas las creencias religiosas, salvo la no creencia. El límite a la tolerancia es el ateísmo: “los que niegan la existencia de un poder divino —decía— no han de ser tolerados de ningún modo”. Asimismo, es claro que los límites de la tolerancia coinciden con los de la libertad. Y como lo deja establecido Stuart Mill: la libertad de cada uno llega hasta donde no afecte la libertad de los otros.

Y autores más actuales afirman por ejemplo: “La tolerancia no exige soportar situaciones indignas del hombre y un dominio humano y despectivo —dice Fetscher. La crítica a esas situaciones —añade— es perfectamente compatible con ella, sin esa crítica, la tolerancia se convierte en imperdonable indiferencia respecto al destino del prójimo”.

Salmerón, a su vez, afirma: “En [el] daño a los otros [producido por la intolerancia] encuentra sus límites toda tolerancia... Por eso es preciso reconocer grados de tolerancia y aceptar además que el mismo concepto remite a sus límites”.

Asimismo, Garzón Valdés sostiene que hay “un coto a la tolerancia” y escribe: “La tolerancia indiscriminada, la tolerancia pura, sin limitaciones, termina negándose a sí misma, y en su versión más radical equivaldría a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano”.

Y por su parte también, para Victoria Camps: “Un programa ético que asume la tolerancia como virtud fundamental ha de atreverse a nombrar y señalar los comportamientos intolerables”.

Y, en efecto, *no todo es tolerable*, ¿cómo podrían ser objeto de tolerancia las formas extremas y más graves de intolerancia como son el racismo, el terrorismo, la tortura?

La tolerancia se encuentra, en efecto, con límites infranqueables, con ello se hace patente como intrínsecamente intolerable: ética, jurídica y humanamente intolerable.

Y todo parece indicar que el límite básico y universal, el más justificable, es el de *no tolerar la intolerancia misma* —como lo reconocen casi todos los autores.

Popper señaladamente establece con toda contundencia que: “No necesitamos tolerar ni siquiera la amenaza de la intolerancia, y debemos no tolerarla si la amenaza llega a ser seria”.

Savater, por su parte, sostiene que: “Uno de los requisitos de la tolerancia es ‘defenderse contra la tolerancia militante’, razón por la cual no puede considerarse una actitud pasiva, resignada, ni la indiferencia decadente acerca de lo que nos rodea”.

Y Villoro, asimismo, declara con toda precisión: “La tolerancia a las diferencias tiene un límite. No se puede tolerar la intolerancia. Si lo hiciera, la sociedad se destruiría a sí misma”.

En efecto: no cabe la tolerancia para con la intolerancia, porque ésta invalida precisamente el principio universal en que se funda la propia tolerancia: el respeto a la libertad y dignidad de los demás. O sea, los límites a la tolerancia los pone aquello mismo que la sustenta: el respeto a los derechos fundamentales del hombre y su propia *condición humana*. Éste es el criterio para establecer los límites a la tolerancia.

O como lo expresa Bobbio: “El único criterio razonable es el que deriva de la idea misma de la tolerancia y que puede ser formulado de este modo: la tolerancia debe ser extendida a todos, excepto aquellos que niegan el principio de tolerancia, o más brevemente, todos deben ser tolerantes excepto con los intolerantes”.

4. Pero ¿en qué consiste este *no tolerar*? ¿Cómo puede darse sin caer a la vez en la intolerancia? Éste, me parece, es el problema medular ante el cual hay que reconocer que *el no tolerar no puede ser a su vez intolerancia*. Pero entonces, parece necesario *distinguir entre una negación y otra*. Una, la del no tolerar, no quebranta el respeto esencial y se da por razones de éste, a pesar del rechazo. Otra, en cambio (la de la intolerancia), es la negación que precisamente invalida todo respeto.

Esto revela que la paradoja de la tolerancia se extrema aún más. Llega hasta el límite de *no tolerar* pero a la vez *no quebrantar el respeto* a la dignidad del otro y a sus propios Derechos Humanos, por difícil y extremo que esto sea.

Hay que distinguir así, por conceptuarlo de algún modo, entre la *no tolerancia* (relativa) y la *intolerancia* absoluta. En tanto que mantiene vivo el respeto básico, *el no-tolerar está cerca de la tolerancia, no es contrario a ella* y se encuentra en el orden de la ética. Lo cual significa que aun el intolerante es digno de respeto. Se trata de *no tolerar, pero desde la vigencia del principio de tolerancia*, o sea, sin caer en

el fanatismo destructivo de la intolerancia. Dicho de otro modo: la no-tolerancia comparte con la tolerancia el respeto básico pero no tolera al intolerante, sin caer por su parte en una nueva intolerancia. Es, por así decirlo, *un estado intermedio*, ciertamente *límite*, una franja fronteriza entre la tolerancia y la intolerancia. Está más allá de la tolerancia y sin embargo no es tolerancia. Rechaza al intolerante y a todas las expresiones de intolerancia, incluida la posibilidad de la propia, sin romper así con el respeto al otro y a sus derechos. (Y hasta cabría decir que en este sentido el no tolerar es una modalidad de la tolerancia misma.)

La clave para distinguir, en última instancia, la “no tolerancia” de la “intolerancia” es *la violencia*, por necesidad ausente en la primera y por necesidad inseparable en la segunda.

El no tolerar apela a otras fuerzas de rechazo distintas de la violencia: la discrepancia, la crítica, la oposición, pero no a las del odio y la violencia. La intolerancia en cambio es violencia ella misma y suele hacer del otro, del diferente, una cosa a destruir.

En efecto: tanto en el disentir y discrepar de la tolerancia como en el no-tolerar mismo se excluye por definición *el uso de la violencia*, y de todo aquello que caracteriza a la intolerancia. Se sustituye de hecho la imposición y la violencia por la persuasión, por el diálogo, por la apelación, en suma, a los hechos y a las razones. La tolerancia en general no es, ciertamente, un estado pasivo y meramente neutral: es acción, constituye una potencia activa y es una forma de responsabilidad. No puede nunca quebrantar su intención vinculatoria de aproximación al otro y de pacificación.

Y citemos una vez más a Bobbio: “[La tolerancia implica] la elección de un verdadero método universal, o que debiera valer universalmente, de convivencia civil [...] la elección del método de la persuasión respecto al de la fuerza o la coacción [...] el rechazo consciente de la violencia como único medio para obtener el triunfo de las propias ideas”.

El hecho principal que está en la base de la tolerancia o la intolerancia es el de la *alteridad* del otro. Ante ésta, precisamente, se dan las actitudes y los actos de tolerancia o intolerancia. El tolerante reconoce, asume e incluso relativiza esa alteridad. El intolerante, por el contrario, la absolutiza, la excluye fanáticamente y hace cuanto puede por

su aniquilación; ve al otro como “animal de otra especie” —según diría Sartre, no lo reconoce, desde luego, como humano.

Cabe decir que la tolerancia activa implica no sólo la aceptación de la pluralidad, sino el gusto y hasta el “entusiasmo” por ella, en tanto que es expresión de la libertad, de la condición “proteica” del hombre, de la riqueza existencial producida por la diversidad. Pero implica a la vez, y por ello mismo, el reconocimiento de la *semejanza* fundamental.

La tolerancia, y sólo la tolerancia, permite penetrar al nivel decisivo en donde se hace patente lo esencial: que la *alteridad* no se da sin contrario: la *mismidad* *igualdad* fundamental que nos constituye como humanos. *La esencia de la tolerancia está en el reconocimiento simultáneo de la alteridad y la igualdad*, es decir, en el reconocimiento del otro como literal “otro-yo”: otro y “semejante” a la vez: *alter ego*. La tolerancia implica ejercicio de identificación con el otro y de “ponerse en su lugar” percibiéndolo como prójimo o próximo, al mismo tiempo que se ven y se respetan las diferencias. La tolerancia es experiencia simultánea de otredad y semejanza; ella tiende al necesario equilibrio entre ambas. (Y esto es lo que está implícito en lo visto por Voltaire.)

Y todavía hay implícito aquí otro hecho particularmente significativo: el reconocimiento del otro *limita el propio “yo”*: éste deja de concebirse como único y absoluto. La tolerancia, en este sentido, produce una afrenta a la soberbia, a las pretensiones narcisistas de omnipotencia y de poseer la verdad absoluta, tanto de los individuos como de los grupos humanos. La aceptación del otro, de su simultánea diferencia y semejanza, conlleva la aceptación de los propios límites, de la inevitable particularidad y falibilidad de cada uno; obliga con ello a “ceder de sí”, a “dar de sí”, a conceder y transigir, a no sólo aceptar la limitación natural sino también *autolimitarse*. La tolerancia converge aquí con la humildad.

“*Nada humano me es ajeno*”, dice el proverbio latino, expresando con ello la igualdad humana universal en la cual se sustenta la tolerancia.

Y entre otras cosas, el “nada humano” implica también que la realidad del otro, por diferente y otra que sea, es una posibilidad mía, que no me es absolutamente ajena o extraña. Es otra forma de expresar la igualdad en la diversidad y la diversidad dentro de la igualdad. En este sentido, la tolerancia depende de la capacidad que cada ser

humano tenga de reconocerse a sí mismo en sus posibilidades diversas, e incluso contrarias, a lo que realiza. Por eso el tolerante comienza por tener *tolerancia consigo mismo*, por reconocer *la alteridad en sí mismo* y a estar reconciliado consigo mismo. Así lo confirma Walzer: “Seguramente es más sencillo tolerar la alteridad si reconocemos lo otro en nosotros mismos”.

Lo opuesto, por tanto, de lo que le ocurre al intolerante. Pues en gran medida, la intolerancia se explica por la guerra interior que, consciente o inconscientemente, sostiene el intolerante consigo mismo. Nadie, sin duda, puede respetar y tolerar a otro si no se respeta y tolera a sí mismo. La intolerancia surge señaladamente de la propia inseguridad y del quebranto de la confianza en sí mismos que afecta a los individuos o a los grupos.

“Cuanto más incierta e insegura es la propia fe —afirma por su parte Fetscher—, tanto mayor es la necesidad de hacer a un lado a aquellos incómodos testigos de que se puede vivir también de otra manera, que se puede encontrar apoyo en otras creencias [...] cuanto más débil es el sentimiento de la propia identidad cultural, cuanto más débiles, en general, la conciencia del propio valor, tanto mayor es la tentación de caer en la intolerancia”.

5. La tolerancia es, como todo lo humano, *un hecho histórico*. Han variado sus modalidades concretas de expresarse y, sobre todo, la conciencia de su significación y su importancia. Esta conciencia se hace particularmente extensa y decisiva a partir del Renacimiento y la modernidad y tiene una presencia determinante en la actualidad. Y es que la tolerancia va junto a los hechos que producen la crisis de los absolutismos y totalitarismos. Es la única respuesta válida al reconocimiento esencial de la *pluralidad* (y la relatividad) de todo lo humano: de las religiones, las morales, las ideologías, los sistemas políticos, los criterios estéticos, las costumbres, las preferencias sexuales, los grupos étnicos, las culturas en general. Pluralidad y relatividad particularmente reconocidas y de manera insoslayable en nuestro tiempo. La tolerancia es la única respuesta válida frente a la conciencia de que, como lo formula Hanna Arendt, “la pluralidad es la Ley de la Tierra”. Lo cual no significa tampoco negar la universalidad sino reconocer que ésta no es uniformidad estática y monolítica, sino que abarca ella misma la diversidad y el cambio. “La tolerancia hace posible la diferencia. La diferencia hace necesaria la tolerancia”, dice Walzer.

Ninguna virtud como la tolerancia se halla, en efecto, tan indisolublemente ligada al presente, y ninguna tan necesitada, no sólo de fundamentación teórica, sino ante todo de realización efectiva en la vida del hombre contemporáneo y, muy señaladamente, de su institucionalización.

“Las formas de coexistencia nunca se han debatido con tanta amplitud como en la actualidad, porque la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad nunca se ha experimentado en tan alto grado”, apunta Walzer.

6. Particularmente la tolerancia está indisolublemente ligada a la *democracia*, justo en tanto que ésta implica el reconocimiento de la pluralidad, de la diversidad interna del “demos” y del poder.

“La tolerancia—dice en efecto Victoria Camps—es la virtud indiscutible de la democracia [...] La intolerancia conduce directamente al totalitarismo. Una sociedad plural descansa en el reconocimiento de las diferencias, de la diversidad de las costumbres y formas de vida”.

Y como ya se apuntaba, la tolerancia es la condición necesaria para *la paz*, para la convivencia pacífica entre los hombres, tanto como la intolerancia es la mayor amenaza para ambos.

Una de las obras maestras en las que se expresa paradigmáticamente el ideal de la *tolerancia religiosa* es “*De pace fides*” (“La paz de los fieles”) de Nicolás de Cusa, filósofo del Renacimiento. En ella se concibe la divinidad como una y múltiple a la vez, como “el Rostro de todos los rostros”. Cada religión vería un rostro y todas y cada una tendrán el mismo valor, coexistiendo todas en paz. Idea cercana a lo que reconocen algunos teólogos como fundamento de la tolerancia religiosa, que es la distinción entre el símbolo y lo Sagrado en sí, entre lo finito y lo infinito. Cada religión es expresión simbólica de lo sagrado y todas y cada una tienen su verdad y pueden coexistir en paz. Lo inverso ciertamente de lo que anima a los fanatismos y fundamentalismos, tan presentes también en nuestro tiempo y tan amenazantes.

Como lo ha expresado con toda precisión la UNESCO: “La intolerancia es a la vez un problema ético y político. Es el rechazo de las diferencias entre las personas y las culturas. Cuando se transforma en algo colectivo e institucionalizado, la intolerancia socava los principios democráticos y hace planear una amenaza sobre la paz mundial” (UNESCO. Texto 1995).

7. Y cabe insistir, así, para terminar, en que, concebida en su significación positiva, la tolerancia constituye un valor y un ideal por alcanzar, sin duda enormemente difícil de realizar. Ella, sin duda, ha tenido momentos ejemplares en su realización histórica. Aunque también es cierto que ella se ha realizado no sin mezclarse con rasgos de pseudotolerancia o de tolerancia negativa, dando lugar a ambigüedades y a cuestionamientos acerca de la verdadera significación y el valor de las manifestaciones concretas del tolerar.

Pero esto no impide reconocer que la tolerancia propiamente dicha es la tolerancia positiva y que ésta es verdadera meta de civilización. Que constituye en efecto una virtud ética capital, particularmente decisiva para el presente y para el porvenir del hombre. En tanto que *virtud* ella no es algo dado sino que tiene que alcanzarse, que *construirse* día con día mediante un esfuerzo creador. Es obra de *cultura*. La coexistencia fundada en la tolerancia es algo que ha de estarse generando cotidianamente como acción continua e incansable. En el orden personal es tarea moral. En lo social, tarea educativa y ético-política en el sentido más amplio y profundo de esa conjunción.

Prevalece hoy, por todas partes, el imperativo de crear la cultura de la tolerancia, con todo lo que ésta conlleva, en especial la simultánea afirmación de la diversidad y la igualdad interhumana.

La tolerancia en efecto es obra de cultura tanto como la cultura es obra del impulso creador por el cual el ser humano, lo mismo en el devenir de su vida personal, que en la vida histórico-social, va trascendiendo la fuerza de la violencia y de la muerte, de la intolerancia y de la guerra. La tolerancia, en fin, es virtud indispensable no sólo para la sobrevivencia del hombre, sino para su vida civilizada o, más bien, para que pueda realizar una vida en verdad *humanizada*, que es la única vida digna de vivirse.

CONCLUSIONES

I. Hemos visto, primeramente, la necesidad de hacer una distinción entre lo que serían dos modalidades —quizá las más frecuentes—

de lo que es más bien una pseudotolerancia o *tolerancia negativa*, que no constituyen una virtud y contrastan en esencia con lo que sería la auténtica tolerancia, comprendida como *virtud*.

Esas dos formas negativas son:

—El tolerar como soportar, y mantener en fondo el desprecio por el otro.

—El tolerar como una forma de indiferencia, y de mantener las cosas tal cual (de impedir incluso cualquier intento de crítica, de toma de posición y de cambio).

De la *tolerancia positiva*, correlativamente han de destacarse como notas principales:

—Que ella no consiste en un mero soportar, sino en un verdadero aceptar al otro y en trascender el rechazo en el respeto.

—Que la auténtica tolerancia no implica indiferencia y conlleva, además, la defensa tanto de las propias ideas y valores, como el derecho del otro a disentir. Esto hace de la tolerancia una genuina virtud, un verdadero *valor positivo* digno en todos sentidos de ser adquirido y de plasmarse en las formas específicas que corresponden a nuestra época. Valor del cual, como se hace expreso en los objetivos de este Seminario, “depende no sólo el bienestar psíquico de las personas, sino también el desarrollo social”.

II. La cuestión a los límites de la tolerancia, por su parte, nos ha conducido a la necesidad de la otra distinción, tanto o más importante que la que hemos señalado entre tolerancia negativa y tolerancia positiva. Y ésta es la distinción entre tres niveles: el de la tolerancia en sentido estricto; el nivel intermedio o “límitrofe”, que hemos denominado convencionalmente de la “no tolerancia”, y el nivel extremo de la intolerancia propiamente dicha.

Recapitulemos esquemáticamente las características principales de cada uno de estos tres niveles:

La tolerancia:

1. Tolera y acepta las diferencias y al diferente.
2. Se funda en el respeto básico.
3. Revitaliza las diferencias.
4. Hace posible la convivencia pacífica en la pluralidad.
5. Su esencia se cifra en ver y aceptar la simultánea alteridad y semejanza interhumanas.

La “no-tolerancia”:

1. No tolera ni acepta la intolerancia ni al intolerante, sin caer a su vez en intolerancia.
2. Conserva, no obstante, el respeto básico.
3. Revitaliza las diferencias.
4. Genera formas de lucha no violenta contra la intolerancia, como es, en especial, la persuasión.
5. Se opone a las formas intolerantes de la alteridad pero respeta la igualdad fundamental.

La intolerancia:

1. No tolera ni acepta al diferente ni las diferencias.
2. Carece por completo de respeto por el otro.
3. Absolutiza las diferencias.
4. Apela a diferentes formas de violencia para invalidar o destruir al otro. Es principio de guerra.
5. Su esencia está puesta en el rechazo a la alteridad como en el desconocimiento y la negación de la igualdad entre los hombres.

Se trata ciertamente de tres situaciones distintas, de tres actitudes irreductibles entre sí. La intermedia, la de la no-tolerancia, en suma, es aquella que permite establecer algo esencial: que *los límites de la tolerancia no conducen a su vez a la intolerancia*.

III. Y volviendo, por último, a lo destacado acerca de la tolerancia positiva, de la tolerancia propiamente dicha, cabe, en resumen, reiterar:

—Que ella es, en efecto, la virtud propia de la democracia, lo cual hace que ésta haya de ser comprendida no sólo en su significado político, sino en un sentido *ético y humanístico* en general.

—Que la tolerancia es una virtud que adquiere importancia fundamental en nuestro tiempo, debido en última instancia a ese doble y simultáneo reconocimiento que en nuestra época se produce de la *pluralidad y diversidad* de las culturas, de las formas de vida, de las creencias, etcétera; y del significado verdaderamente fundamental y *universal* de los Derechos Humanos.

Pluralidad y universalidad son los grandes y concomitantes valores distintivos del presente que, particularmente, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la tolerancia logran conjuntar.

MESA SOBRE RACISMO

RECURRENCIAS Y CAMBIOS HISTÓRICOS: RACISMO Y ANTISEMITISMO

Judit Bokser Misses

Jefe de la División de Estudios de Posgrado,
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México

En la introducción a la antología *Theories of Race and Racism* (2000), los editores Les Back y John Solomos nos recuerdan que una de las predicciones más confiables, si bien dramáticas, del siglo XX fue la formulada por el académico y escritor afroamericano W. E. du Bois en 1903, al caracterizar el problema del siglo como el de la línea de color que atravesaría las relaciones de las razas más oscuras a las más claras en Asia, África, América y en las islas del mar. Tal vez con esas líneas en mente, el investigador británico Stuart Hall afirmaría hace unos años (1993) que la “capacidad de vivir con la diferencia es el principal desafío del siglo XXI”, toda vez que las sociedades contemporáneas asisten a una creciente diversidad de sujetos, de experiencias sociales y de identidades culturales en continuo proceso de cambio y transformación.¹

Al contrastar ambas caracterizaciones, los autores nos permiten ver con toda contundencia los significados cambiantes atribuidos al concepto de raza *vis-a-vis* los conceptos de etnicidad y de cultura que nutren la diversidad y las transformaciones del andamiaje conceptual y de la realidad que éstos refieren: mientras que para Du Bois la línea de color era una realidad cotidiana basada en patrones institucionales de dominación racial, en nuestros días el racismo asume nuevas dimensiones así como nuevos contenidos y significados.

¹ Vid. Les Back y John Solomos, *Theories of Race and Racism, A Reader*. Londres/Nueva York, Routledge, 2000, p. 4.

Hay quienes hablan de sus nuevas formas o bien de diferentes lógicas de un mismo fenómeno. Ciertamente la investigación contemporánea refuerza la necesidad de rebasar la representación de un modelo único de racismo y explorar su contexto y tiempo histórico así como los nexos con otros procesos sociales. En el marco de esta variedad, sin embargo, si la idea de un vínculo entre los atributos naturales o biológicos de un individuo o grupo y sus rasgos intelectuales o morales ha caracterizado la emergencia histórica del racismo, su novedad hoy es que ya no se asocia exclusivamente a la naturalización del otro, en nombre de una supuesta inferioridad biológica y de una desigualdad natural, sino fundamentalmente a una actitud diferencialista, más velada, que se desvía por la cultura y que ataca a grupos nacionales, étnicos y religiosos, preferentemente a minorías, aislando, excluyendo y segregando.² Uno de los rasgos más importantes de la situación contemporánea es precisamente que las manifestaciones de éste están codificadas de modo tal que busca impedir las acusaciones de racismo precisamente al expresarse en términos de diferencia y cultura.³ El elemento central de estos procesos es que los rasgos atribuidos a los grupos sociales son fijos, naturalizados, confinados a un culturalismo pseudobiológico.

De acuerdo con Taguieff,⁴ en la dimensión cognitiva se manifiesta una categorización esencialista, que implica la reducción del individuo a un *status* de representante fijo, inamovible, de su grupo de pertenencia o comunidad de origen; a su estigmatización, que conlleva a la exclusión simbólica en un marco de estereotipos negativos y a una antropología diferencialista imaginaria. Reconociendo la complejidad de los nexos entre esta dimensión y el nivel de los comportamientos y expresiones manifiestas persisten y se renuevan acciones de segregación, discriminación, expulsión, persecución y exterminio.

² Vid. Michel Wieviorka, "Racismo y exclusión", en *Estudios Sociológicos*, núm. 34. México, El Colegio de México, enero-abril de 1994, pp. 34-37.

³ Vid. David Theo Goldberg, "Racial Knowledge", en L. Back y J. Solomos, *op. cit.*

⁴ Taguieff plantea que en el racismo interactúan tres dimensiones distintas: las actitudes (opiniones, estereotipos y prejuicios); los comportamientos o expresiones (actos, prácticas, ordenamientos institucionales) y las construcciones ideológicas (teorías, doctrinas, visiones de mundo). Vid. Pierre Andre Taguieff, "Racisme-racismes: éléments d'une problematisation", en *Magazine Littéraire*, núm. 334, 1995.

El impacto acumulativo de todas ellas ha conducido a la absolutización de la diferencia entre los grupos humanos y su interpretación como desigualdad, al permanente extrañamiento del Otro, cuya extranjería irreconciliable lo convierte en amenaza a la identidad-integridad de la sociedad mayoritaria.

El tránsito de la línea de color a la exclusión asociada a la diversidad contemporánea se da en el marco de transformaciones sociales, políticas y culturales que, al tiempo que expresan nuevas formas de rechazo, recuperan viejos patrones teóricos y prácticos.

Esta compleja interacción entre recurrencias y cambios históricos en el fenómeno de la discriminación, así como la interacción entre cultura y raza y entre éstas y otros ejes de pertenencia grupal —lengua, religión, etnicidad—, encuentran en el antisemitismo y en el Holocausto una expresión singular. Desde este punto de vista, la expresión extrema del racismo que radicalizó la diferenciación del Otro en código biológico racial —prerrequisito de su aislamiento, persecución y exterminio—, el nazismo, se nutrió de un prolongado proceso histórico de acecho a la diferencia, en el que se fueron superponiendo como capas geológicas los diferentes resortes del prejuicio y la discriminación. Si comprendemos que el racismo alcanzó su expresión máxima en Auschwitz, el antisemitismo puede ser visto en su carácter ejemplar y en él, precisamente, puede descubrirse el modo como siglos de dificultad de poder asumir al Otro en su legitimidad construyeron un sustrato de prejuicios que alimentaron la estigmatización y el exterminio perpetrados por el nazismo.

Hoy por hoy, en el marco de los procesos de reestructuración mundial, en los que se da una permanente tensión entre globalización y localismos, la radicalización de viejas y nuevas formas de racismo debe ser ponderada a la luz de la construcción de nuevas identidades colectivas que pueden conducir a la definición de nuevas agendas de combate.

En 1961, en el marco del Proceso Eichmann, uno de los más notables historiadores contemporáneos del pueblo judío, el profesor Salo Baron, fue convocado como “testigo histórico” para describir las condiciones de los judíos europeos antes del ascenso del nazismo. En uno de los interrogatorios, Robert Servatius, el principal abogado defensor, le preguntó: “Como profesor de historia, ¿puede explicar usted

las causas de esa actitud negativa que viene existiendo desde hace tantos siglos y de esa continuada guerra contra el pueblo judío?” En su respuesta, Salo Baron concluyó con una breve sentencia que, en inglés, le sumó a toda la profundidad de su formulación, la agudeza del juego de palabras, ésta fue: *the dislike of the unlike*, esto es, el desagrado ante lo diverso, ante lo diferente.

La pregunta aludía a la perpetuación histórica de la actitud negativa hacia los judíos sea como odio al grupo, sea como negación del judaísmo. Esta característica es la que condujo al propio Baron a analizar los modelos cambiantes del antisemitismo y a otros estudiosos a señalar como uno de sus rasgos distintivos su permanencia y continuidad a través del tiempo.

En efecto, el antisemitismo ha asumido distintos modelos y características teóricas y prácticas, prolongándose en la historia desde la época helenística hasta el día de hoy. Del imperialismo romano a la exclusividad de la nueva religión cristiana; de la intolerancia al frágil principio de supervivencia medieval del “pueblo testigo de la verdad” y a las nuevas modalidades que alcanza en el contexto del nacionalismo moderno, y de allí al racismo y al exterminio nazi, para resurgir hoy, en diversos contextos, rompiendo el tabú de la posguerra.

Si bien el antisemitismo, como concepto así como movimiento sociopolítico, es producto de la modernidad del siglo XIX, la permanencia en la historia de la actitud negativa hacia los judíos es la que nos conduce a señalar las líneas de continuidad. Así, la presencia de una diáspora judía en el mundo helenístico fue un fenómeno distintivo en el mundo antiguo. Su carácter de minoría monoteísta en un mundo pagano, portadora de una narrativa fundacional constituida alrededor de un pacto ético, a la vez teológico y sociológico, que la convertía en un grupo religioso y social separado, con sus propias normas y costumbres, devino foco de discriminación y hostigamiento.⁵

El antijudaísmo pagano precedió y nutrió, a su vez, el antijudaísmo cristiano. El cristianismo tuvo, desde su inicio, una relación ambivalente hacia el judaísmo, considerándose el sucesor del Israel del

⁵ Vid. Robert Wistrich, *Antisemitism, The Longest Hatred*. Nueva York, Pantheon Books, 1991, Introducción.

espíritu y degradando al Israel carnal. La acusación de deicidio, fundada en el Nuevo Testamento, Mateo 27:25, así como su descalificación fueron determinantes de la dimensión teológica y metafísica que asumió el antisemitismo.⁶ En los escritos de los Padres de la Iglesia, la negación de los valores religiosos y culturales del judaísmo ocupó un lugar central, y de este modo el estereotipo del pueblo que mató a Dios se transmitió a través de escritos teológicos, sermones, el arte y la cultura cristiana. La consolidación del cristianismo y su influencia sobre las sociedades y culturas europeas se tradujeron en la expansión del prejuicio antijudío y en la marginación y discriminación del judaísmo y de los judíos. El antisemitismo devino así parte de la cultura europea y occidental, permeando sus contenidos y reforzando el prejuicio antijudío, mismo que adquirió una dinámica propia, aún más allá de la presencia de los judíos y que nutrió los actos discriminatorios, las persecuciones y las expulsiones.⁷ El protestantismo, por su parte, no modificó los contenidos del prejuicio antijudío. De esta forma, el cristianismo institucionalizó la “enseñanza del desprecio” que recién comenzó a ser rectificada por la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II y que encontró un avance ulterior en el pontificado de Juan Pablo II.⁸

Sintetizando el arraigo del antisemitismo en la cultura europea, Semprún afirmaría que: “El judío es el Otro por definición y antonomasia, al menos en el universo cultural de lo que viene llamándose Occidente”.⁹

El antisemitismo, como movimiento sociopolítico que aspiró a la marginación y discriminación de los judíos y a su segregación y exterminio, asume nueva realidad en la modernidad.¹⁰ En ésta, en su

⁶ *Ibid.* Vid. Salo W. Baron, “Los modelos cambiantes del antisemitismo”, en *Dispersión y Unidad*, núms. 18-19. Jerusalén, 1976-1977; Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700-1933*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1982.

⁷ *Ibid.*, y Shmuel Almog, ed., *Antisemitism Through the Ages*. Oxford, Pergamon, 1988; León Poliakov, *Historia del antisemitismo*. Madrid, Muchnick, 1982-1984. 4 tt.

⁸ Vid. Jules Isaac, *Las raíces cristianas del antisemitismo*. Buenos Aires, Paidós, 1966; y Juan Pablo II y el judaísmo. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1987.

⁹ Vid. Jorge Semprún, “Prólogo”, en L. Poliakov, *Historia del antisemitismo. La Europa suicida 1870-1933*, op. cit.

¹⁰ Vid. S. W. Baron, op. cit., p. 140; Shmuel Ettinger, “La singularidad del antisemitismo contemporáneo”, en *Moreshet*. Tel Aviv, 1974, p. 17.

oscilación siempre tensa entre el reconocimiento del Otro y su vocación de homogeneidad, el antisemitismo tuvo nuevos alcances, toda vez que el problema judío es el problema del Otro, formulado esta vez en términos seculares.

El movimiento antisemita surgió como reacción frente al acceso a la igualdad jurídica y política de los judíos en los Estados, resultado de la emancipación, como rechazo a los logros a los que accedían los nuevos ciudadanos así como a la persistencia de su continuidad grupal. Ello derivó de la expectativa emancipatoria de que la incorporación ciudadana disolvería la cohesión e identidad grupal de los judíos, así como de la crítica romántica nacionalista de la extranjería del judío de la historia nacional de los nuevos Estados nacionales.

A los rasgos distintivos de la existencia judía y a la permanencia de su particularidad, el antisemitismo le atribuyó en términos seculares intenciones de dominación y un supuesto poderío que lo convierten en una amenaza para toda la sociedad. Manifiestos inaugurales del antisemitismo en la segunda mitad del siglo XIX, como *La Victoria del Judaísmo sobre el Germanismo*, de Wilhelm Marr, y *La Francia Judía*, de Edouard Drumont, tejieron con dichos argumentos la justificación ideológica de la segregación propuesta; el judío no sólo era amenaza potencial sino peligro real. Esta operación, a su vez, de convertir a la víctima en enemigo ha caracterizado, según Taguieff, a otras formas de racismo.

Los logros y éxitos del nuevo ciudadano fueron cuestionados en términos de competencia socioeconómica y de identidad y solidaridad grupal. La primera dimensión condujo a que a los judíos les fuera atribuido un poder (material, intelectual) magnificado y la segunda reforzó la visión de que dicho poder fuese atribuido a un grupo “extranjero”, extraño y ajeno, a pesar de su ciudadanía.

El rol que el pensamiento jugó en este proceso fue central. Ciertamente, el surgimiento del antisemitismo —al igual que otras expresiones de discriminación y racismo— no fue sólo una cuestión de difusión y aceptación de ideas en un nivel puramente intelectual; de hecho, fue en virtud de nuevos desafíos políticos y sociales, inherentes a los cambios generales en la modernidad así como en la condición de los judíos, que las ideas prevalecieron y pudieron ser utilizadas para justificar una postura política y determina-

das acciones”.¹¹ El pensamiento fue un ámbito al que acudió para su legitimación, ya que recuperando viejos estereotipos y formulando nuevos, que por su carácter “filosófico o científico” moderno le confirió una pretendida “veracidad”, aquél pudo proveerse de los recursos intelectuales que le permitirían justificarse. Y los encontró no sólo en el pensamiento declaradamente antisemita, fácilmente descalificable desde una postura que reclama la sensatez, sino en las más variadas corrientes del pensamiento moderno refractarias a dar cuenta de esta alteridad.¹²

Argumentos esgrimidos en la polémica antiemancipatoria provenientes de las diferentes corrientes, del racionalismo, romanticismo, ciertamente del pensamiento reaccionario pero también del pensamiento socialista y radical, reelaboraron prejuicios viejos y teorizaron nuevas formulaciones: inferioridad moral (Voltaire); religión estatutaria (Kant), pueblo sin historia (Hegel), pueblo fósil (Toynbee), entre otras.

Como movimiento moderno, el objetivo del antisemitismo fue combatir el poder imputado a los judíos como solución global a los problemas de la sociedad, y al aislar este propósito de otras consideraciones políticas logró convertirse en común denominador de un amplio espectro de posiciones y agrupaciones políticas. Su efectividad debe ser vista en el impacto de segregación y discriminación que alcanza a fines del XIX: de la universidad, de los sectores públicos. Sus expresiones últimas, sin embargo, aún no se discernían.

Sería el avance del racismo en Europa y su posicionamiento en el seno del nazismo el que conduciría a jerarquizar la alteridad del judío hasta deshumanizarla, como prerequisite del exterminio. El Holocausto, en esta línea, apunta hacia la complejidad de los nexos entre ideología y exterminio; entre antisemitismo y exterminio tal como el debate contemporáneo lo indica, atendiendo la línea de continuidad histórica así como su carácter de evento histórico excepcional.

El Holocausto, acontecimiento histórico central del siglo XX, significó el exterminio de dos terceras partes del judaísmo europeo, al tiempo que confrontó a la conciencia occidental con las paradojas de

¹¹ J. Katz, *op. cit.*, pp. 9-10.

¹² Vid. Judit Bokser, “El antisemitismo en el pensamiento social moderno”, UNAM, FCPyS, 1990. Mimeo.

su modernidad: razón y ciencia no constituían, necesariamente, las vías de liberación que la Ilustración había soñado ni podían evitar las vertientes más sombrías de la barbarie; la idea y el mito de la historia como progreso convivieron con la más perfecta planificación científica del asesinato masivo, de modo tal que las esperanzas más promisorias de la humanidad habían llegado a límites de inhumanidad jamás contemplados hasta entonces.¹³

El asesinato y la destrucción de la vida comunal judía fue para el Estado nazi un fin en sí mismo, sustentado en la convicción de que el judío no tenía derecho a vivir. El nazismo dedicó sus energías y sus instituciones gubernamentales, industriales, tecnológicas y científicas para cometer el asesinato masivo de los judíos europeos bajo el eufemismo de Solución Final. A diferencia de manifestaciones históricas previas del antisemitismo, el objetivo primario del nazismo no fue la conversión o la persecución del judío, sino su aniquilación total. Se trató, en última instancia, de cambiar el espectro y la composición de la especie humana eliminando a uno de sus componentes —el pueblo judío— de la faz de la tierra.

Si bien entre las víctimas del nazismo puede contarse a polacos, gitanos, comunistas, homosexuales y prisioneros de guerra soviéticos, entre otros, ciertamente fueron los judíos el blanco central del régimen nazi. El historiador Yehuda Bauer señala al respecto: “La lucha contra los judíos fue parte crucial de la escatología nazi, un pilar absolutamente central de su visión de mundo y no sólo una parte de su programa”.¹⁴

El binomio modernidad-mito aparece como una dimensión destacada que permitiría una amplia caracterización del antisemitismo nazi. Tanto la modernidad como el mito parecen haber convivido como elementos contrarios y coexistentes en el seno del nazismo.¹⁵ En la ima-

¹³ Vid. Judit Bokser y Gilda Waldman, “El ghetto: historia y memoria”, en *Acta Sociológica*, núms. 26-27. México, UNAM, FCPyS, mayo-diciembre de 1999.

¹⁴ Yehuda Bauer, “The Place of Holocaust in Contemporary History”, en John Roth y Michael Barenbaum, eds., *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*. Nueva York, Paragon Books, 1989, p. 17.

¹⁵ Saul Friedlander, “The Extermination of European Jews in Historiography Fifty Years Later”, en Alvin Rosenfeld, editor, *Thinking About the Holocaust After Half a Century*. Universidad de Indiana, 1997, pp. 3-17.

gen nazi del judío puede verse de un modo paradigmático cómo el mito se entreteje y arropa de pensamiento “científico” estructurando la dimensión cognitiva e ideológica del antisemitismo. Mientras que por una parte la dimensión mítica, arraigada en la tradición, el imaginario y las teorías populistas raciales, se centró en el peligro inherente en la naturaleza biológica del judío,¹⁶ por la otra, se insertó en el discurso científico y moderno del pensamiento racial del siglo XIX. Así, el antisemitismo nazi conjuntó el odio histórico al judío de raíces míticas con teorías racistas contemporáneas que presuponían la existencia de razas superiores e inferiores, y con ideas de un darwinismo social que postulaba la lucha a muerte entre ambos tipos de razas por la dominación mundial. La pureza racial fue centro de la ideología nazi; basada en los principios de la selección natural y la supervivencia del más apto, su objetivo consistía en buscar “espacio vital” para que la raza aria lograra la dominación del mundo.

Sin embargo, el componente “científico” parece diluirse y la dimensión mítica aparece de modo exclusivo en lo que respecta a la visión del judío como peligro no sólo por causas biológicas sino por la percepción nazi de él como fuerza destructiva en la historia, asociada simultáneamente al perjuicio moderno de la dominación mundial así como a su destrucción.

Quienes han destacado al antisemitismo como causa directa del exterminio de los judíos, han puesto un énfasis diferencial sobre sus dimensiones contrarracionales o no instrumentales así como sobre los aspectos irracionales de las políticas nazis.¹⁷ Un acercamiento a la vez complejo y multidimensional al nazismo y al Holocausto apunta hacia la conjunción de una diversidad de procesos históricos contingentes, de desarrollos estructurales y de eventos que pusieron en juego diversos aspectos de la realidad. Por ello, la atención a las raíces ideo-

¹⁶ Véase George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. Nueva York, Universal Library, 1964.

¹⁷ Para un análisis de estos enfoques véase Philippe Burrin, *Hitler and the Jews: The Genesis of the Holocaust*. Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1994. Una novedosa distinción entre el irracionalismo y la contrarracionalidad se encuentra en Dan Diner, “Historical Understanding and Counterrationality: The Judenrat as Epistemological Vantage”, en Saul Friedlander, editor, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1993.

lógicas del antisemitismo y sus nexos de significación con el Holocausto refiere tanto a sus relaciones con los antecedentes históricos y con la configuración interna del régimen como a los nexos con la organización burocrática y técnica del exterminio del pueblo judío”.¹⁸ En esta línea, la propia complejidad de la dinámica interna del sistema nazi, las interacciones entre los diferentes agentes y actores políticos y los procesos de estructuración del sistema dual partido-Estado posibilitaron, permitieron y orientaron el exterminio de los judíos.

Ciertamente resulta necesario analizar el racismo en los contextos históricos, sociopolíticos y culturales específicos en los que se desarrolla y los nexos que se tejen con otros procesos más amplios, tales como el nacionalismo o la construcción de la identidad nacional. Esto último resulta fundamental toda vez que las ideologías operan como correas transmisoras del rechazo. Así, Saúl Friedlander, junto al análisis de los perpetradores y víctimas del Holocausto, sumó la caracterización de los observadores, para entender el papel fundamental de los países de Occidente al cerrar sus puertas frente al exilio judío cuando la emigración de Europa era la única opción de supervivencia. Desde el binomio identitario de *insider* y *outsider*, si bien el nazismo era el enemigo político, el judío era el outsider existencial. Así, el análisis de las políticas migratoria de la época refleja el impacto de la propaganda nazi como correa transmisora de prejuicio y discriminación. A título ejemplar: si bien el gobierno de México giró instrucciones para que la delegación a la Conferencia de Evian sobre Refugiados Políticos, convocada por el presidente Roosevelt en 1938, fuese sensible a la apertura de las puertas del país a quienes buscaban escapar entonces del nazismo, el delegado de México a las sesiones del Comité Intergubernamental derivado de la Conferencia recalcó que la postura de la mayoría de los 32 países que en él participaban era reticente, y en lo que a México correspondía:

Me permito opinar que, haciendo a un lado los sentimientos humanitarios y generosos que impulsaran a nuestro país a dar asilo a los per-

¹⁸ S. Friedlander, *Nazi Germany and the Jews, The Years of Persecution, 1933-1939*. Nueva York, Harper Collins, 1997; L. Poliakov, *La causalidad diabólica; Historia del antisemitismo*, op. cit.

seguidos de los regímenes totalitarios, es necesario que se tenga en cuenta el interés nacional. Es bien sabido que los elementos que buscan refugio integran grupos que no son asimilables y que la experiencia de otros países ha demostrado que a la larga, cuando el número de judíos es importante, llegan éstos a constituirse en una casta exclusiva, dominante y poderosa, que no tienen ningunos vínculos con el país donde se establecen y muy a menudo son la causa de problemas interiores. Si hemos de admitirlos, que sea en el menor número posible, seleccionados con el mayor cuidado, y siempre que económica y étnicamente no vayan a constituir un problema para el país.¹⁹

* * *

La distinción entre el viejo racismo de corte biológico y el nuevo, de corte fundamentalmente étnico-cultural, tal como ha sido enfatizada por autores como Wiewiorka, Taguieff y Goldberg, más que responder a una visión lineal de sucesión temporal apunta hacia la problemática derivada de los cambios operados a nivel mundial, regional, nacional y local en lo que a encuentros e interacciones entre grupos se refiere. Encuentros que se han intensificado precisamente como resultado de esos cambios y que nos confrontan con nuevas formas cognitivas que nutren los prejuicios y que conducen a la diversificación de los comportamientos que conllevan a la marginación, a la discriminación y al rechazo en el marco de la compleja dinámica entre encuentros humanos y alteridad.

Los nuevos racismos y su interacción con los nacionalismos y las manifestaciones de xenofobia, antisemitismo y otras formas de intolerancia refuerzan las contradicciones derivadas de la apertura y cerrazón de espacios en el marco de las transformaciones contemporáneas derivadas de los procesos de globalización. Estas contradicciones generan procesos encontrados que al tiempo que refuerzan nuevas expresiones de intolerancia abren nuevas posibilidades para su combate y superación.

¹⁹ Cartas de Gustavo Luders de Negri al secretario de Relaciones Exteriores, 14 de agosto de 1938; 31 de agosto de 1938; 25 de enero de 1939; 20 de marzo de 1939, *Archivo Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, A.R.E.M., III-1246-9*.

Junto a la permanencia del rol del racismo en la estructuración de la marginación social y política de grupos humanos minoritarios emergen nuevos contextos de construcción de identidades colectivas que abren novedosas perspectivas para repensar las transformaciones que en aquél se dan, así como las nuevas formas de su combate. Cabe destacar que estas últimas resultan esenciales para la contención del propio desarrollo del racismo.

Asistimos hoy a procesos de globalización que imprimen un nuevo tenor a la realidad. Éstos no son homogéneos ya que se dan de una manera diferenciada en tiempo y espacio, con desigualdades territoriales y sectoriales. Tienen, además, un carácter multifacético en la medida que convocan lo económico, lo político y lo cultural, así como las interdependencias e influencias entre estos planos y exhiben, a su vez, un carácter contradictorio, porque se trata de procesos que pueden ser intencionales y reflexivos, a la vez que no intencionales, de alcance internacional a la vez que regional, nacional o local; son simultáneamente incluyentes y excluyentes.²⁰

Los cambios radicales que trastocan los referentes espaciales, temporales, geográficos y/o territoriales, sin los cuales sería imposible pensar las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales en el mundo contemporáneo, están estrechamente relacionados entre sí y subrayan aspectos del mismo fenómeno: el hecho de que el tiempo y el espacio dejan de tener igual influencia en la forma en que se estructuran las relaciones e instituciones sociales.²¹ Esto implica la desterritorialización de los arreglos económicos, sociales y políticos, lo que significa que éstos no dependen ni de la distancia ni de las fronteras, ni influyen de la misma manera en la configuración final de las instituciones y de las relaciones sociales.²² El mundo se estructura como un espacio a la vez único y diferente porque, mientras que por un lado las fronteras territoriales pierden importancia, por

²⁰ Vid. Judit Bokser y Alejandra Salas Porras, "Globalización, identidades colectivas y ciudadanía", en *Política y Cultura*, núm. 12. México, UAM-Xochimilco, verano de 1999.

²¹ Vid. Malcom Waters, *Globalization*. Londres, Routledge, 1995; Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres, Sage, 1992, y Jan Aart Scholte, "The Globalization or World Politics", en John Baylis y Steve Smith, eds., *The Globalization of Worlds Politics. An Introduction to International Relations*. Universidad de Oxford, 1998.

²² Vid. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press, 1994.

el otro, por primera vez, se pueden construir identidades y comunidades independientemente de sentimientos, espacios y fronteras nacionales.

Como resultado de una interacción transfronteriza cada vez más intensa, diversos grupos, comunidades y/o clases adoptan identidades y lealtades que se sitúan por encima de sentimientos nacionales, replanteando algunos de los fundamentos culturales de la soberanía. Tal es el caso de nuevos movimientos sociales, las comunidades epistémicas, las diásporas y grupos étnicos que sitúan diversos valores por encima de la soberanía e incluso de la autodeterminación: valores tales como el crecimiento económico, los Derechos Humanos, derechos de la mujer, derechos de minorías, entre otros.

Paralelamente, en el marco de las interacciones que se amplían, los procesos de globalización le han conferido una renovada relevancia a las identidades étnicas. Mientras que, por una parte, las fronteras territoriales pierden importancia y por primera vez se pueden construir identidades y comunidades independientemente de sentimientos, espacios y fronteras nacionales,²³ por la otra, sin embargo, los referentes naturales y primordialistas que delimitan las identidades colectivas emergen con un inesperado vigor, perfilando una tensa oscilación entre el momento de lo único o universal y el de la diferencia o particular.

La emergencia de estos universos identitarios se deriva de varias dimensiones y órdenes de hechos, entre las que destacan: la desterritorialización y porosidad de las fronteras, que desvinculan a la vez que conectan a los grupos y a las identidades con los espacios geográficos específicos; las transformaciones por las que atraviesa el Estado, en particular, la pérdida del monopolio estatal en varios ámbitos, especialmente en lo que respecta a su influencia en la construcción de los imaginarios políticos; y de la sociedad de redes, que pone al alcance de las comunidades étnicas recursos de comunicación para hacer valer y defender su derecho a la diferencia en planos globales.²⁴

A su vez, como resultado del creciente proceso de reestructuración de los mercados mundiales, la globalización y la regionalización ha desembocado en imperativos económicos de ensanchar los mer-

²³ Vid. J. A. Scholte, *op. cit.*

²⁴ Vid. J. Bokser y A. Salas Porras, *op. cit.*

cados, a partir de las transformaciones productivas en el marco de la libertad de movimiento del capital y de los servicios, desarrollándose, sin embargo, a través de ciclos de recesión a los que se han correspondido flujos de mano de obra que constituyen el nuevo perfil de las migraciones de este fin de siglo. Ello ha exasperado los sentimientos étnicos y nacionalistas, actitudes y manifestaciones antiextranjeras, xenofobia y expresiones racistas contra inmigrantes, trabajadores extranjeros, exiliados y refugiados contra los otros. Todos estos otros objetos de agresiones han intensificado, a su vez, las expresiones antisemitas. De este modo se entretajan y emergen los nuevos racismos que argumentan el rechazo en código diferencialista, enfatizando la pertenencia nacional en clave de una homogeneidad igualmente esencialista. Sus fronteras pretenden ser definidas y cerradas y más que ser vistas como espacios de encuentro, su cruce es visto como transgresión.

La apertura a la interacción e interdependencia entre las diversas regiones del globo terráqueo se ha visto reforzada, facilitada y estimulada por el intenso desarrollo tecnológico e informático y, por su parte, la cerrazón a los consecuentes encuentros culturales ha minimizado los márgenes de una convivencia plural. Al tiempo que la apertura deriva en el reconocimiento de la diversidad de la condición humana, la cerrazón se traduce en el cuestionamiento de esta diversidad. Hoy la cuestión del “Otro” oscila de un modo difícil entre su reconocimiento y su negación, y esta última ha asumido nuevas formas de exclusión, marginación, rechazo y discriminación que, confrontadas a las dimensiones étnicas y religiosas, se nutren y se ven mediadas por el peso histórico de los prejuicios.²⁵

Las relaciones sociales y la comunicación a nivel mundial pueden ser algunas de las causas del debilitamiento de sentimientos nacionalistas vinculados con el Estado-nación, dando lugar a otro tipo de identificación regional o étnica que refuerza la emergencia de conflictos con tintes localistas. Estos conflictos se nutren y refuerzan nuevas formas de intolerancia y racismo. Así, la desintegración de la Unión Soviética y la redefinición del mapeo étnico y nacional europeo dan testimonio del doble movimiento de apertura hacia nuevas formas

²⁵ J. Bokser, “El racismo hoy”, en *La problemática del racismo en el siglo XXI. VI Jornadas Lascasianas*. UNAM, 1997.

de organización socioeconómicas y políticas y, simultáneamente, de una explosión de localismo y conflictos étnicos más o menos xenofóbicos, que han conducido a que algunos autores hagan una lectura en línea directa con la explosión de nacionalismo que acompañó el inicio del siglo XX. La transformación de grandes grupos culturales previamente dominantes en minorías, en el marco de nuevas unidades nacionales, facilitaron las condiciones para la emergencia de movimientos étnico-nacionalistas y para el diseño de un nuevo mapeo conflictivo de intolerancias.

De igual modo, la tensión entre la homogeneización y la diferenciación cultural constituye un problema central de las interacciones globales, alimentando nuevas expresiones de racismo, de resistencia a la diversidad. Paralelamente, en el marco de estas transformaciones de lo estatal en un escenario de creciente globalización, el despliegue de los derechos universales del hombre adquiere un nuevo alcance y, paradójicamente, crea condiciones favorables para que los nuevos movimientos sociales formulen sus demandas de orden particular, específico e histórico. Sin duda, los movimientos étnico-nacionales utilizan el marco legal de los Derechos Humanos para promover sus demandas.

En efecto, las identidades colectivas articuladas alrededor de ejes primordialistas se convierten en núcleos de movimientos sociales que interactúan y conviven con aquellos ya mencionados nuevos universos identitarios de la globalización, tales como los representados por las comunidades epistémicas, organismos internacionales y otras expresiones de identidades virtuales. Su impacto es diferenciado según atendamos a los diferentes niveles de agregación en los que se despliegan: lo local, lo nacional, lo regional o lo global. Las posibilidades que éstos encuentran en el contexto de la globalización crecen notablemente no sólo por las razones ya señaladas, que podemos sintetizar en el debilitamiento de los poderes centralizadores de los Estados nacionales, sino porque al vincularse con redes y movimientos sociales de alcance global, que actúan como grupos de presión sobre organismos supranacionales, su potencial de organización y desarrollo se expande considerablemente. Ello, sin duda, también puede leerse en clave de la tolerancia, el respeto y la inclinación por la diversidad cultural que se reclaman como condición de posibilidad de

su desarrollo y, como tal, como prerequisites de nuevas formas de convivencia, recogen propuestas conceptuales y tradiciones de pensamiento diversas que debaten entre sí para formular propuestas de reordenamiento de la convivencia individual y colectiva.

Estos nuevos escenarios constituyen también el marco del combate al racismo. La emergencia de la diversidad en diferentes espacios y con diferentes niveles de agregación identitaria nos remite a las posibilidades que se derivan de las interacciones entre civilidad, ciudadanía y pluralismo. De este modo, la convivencia en la diversidad compite con el racismo diferencialista: la fortaleza de los derechos de la ciudadanía radica en la posibilidad de dar cuenta de la heterogeneidad.²⁶

Ciertamente la civilidad como entorno que subsuma a los racismos constituye un desafío y un objetivo primordial para poder operar como sustrato común de articulación de la vida política y dar cuenta de la diversidad que la caracteriza. De éste se desprende el desafío de conjuntar el binomio ciudadanía y alteridad, que oscila entre el otro igual y el otro diferente y nos remite a las interacciones entre ciudadanía y pluralismo.²⁷

En términos similares a los formulados por Stuart Hall en su diagnóstico del siglo XXI, Dahrendorf nos plantea que la verdadera prueba de la fortaleza de los derechos de ciudadanía es la heterogeneidad.²⁸

Esta heterogeneidad plantea, a su vez, otro tipo de desafíos. Appadurai ha destacado que junto a la dispersión en la aldea global, se da el fenómeno opuesto, posible por el comportamiento de los medios, en el que las poblaciones de inmigrantes quedan arraigadas a sus espacios étnicos originales y continúan viviendo de un modo imaginario en sus patrias virtuales. Los medios no actuarían así para hacer del individuo un ciudadano cosmopolita de la aldea global sino reforzando su sentido de encapsulamiento identitario en el seno de so-

²⁶ Vid. Ira Katznelson, *Liberalism's Crooked Circle*. Princeton, Universidad de Princeton, 1996.

²⁷ Vid. David Miller, "Ciudadanía y pluralismo", en *La Política*, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad, núm. 3. Paidós, octubre de 1997.

²⁸ Vid. Ralf Dahrendorf, "Los derechos cambiantes de la ciudadanía", en *La Política*, *ibid.*

ciudades extrañas.²⁹ A ello mismo refiere Portinaro como una nueva paradoja crecientemente visible en Europa, pero no sólo allí, que de frente a comunidades ajenas a una tradición del Estado de derecho y de ciudadanía, el Estado nacional emerge como una sociedad cada vez más abierta y en su seno se fortalecen las sociedades cerradas.³⁰ Éste constituye un terreno propicio de absolutización de la diferencia y plantea la necesidad de superar la reducción del individuo a exponente de una esencia grupal, premisa sobre la cual se desarrolla el pensamiento racista.

De allí que igualdad y diferencia, individuo y comunidad, justicia y pertenencia colectiva conducen, siguiendo a Judith Shklar, a que las instituciones, los derechos y la ley no sólo son juzgados hoy por hoy por los modos en que protegen la conciencia, reducen la desigualdad o promueven el desarrollo humano, sino por su capacidad de permitir a personas de diferentes características, valores morales o posiciones sociales vivir conjuntamente, libres para conducir una contienda política pública demarcada por reglas de inclusión y garantizada por derechos.³¹ Ello incorpora diversas dimensiones: reconocimiento de la diversidad; multiplicidad de los Otros y compromiso con el sustrato de lo común y universal. Este reconocimiento implica que la cultura está integrada por diversas tradiciones y que las sociedades contemporáneas son complejas y diversas.

En un plano genérico, implica los nexos entre pluralismo y tolerancia. Es necesario pugnar no sólo por el reconocimiento del otro con sus ideas y proyectos sino por asumir que esas ideas y proyectos pueden ser integrados y enriquecer “nuestro” propio discurso, reforzando los nexos de pertenencia y mutualidad. Recordemos, el pluralismo es atributo de la esfera política y de la esfera social: intervienen múltiples actores: gobiernos, poderes públicos, con la sociedad, Organismos No Gubernamentales, nuevos actores y movimientos sociales.

²⁹ Vid. Adurn Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Culture Economy”, en Mike Featherstone, ed., *Global Culture*. Londres, Sage, 1992.

³⁰ Vid. Pier Paolo Portinaro, “Multiculturalismo e globalizzazione. Oltre lo Stato postnazionale?”. Ponencia presentada en el seminario Ciudadanía, Identidades Colectivas y Multiculturalismo, UNAM/Flacso, 2000. (Mimeo.)

³¹ Vid. J. Shklar, “The Liberalism of Fear”, en Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1989.

Apartir de las experiencias de reestructuración mundial así como de aquellas asociadas a procesos de transición hacia regímenes democráticos, la cuestión de la sociedad civil cobra nuevo significado como destacado ángulo en el que se aspira a ventilar y resolver las renovadas contradicciones entre libertad e igualdad; entre solidaridad y justicia; entre individuo y comunidad.

Las reflexiones sobre la sociedad civil han tendido a sobreenfatizar los nexos entre ésta y la democracia, y ha desatendido el hecho de que no hay una conexión necesaria entre los recambios políticos (la retracción estatal) y el carácter variable de las fuerzas que componen la sociedad civil. Los efectos contradictorios entre autonomía de la sociedad y la proliferación de movimientos sociales pueden ser vistos en Europa, en el contexto de un nuevo paradigma político en el que los partidos políticos tradicionales han perdido su espacio en el ámbito público y se han visto sustituidos por nuevos movimientos sociales de índole más autónoma. Hoy vemos un alto clima de racismo, xenofobia y antisemitismo, por lo que cabe preguntarse hasta dónde la tendencia de abrir espacio a la expresión de agrupaciones que enfatizan la identidad y la autonomía como demandas fundamentales no ha traído como efecto secundario la emergencia y la legitimación de agrupaciones marginales, entre las que figuran agrupaciones de racistas, extremistas y antisemitas?³² En todo caso el prejuicio y la violencia política han pasado a ocupar un lugar importante en el escenario europeo y las expresiones de antisemitismo a nivel mundial continúan erosionando el tabú al que estaba sometido desde la posguerra.

En Rusia el antisemitismo constituye un arma política e ideológica de la oposición comunista y nacionalista en su lucha por el poder; en comparación, la actividad de los grupos ultraderechistas nazis ha devenido secundaria. La debilidad y pasividad de las respuestas oficiales han convertido al antisemitismo en un componente integral de la vida política.

A diferencia de Europa, en la que muchos de los partidos de extrema derecha se han convertido en parte integral de la política nacional: Frente Nacional en Francia, Italia, Alemania; en América

³² Vid. *Antisemitism World Report*. Londres, Institute for Jewish Policy Research, años 1996, 1997 y 1998.

Latina bien podemos afirmar que éste no es el caso. Si bien asistimos a la presencia de partidos de derecha radical, la tendencia global parece apuntar hacia la presencia y actuación de los grupúsculos cuya marginalidad, por otra parte, no aminora los riesgos y el impacto de su actuación. El impacto de los procesos de democratización también exhibe aspectos encontrados y aún contradictorios. Por una parte, con el cambio político se asiste a la desaparición del antisemitismo oficial que caracterizó a muchas de las dictaduras militares. Por otra parte, todo proceso de cambio político genera desconcierto y acentúa la incertidumbre, ambos terrenos propicios para la eventual emergencia de objetos identificables de inculpación; “chivos expiatorios”.

Frente a estos panoramas diferenciados, la redefinición de los nexos entre Estado y soberanía nacional, que amplían las interconexiones sociales globales, y la emergencia de nuevos universos identitarios y la proyección que alcanzan como resultado de la simultaneidad de lo local, lo nacional, lo regional y lo global, abren nuevas posibilidades para definir agendas comunes para el combate al racismo en sus diferentes frentes. Ello forma parte sustantiva de los desafíos del siglo XXI.

TOLERANCIA, RACISMO Y PUEBLOS INDIOS DE MÉXICO

Alicia Castellanos Guerrero

Profesora-Investigadora del Departamento
de Antropología de la Universidad Autónoma
Metropolitana-Iztapalapa

La tolerancia puede estar asociada a diversas formas de relación con los otros, según el significado que se le atribuya y el espacio donde se despliega. Distinguir los tipos de tolerancia y sus ambivalencias es ineludible si aceptamos que es “una pequeña virtud imprescindible para la democracia”, pero “no una virtud que se baste por sí sola” como lo propone Fetscher.¹

Se ha escrito de manera prolífera cómo la acepción de tolerancia cambia en el tiempo, según el contexto histórico en el que surgen los conflictos religiosos, políticos y étnico nacionales, frente a los cuales pretende convertirse en un instrumento de convivencia y cohesión social. Su evolución va de precepto moral a norma jurídica garantizada por el Estado de Derecho, basada en los principios de igualdad y libertad individuales, hasta su más reciente identificación con el “pluralismo de los valores, de los grupos y de sus intereses”, como lo señala Cisneros.²

Sin embargo, su concepción más difundida está fuertemente asociada con su connotación *liberal*. La tolerancia es incuestionablemente un instrumento o método de *convivencia* siempre y cuando se defina su naturaleza y se reconozcan sus límites. Por ejemplo, privilegiar la igualdad y libertad individuales conlleva contradicciones a la hora de reconocer lo diverso. Al respecto, Kymlicka advierte que un siste-

¹ Cf. Iring Fetscher, *La tolerancia...*, 1994.

² Para un conocimiento de la evolución del concepto de tolerancia véase también Michel Walzer, *Traité sur la Tolérance*, e Isidro Cisneros, “Tolerancia”, en *Léxico de la política*.

ma de derechos de las minorías “impecablemente liberal” tendría que lograr la “igualdad entre grupos minoritarios y mayoritarios” y la libertad en el interior de los grupos minoritarios, lo cual ciertamente supone “una nueva forma de etnocentrismo y de intolerancia”. Esto es, la defensa de unos derechos (los individuales) puede significar la violación de otros (los colectivos). Para este autor, “la teoría liberal más defendible es la que reivindica la autonomía de la persona y se opone a aquellos derechos diferenciados que restrinjan la libertad e igualdad individual”, pero no se precipita, como es frecuente, a descalificar las culturas *minoritarias*, reconociendo que en ese sentido todas las culturas son algo “iliberales” y pocas las que reprimen en forma absoluta las libertades individuales.

La condena a la violación de los derechos individuales dentro de culturas diferentes puede ser la expresión de una actitud opuesta al reconocimiento del derecho a la existencia y desarrollo de estas culturas, como sucede con las constantes valoraciones negativas de usos y costumbres de los pueblos indios.

Hay una tolerancia *indiscriminada* o falsa tolerancia que presume de un cosmopolitismo al aceptar y respetar todas las opiniones y formas de vida, pero en el fondo expresa una actitud de indiferencia, ignorancia y conformismo porque, como lo señala Arteta, “no se ofende ni se indigna”, “tolera todo y nada admira”.³ Esta supuesta tolerancia confunde porque tiende a ignorar el conflicto, las relaciones de poder, la razón de unos frente a otros en circunstancias concretas, puesto que todos tienen “su razón”, pese a que ésta pueda traducirse en opresión y negación de los derechos de otros.

La Declaración de Principios sobre la Tolerancia de la Organización de Naciones Unidas es un instrumento valioso, aunque la concepción subyacente puede ser ambivalente. Según ésta, la tolerancia consiste en el respeto a la diversidad cultural y el reconocimiento de los Derechos Humanos universales y libertades fundamentales. Esta tolerancia no tolera “la injusticia social”, lo cual la coloca en una posición clara frente a la tolerancia indiferente. Su práctica no supone renunciar a las convicciones propias y ajenas pues es contraria al dogmatismo y

³ Cf. Aurelio Arteta, “La tolerancia como barbarie”, en Manuel Cruz, comp., *Tolerancia y barbarie*.

absolutismo, pero asienta que este derecho a la libertad de pensamiento no “significa que uno no ha de imponer sus opiniones a los demás”,⁴ lo cual deja duda acerca de la legitimidad de la búsqueda de la verdad. En otras palabras, como lo formula Arteta, ¿supondría esto que debe privilegiarse la diversidad (que es un hecho) antes que la verdad; o dicho de otra manera, convertirse la primera en un fin, en lugar de la verdad? Una concepción pluralista, en cambio, se pronuncia por convertir la tolerancia en un “método universal de convivencia civil”⁵ que descansa en una posición inclusiva de la diversidad y proclive a la coexistencia del consenso y el disenso. Con base en Bobbio, esta tolerancia ha de expresarse sin renunciar a las convicciones propias y haciendo uso de la persuasión antes que la fuerza y la coacción.⁶

La controversia sobre la tolerancia previene sus límites. Como principio fundamental del pensamiento liberal no resuelve la relación entre lo particular y lo diverso, como lo señala Touraine, porque más bien se inclina por el reconocimiento de las diferencias, lo que significa, además de privilegiar a éstas por encima de la verdad, “observar una sociedad desde afuera en vez de ubicarse en su interior...” En su propuesta de sociedad multicultural esto significa el reconocimiento de la diversidad y de lo semejante, y la comunicación entre individuos, grupos y culturas.⁷

No hay entonces que perder de vista las ambivalencias y los límites de la tolerancia, tampoco sus nexos con otras nociones, como la solidaridad, más cercana a relaciones sociales horizontales que jerárquicas, implícitas en la tolerancia. Por ello, conviene preguntarnos para el caso mexicano: ¿qué tipo de tolerancia existe hacia los pueblos indios?, ¿en qué medida es un valor suficiente para erradicar el racismo del que son objeto? Pensamos que podemos encontrar todo tipo de prácticas de tolerancia hacia los pueblos indios y sus culturas, los que tienen una actitud indiferente por ignorancia o desprecio, de aceptación sustentada en el principio de que todos somos iguales, paternalista y proteccionista, de reconocimiento de las diferencias étnicas

⁴ Declaración sobre la Tolerancia, ONU, 1992.

⁵ Cf. I. Cisneros, “Tolerancia”, en *op. cit.*

⁶ *Ibid.*, p. 786.

⁷ Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, p. 182.

sin oponerse a la desigualdad y de respeto de la diversidad en la igualdad. Sin embargo, la tolerancia en el sentido liberal clásico conlleva un nivel limitado de conocimiento y reconocimiento de las culturas minoritarias y es una actitud muy arraigada en las mentalidades de amplios sectores de la sociedad mexicana; por ello, hacen falta transformaciones profundas de un modelo de desarrollo crecientemente excluyente y el establecimiento de una comunicación intercultural que sienten las bases para erradicar un racismo de raíces estructurales y culturales. En otras palabras, el racismo no podrá superarse, y menos en sus niveles extremos, aspirando sólo a la tolerancia.

En su acepción más democrática, la tolerancia encuentra su opuesto en el racismo, una de las formas de rechazo extremo del otro. Sin embargo, la tolerancia *indiscriminada* puede convalidar el racismo y sus variadas expresiones (prejuicios, discriminación, segregación y violencia), organizadas en torno a ideologías universalistas o diferencialistas que inferiorizan y excluyen, negando los derechos fundamentales y colectivos de los otros.

La tolerancia y el racismo hacia comunidades y pueblos indios se expresan en distintos espacios de la vida social. Como ideología, el racismo se produce y reproduce, sobre todo, entre las clases dominantes y el Estado, en la medida en que éste se convierte en el principal garante de sus intereses y en instrumento de mecanismos que hacen posible prácticas de exclusión sistemática. Desde luego, adquiere una dinámica propia entre otros sectores sociales según condiciones concretas. Las diversas formas de negar los derechos de los otros están con frecuencia ancladas en los imaginarios sociales que se difunden desde las instituciones. En no pocos casos, el racismo forma parte de la cultura nacional. Según Benz, “la exclusión en Alemania pone de manifiesto la problemática de la cultura nacional cuando ésta se maneja como medio de autoafirmación de la mayoría”⁸ y explica hoy, después de más de un siglo, la condición de los inmigrantes y solicitantes de asilo.

⁸ Wolfgang Benz propone que la cultura nacional alemana es racista. “La cultura nacional como autoafirmación y exclusión”. Ponencia presentada en el Seminario Binacional (Alemania-México) sobre Cultura y Nación: Siglos XIX y XX. México, El Colegio de México/ Instituto Goethe, 2000.

Siguiendo esta línea de reflexión es posible que la continuidad en el tiempo de distintas formas de racismo hacia los pueblos indios encuentre su explicación en una cultura e identidad excluyentes no a través de la autoafirmación (que en este caso es inclusiva de los indios prehispánicos), sino de la heterodefinition del otro históricamente asociada y alusiva al atraso de los indios y sus culturas valoradas negativamente y consideradas como incompatibles con el desarrollo del proyecto hegemónico de nación. Hay que advertir que se está produciendo una ruptura de este discurso dominante, la reivindicación de la diferencia se difunde, al igual que la tolerancia promueve el respeto a la diversidad, aunque habrá que acotar sus límites, su uso político o, en su defecto, reconocer la coherencia entre discurso y prácticas.

Estas características pueden ayudar a comprender por qué el racismo no es fácil de erradicar, cuáles pueden ser sus raíces y condiciones de su resurgimiento o expresión abierta o menos velada, particularmente en momentos en que los grupos minoritarios se hacen más visibles políticamente, y se constituyen en supuestas amenazas de soberanías y unidades nacionales.

No se puede negar que en México se practican formas distintas de tolerancia y racismo hacia los indios. Si nos apegamos estrictamente a las definiciones de la Declaración de Principios sobre la Tolerancia, proclamada por la ONU, encontramos que este valor de la democracia no acaba de inscribirse en las relaciones interétnicas. Según ésta Declaración, la tolerancia es ante todo el respeto a la diversidad cultural, “un deber moral... una exigencia política y jurídica...” que contribuye a “sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz”. Según el artículo 2, la tolerancia en el ámbito estatal “exige justicia e imparcialidad en la legislación, en la aplicación de la ley y en el ejercicio de los poderes judicial y administrativo”; al igual que el disfrute de “oportunidades económicas y sociales sin ninguna discriminación”, ya que la intolerancia puede expresarse en marginación y exclusión social y política, en violencia y discriminación de los grupos vulnerables.

Desde el punto de vista estrictamente formal, con el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación mexicana consignado en el artículo 4o. de la Constitución se institucionaliza un principio fundamental de la tolerancia, que es el respeto a la diver-

sidad cultural. Sin embargo, los pueblos indios siguen bajo la tutela de un Estado que por casi dos siglos no ha logrado una integración basada en el respeto de sus derechos como colectividades; no ha renunciado a sus aspiraciones homogeneizadoras ni tampoco al uso de la fuerza. El monoculturalismo que fundara la nación mexicana todavía estructura el sistema legislativo y de justicia, educativo y político, así como las identidades nacional y regionales dominantes.

Por definición, “la justicia y la imparcialidad en la legislación, en la aplicación de la ley y en el ejercicio de los poderes judicial y administrativo”, no se aplican con cabalidad a los miembros de comunidades y pueblos indios, en tanto que está vigente un sistema jurídico basado en el derecho positivo que no reconoce sistemas normativos jurídicos diferentes, además de aplicar la ley en forma discriminatoria, como se ha demostrado con la presencia de presos indígenas en las cárceles estatales por supuestos delitos cometidos, sin juicios, sin acceso a intérpretes y sin sentencias, realidad constatada en centros de readaptación social y cárceles municipales y documentada por diversos Organismos No Gubernamentales y gubernamentales de defensa de los Derechos Humanos.

No obstante que en los últimos 10 años se desata uno de los debates de mayor trascendencia nacional sobre los derechos indígenas, la resistencia y oposición a una legislación nacional que los reconozca sigue pendiente. Desde la reforma del 4o. constitucional en los años noventa, legisladores particularmente panistas exhibieron su ideología criollista y mostraron su etnocentrismo y racismo. Entonces se opusieron a aceptar sus derechos específicos, argumentando que esta distinción era una forma de discriminación. Recuérdese que fue la intervención del ejecutivo la que definió la votación en favor de sus derechos culturales reconocidos en ese artículo.

La disputa entre el pensamiento liberal y multicultural durante el largo debate de los noventa en torno a los derechos y cultura indígena culmina con los Acuerdos de San Andrés y la iniciativa de ley Cocopa. Sin embargo, los legisladores, sobre todo del partido Acción Nacional y del Revolucionario Institucional, mantienen temores relacionados con los alcances de la libre determinación en su forma de autonomía. Paradójicamente, en un encuentro histórico en el es-

pacio legislativo decidieron excluir a los representantes del movimiento indígena nacional y, con su ausencia, exponer su intolerancia. La sacralización de los espacios del poder exhibió el exclusivismo de los criollos y mestizos. Los legisladores actuaron con comportamientos racistas y tolerantes y proclives al multiculturalismo.

Desde el reconocimiento de los derechos culturales y el levantamiento indígena en Chiapas se ponen en práctica programas de defensoría jurídica a presos indígenas y asesoría jurídica, apoyados por diversas instituciones, mientras paralelamente se prepara una guerra de contrainsurgencia contra el EZLN. Esta diversidad de políticas expresa el carácter no monolítico del gobierno, la búsqueda de legitimidad, nuevas prácticas de defensa de los derechos y una voluntad limitada y contradictoria en el campo de la política, la economía y en el manejo mismo del conflicto.

Si la tolerancia exige, según la Declaración de la ONU, que toda persona goce de “oportunidades económicas y sociales sin ninguna discriminación”, habría que afirmar con toda certeza que prevalece la intolerancia hacia los miembros de los pueblos indios y reconocer los altos índices de pobreza, marginación y exclusión social y política, violencia y discriminación. El despojo histórico de tierras y territorios ha sido un proceso continuo en la historia de estos pueblos, pero también el desarrollo de estrategias para garantizar el control de sus recursos y su continuidad como grupos. Por ejemplo, estudios recientes documentan cómo los zoques, pese a sus divisiones sociales, políticas y religiosas, establecen las fronteras de su territorio en la región de los Chimalapas (situada al oriente del Estado de Oaxaca) siguiendo un patrón de asentamiento disperso según su propia dinámica demográfica y migratoria, las políticas de colonización del gobierno y “las amenazas de despojo e invasión de grupos de poder local (empresas madereras, ganaderos, agricultores mestizos y narcotraficantes)”. Es en este contexto que la defensa activa de los Acuerdos de San Andrés, firmados hace más de cinco años entre el gobierno y EZLN, se convierte en una estrategia vital de sobrevivencia y desarrollo de los pueblos indios.

También, la Declaración sobre la Tolerancia recomienda que “los medios de comunicación y la educación pueden ser eficaces para promover una cultura de la tolerancia que coadyuve a la paz y a

la democracia”. Sin embargo, la escuela y los medios de comunicación siguen contribuyendo a reproducir las fronteras entre indígenas y no indígenas, mientras estereotipos negativos refuerzan las relaciones de subordinación. En las escuelas de enseñanza básica, media y superior en comunidades y ciudades de la Sierra Norte de Puebla y en ciudades capitales enclavadas en Estados y regiones del sureste y norte con población indígena, los prejuicios y la discriminación en el encuentro de estudiantes indígenas y no indígenas son prácticas cotidianas. La representación del indio en la prensa y la televisión se construye desde los imaginarios dominantes que le asignan un lugar subordinado en la estructura social, y folclorizan su cultura. No obstante, pueden producirse programas que informan sobre la realidad indígena y, hasta en forma inédita, transmitir por cadena nacional la defensa de las históricas demandas por sus propios protagonistas, contenidas en los Acuerdos de San Andrés.

Tampoco el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación ha modificado el carácter excluyente de las identidades dominantes. La identidad nacional mestiza ha perdido legitimidad frente a la construcción de una identidad más inclusiva de la diversidad sociocultural que se construye en el contexto de la lucha por los derechos y el “fortalecimiento” de ciertas identidades regionales que reavivan discursos diferencialistas y exclusivistas para legitimar el poder, como en el caso de Yucatán y Chiapas. No obstante, las identidades en los distintos niveles de la organización territorial mantienen un carácter excluyente. Las identidades urbano-regionales dominantes pueden igualmente ser inclusivas de “sus indios”, los de su región, de sus héroes valerosos que enfrentaron los embates de la modernización en el siglo XIX. En este sentido, las clases dominantes yucatecas son tal vez las más “indianizadas” en sus símbolos de identidad, pero la distancia y el racismo hacia los mayas o mestizos, como se nombran a los mayas de hoy, han sido una realidad irrefutable. La identidad de los cancenenses de Quintana Roo es exclusivista pues sólo reconoce a los fundadores, “los más audaces, los mejores de todas partes, los emprendedores, los que se arriesgan, los más educados y calificados, de gran valentía, ‘nómadas de espíritu’ que son profesionistas, empresarios inversionistas”, pero no incluyen ni a los indios mayas, ni a los migrantes pobres procedentes de diversos Es-

tados de la República que han construido la ciudad.⁹ En cambio, estas elites participan en la producción de imágenes de promoción turística que contribuyen a la creación de un indio relacionado con la naturaleza y la costumbre, con diferencias fijas y creadas y recreadas para satisfacer la demanda de un turismo que busca lo auténtico.

En otros casos, la exclusión es absoluta: los *auténticos coletos* de San Cristóbal de Las Casas no admiten relación alguna con los indios, ya que ellos se reconocen como descendientes de españoles y criollos. Hay enclaves étnicos en donde los grupos mestizos y ladinizados construyen identidades locales excluyentes. La negación, la distancia y la desvalorización de lo indio pueden ser tan fuertes como en las ciudades mestizas y, a su vez, contradictorias pues pueden compartir prácticas culturales comunes. Estos procesos identitarios ponen en evidencia la distancia entre la ley y el cambio de las mentalidades que se produce en un largo tiempo.

El racismo no es sólo un conjunto de actitudes y prácticas individuales estimuladas por la competencia, el miedo, el odio y la soberbia, aunque son individuos de carne y hueso los actores que estereotipan negativamente y discriminan y segregan. Por ejemplo, la educación monocultural es una política de Estado, y los maestros cumplen con los programas para formar ciudadanos enseñando la historia nacional y transmitiendo los valores, la cultura y la identidad nacionales. Pero estos despliegan prácticas diversas que han contribuido a la destrucción cultural, prohibiendo el uso de las lenguas indígenas y usando métodos represivos para desalentar toda manifestación de las culturas e identidades étnicas.

Desde el levantamiento de los mayas zapatistas la intensa visibilidad de los pueblos indios ha puesto al descubierto la visión del indio en la sociedad mexicana. Durante este periodo se condensan discursos y prácticas latentes en tiempos en que el sujeto étnico se encuentra replegado en sus comunidades y en sus barrios y explícitas cuando se percibe una supuesta amenaza. Hemos sido testigos de inéditos encuentros multiétnicos y nacionales, formas de tolerancia y de in-

⁹ Cf. Alicia Castellanos Guerrero y Dolores Paris, "Inmigración, identidad y exclusión socioétnica y regional en la ciudad de Cancún", en Arturo León, comp., *Migración, poder y procesos rurales*.

tolerancia. La Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio y la reciente Marcha por la Dignidad Indígena, hicieron emerger representaciones y prácticas ancladas en la memoria de raíz colonial y nacional en un tiempo acotado por la demanda histórica de autonomía de los pueblos indios. Los discursos pronunciados y las prácticas de diversos actores han revelado el potencial ideológico y cultural del racismo y de la tolerancia y solidaridad. Los discursos de empresarios y funcionarios mostraron toda forma de intolerancia, pero también miembros de las clases medias cometieron actos de agresión verbal y física contra ciudadanas que portaban símbolos zapatistas. Fueron unos cuantos discursos y actos, pero pueden ser exponentes de sectores de la sociedad contrarios a la construcción de una nación multicultural. Sin embargo, el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas es una realidad. La expresión extrema de la violencia contra los indios ha sido la guerra de contrainsurgencia en Chiapas y la secuela de violación de los Derechos Humanos y colectivos en la región del conflicto y en diversas regiones étnicas que en estos años han sufrido un proceso de militarización, que igualmente forma parte de una estrategia de contrainsurgencia y con frecuencia vinculada con la lucha en contra del narcotráfico. Esto es, el uso de la violencia como la forma extrema de intolerancia se produce a la par de esfuerzos que buscaban restablecer el diálogo.

El racismo ha dejado de ser tabú y es innegable su difusión en la sociedad mexicana, pero las medidas adoptadas por el gobierno para combatirlo son muy limitadas, como lo advierte la propia Comisión para la Eliminación de la Discriminación Racial, encargada de recibir y evaluar los informes que los Estados parte entregan periódicamente. Recuérdese que el Estado mexicano es signatario de los principales instrumentos internacionales que la ONU ha promovido en defensa de los Derechos Humanos y que condenan específicamente la violación de los derechos de los grupos minoritarios, como la Convención Internacional para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación Racial. Sin embargo, en sus informes periódicos ha mantenido una posición contradictoria respecto de la existencia en México de la discriminación racial hacia las poblaciones indígenas. Por ejemplo, los informes noveno y décimo, entregados por el gobierno de México

en 1994 a esta Comisión, niegan la existencia de este tipo de discriminación y afirman que ésta es más bien de carácter socioeconómico. Según el informe, el levantamiento indígena en Chiapas obedecía a la “desesperación que hunde sus raíces en la miseria” y que no tiene “relación con el racismo y la discriminación racial”. Se decía que el propio EZLN no había “hablado para nada de problemas relacionados con la discriminación racial, en el sentido en que lo interpreta la Convención”.¹⁰ El artículo 5 de este documento obliga a los Estados parte a garantizar el derecho de toda persona a la igualdad ante la ley, sin distinción de raza u origen nacional o étnico, los derechos económicos, sociales y culturales que comprenden “el derecho al trabajo, a la libre elección del trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo, a la protección contra el desempleo, a igual salario por trabajo igual y a una remuneración equitativa y satisfactoria”.¹¹ Ante esta postura, el Comité manifestó su desacuerdo y expresó que no había duda alguna de la existencia de discriminación racial hacia los grupos “autóctonos” y de “políticas o prácticas que perpetúan la marginación y la pauperización de determinados grupos étnicos”.¹² Igualmente, señaló que sin reglamentación ni medidas, las reformas del artículo 4o. de la Constitución “tendrían escaso efecto práctico”.

El undécimo informe presentado tres años después acepta implícitamente la existencia de la discriminación racial, al dar cuenta de medidas adoptadas a través de instituciones como el Instituto Nacional Indigenista y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en materia de Derechos Humanos, de justicia y educación. Se informa también sobre el proceso de pacificación en Chiapas del llamado *trastorno interno*, eufemismo del conflicto armado. Esta instancia reconoce las iniciativas del gobierno al mismo tiempo que expresa su preocupación por la persistencia de prácticas de discriminación, a veces institucionalizadas, y porque aún la legislación nacional no da cumplimiento al artículo 4 de la Convención por la falta de garantías para un igual tratamiento en los tribunales de los “grupos autóctonos”.

¹⁰ Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, 1996, p. 62.

¹¹ Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, *Diario Oficial* del 13 de junio de 1975.

¹² Informe del Comité, *op. cit.*

tonos”, porque el derecho a la seguridad personal se viola por fuerzas del orden y paramilitares, por la situación de extrema pobreza, por no incluir información sobre las denuncias de actos de racismo y por la persistencia de la inestabilidad en el Estado Chiapas.

Efectivamente, no se pueden ignorar las medidas que el gobierno mexicano emprende en la última década para promover los Derechos Humanos y colectivos de los indígenas y sobre las cuales informa al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Pero hay que señalar que estos informes no exponen los datos con la debida objetividad y distancia, ni advierten los limitados alcances de los programas, ni los intereses políticos subyacentes, como en el caso del Programa Nacional de Solidaridad y, en fin, carecen de un análisis crítico de la situación de los pueblos indios y de su relación con el Estado. Hay una estrategia discursiva para ofrecer una imagen de un país en donde supuestamente el Estado enfrenta activa y exitosamente las practicas de desigualdad social y discriminación hacia los pueblos indios y cumple plenamente con los compromisos a los que están obligados como Estados parte de la Convención.

La tolerancia y el racismo hacia los pueblos indios coexisten y con frecuencia se convalidan. El reto es promover el fortalecimiento y la difusión de los valores de la tolerancia en el sentido democrático, la solidaridad, el multiculturalismo; aprobar una reforma constitucional que realmente respete los Acuerdos de San Andrés; desmilitarizar Chiapas y las regiones étnicas en donde el ejército está presente, condiciones necesarias para la convivencia y una tolerancia pluriétnica. También es preciso introducir un marco conceptual que rebese el pensamiento liberal que reduce la igualdad de todos a un reconocimiento formal y no reconoce los derechos específicos de los grupos minoritarios y evitar la banalización del nuevo discurso de reconocimiento de las diferencias de los Otros. La interculturalidad tendrá que modificar imágenes para una formación del otro a partir de reconocer las semejanzas y las diferencias y lograr encuentros y comunicación. Éste es sólo el inicio de un proceso de largos plazos históricos para construir entre todos la nación multicultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Arteta, Aurelio, "La tolerancia como barbarie", en Manuel Cruz, comp., *Tolerancia y barbarie*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- Bandrés J. M., et al, *Xenofobia en Europa. Instrumentos jurídicos contra el racismo*. Madrid, Editorial Popular, 1994.
- Castellanos Guerrero, Alicia y Dolores Paris, "Inmigración, identidad y exclusión socioétnica y regional en la ciudad de Cancún", en Arturo León, comp., *Migración, poder y procesos rurales*. México, UAM-Xochimilco, 2001.
- Cruz, Manuel, comp., *Tolerancia y barbarie*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- Cisneros, Isidro, "Tolerancia", en *Léxico de la Política*. México, Flacso/Conaculta/FCE, 2001.
- Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*. Barcelona, Gedisa, 1994.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?* Buenos Aires, FCE, 1996.
- Walzer, Michael, *Traité sur la Tolérance*. París, Gallimard, 1998.

DOCUMENTOS E INFORMES

- Declaración de Principios sobre la Tolerancia. Proclamada y firmada en 16 de noviembre en la Conferencia General de la ONU celebrada en París, 1995.
- Décimo informe periódico que los Estados partes presentan al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, Naciones Unidas, 1995.
- Undécimo informe periódico que los Estados partes presentan al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, Naciones Unidas, 1996.
- Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, Asamblea General, Documentos Oficiales. Quincuagésimo Período de Sesiones. Suplemento núm. 18.

RACISMO

Melba Pría Olavarrieta

Directora General de Enlace Federal y Estatal
de la Secretaría de Relaciones Exteriores

Creo que los aquí reunidos estamos conscientes de que las formas de coexistencia entre los grupos humanos no se habían debatido en México con tanta intensidad como ahora. Esto se debe seguramente a que la inmediatez de la diferencia y el encuentro cotidiano con la otredad no se experimentaban en el pasado de igual manera. Ejemplos de esto son la relevancia social y política que la composición pluriétnica y pluricultural de nuestro país ha adquirido en los últimos años; las recientes discusiones en torno a los derechos de las minorías sexuales; la defensa de la libertad religiosa, entre otros, y sin duda este seminario es ejemplo de ello.

Mi participación en esta mesa girará en torno a la discriminación de la que es objeto la población indígena de México y a la complejidad de la coexistencia pacífica de grupos e individuos con historias, culturas e identidades propias o distintas, al interior de un Estado-nación. Y cuando digo coexistencia pacífica no estoy refiriéndome de manera alguna a la tensa calma que puede darse entre dominadores y dominados.

Antes de entrar al tema del racismo como una de las formas de discriminación que sufren los indígenas y para tratar de aligerar esta reflexión, mencionaré las cinco preguntas que me hice al comenzar a preparar esta ponencia, y haré, además, una breve revisión sobre la tolerancia y la intolerancia en términos generales.

¿Por qué recurrir al concepto de tolerancia si aparentemente reproduce la desigualdad?

¿Cuáles son las expresiones de la intolerancia que afectan a los indígenas?

¿Cuáles son los factores políticos, históricos, sociales y culturales que contribuyen al racismo?

¿Cómo hablar de racismo en una sociedad que parece no tener conciencia de serlo?

¿Cómo y quiénes ejercen el racismo en México?

En relación con la pregunta de ¿por qué recurrir al concepto de tolerancia si aparentemente reproduce la desigualdad?

En el lenguaje cotidiano se dice con frecuencia que la tolerancia es siempre una relación de desigualdad, en la cual a los grupos o individuos tolerados se les asigna una posición inferior.

Con base en lo anterior, se puede considerar a la tolerancia apenas como un mínimo deseable. Es más, hay quienes plantean la necesidad de poner distancia con un concepto que, como éste, parece recoger tan mezquinamente los ideales de respeto entre los hombres y sus culturas, para adoptar alguno más equitativo. Sin embargo, incluso las formas más simples de tolerancia y los acuerdos más precarios son suficientemente extraordinarios como para recibir un juicio tan severo.

La lectura del *Tratado sobre la tolerancia* de Michael Walzer me ayudó a identificar que ésta, además de ser una actitud mental, tiene diferentes niveles. El primero consiste en la aceptación resignada de la diferencia; el segundo es pasivo, indiferente. El tercero es el resultado de cierto estoicismo moral que implica reconocer que los “otros” tienen derechos, incluso cuando los ejercitan en formas que nos resulten desagradables o incomprensibles. El cuarto es de apertura hacia los otros, curiosidad, incluso respeto, voluntad de escuchar y aprender, y el quinto, que tal vez sale del concepto, es la admisión entusiasta de la diferencia. ¿Cómo podría decirse que tolero lo que apruebo?¹

Ahora bien, por lo que hace a la intolerancia como actitud y como práctica ésta puede expresarse de múltiples formas y ante diversos fenómenos y es más virulenta cuando la otredad coincide con las diferencias de clase o de color. La intolerancia en general se traduce en

¹ Cf. Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

desprecio, violencia, marginalización y minusvaloración de un grupo de personas.

Por lo que hace a las expresiones de intolerancia que afectan a los indígenas es importante tener presente que su situación frente a la sociedad nacional es ambivalente. Al tiempo que se les considera como herederos de un pasado glorioso y pilares de la identidad nacional, se les concibe como la población más marginada del país. En forma tal que con facilidad se admira su pasado y se compadece y menosprecia su presente.

Para los indígenas en lo individual y en lo colectivo, la intolerancia se traduce en el desprecio social, la minusvaloración de sus lenguas y culturas, el racismo y la exclusión jurídica. En este contexto su situación resulta diferente de la de los otros grupos tradicionalmente blanco de la intolerancia, como son las comunidades de migrantes como ya lo refirió Judit o aquellas minorías religiosas como los judíos.

La conceptualización del indio como categoría social conlleva a diversas implicaciones. Por ejemplo, la distinción entre los conceptos de indio y etnia. Guillermo Bonfil señala que la definición de indio o indígena debe reconocer que el término designa una categoría social “supraétnica”, que no denota contenido específico de los grupos que abarca, sino la particular relación que entre ellos y el sistema global existe; la categoría de indio denota la condición de colonizado.²

Por su parte, el concepto etnia, que tiene relación estrecha con el de nación, es un término que empieza a utilizarse en el siglo XX, junto con otras acepciones como *etnos* o grupo étnico. *Etnia* se usa para designar a un grupo que comparte una cultura, permítanme parafrasear a Roland Bretón y a Luis Villoro: “Un grupo de individuos vinculados por un conjunto de caracteres comunes, antropológicos, lingüísticos, políticos, históricos, etcétera, cuya asociación constituye un sistema propio: una cultura”.³

² Cf. Guillermo Bonfil, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. México, INI/INAH/Conaculta/Fifonafe/CIESAS, 1995, tt. I y II, pp. 337-357 y 527-546.

³ Roland Bretón, “Les ethnies”, citado en Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/UNAM, 1999, p. 19.

En cuanto a la esencia de la identidad de las poblaciones étnicamente diferenciadas es necesario distinguir dos niveles de significado. Por un lado, la identidad individual, en la que se destacan las notas o los rasgos que caracterizan a un sujeto determinado frente a todos los demás y, por el otro, la identidad colectiva, que es aquella que nace cuando una persona se representa o reconoce como miembro de una comunidad específica.

Actualmente en México, como en la mayoría de los países con historia colonial, se debate si los indígenas deben o no tener un mayor ámbito legal y político para organizarse e impulsar su antigua cultura en su expresión actual, y éste debate se enmarca y entrelaza con discusiones como la que hoy nos reúne.

¿Cuáles son los factores económicos, políticos, históricos, sociales y culturales que contribuyen al racismo?

El racismo es un fenómeno que obedece a estereotipos, estigmas y prejuicios asociados con las diferencias de los rasgos fisonómicos y del color de la piel. Surge imbricado con la discriminación cultural y religiosa y encuentra sus orígenes en las historias de dominación económica y política de los grupos humanos entre sí.

Las expresiones más agudas del racismo de las que tenemos memoria han sido desarrolladas en los ámbitos colonial, neocolonial y de consolidación de identidades nacionales, cotidianas hoy entre los pueblos eslavos y en África.

La combinación de debilidad política y pobreza plantea problemas muy difíciles a la tolerancia pues los grupos estigmatizados, si bien en muchos casos son capaces de mantener una potente vida interna, no están en posibilidades de expresarla libremente hacia el exterior. Esta situación encuentra diferentes tipos de expresión entre comunidades étnica o religiosamente diferenciadas.

La pobreza de larga duración y los estigmas culturales se ejercen frecuentemente contra los pueblos colonizados y contra los grupos humanos forzados a trasladarse de una región a otra del planeta. Sin duda los tipos más radicales de subordinación política llevan a los tipos más radicales de subordinación económica, y en ambos casos esto se asocia a la intolerancia racial.

La tolerancia es compatible con la diversidad, siempre que el sistema de clases se repita en forma más o menos igual, en cada uno de los grupos étnicos. Esta compatibilidad desaparece cuando los

grupos son a la vez clases. Los grupos étnicos que, como los indígenas de nuestro país, constituyen la clase inferior, son frecuentemente foco de intolerancia extrema; que no sólo se expresa a través de la masacre o la expulsión (los miembros de esos grupos cumplen con frecuencia un útil papel económico que nadie quiere cumplir), sino que sufren la discriminación, el rechazo y la degradación cotidianas.

En este sentido me parece claro que si la serie causal comienza a partir de un estigma cultural, de una debilidad económica o de un rezago político, normalmente concluye con las tres.

En este contexto adquiere relevancia la problemática de las mujeres indígenas, quienes no sólo enfrentan la exclusión de la sociedad nacional por partida triple: son mujeres, son indígenas y son pobres, sino que también son subordinadas por la mayoría de los sistemas sociales que rigen la vida de sus comunidades.

La mayoría de las culturas indígenas, depositarias de una concepción del mundo y de la vida que pregona la complementariedad, otorgan, al igual que muchas otras culturas, una jerarquía mayor a lo masculino y circunscriben el ámbito de acción de lo femenino, a la dimensión místico-ritual de reproducción de la vida y al espacio doméstico. Esta mayor jerarquía se traduce en una posición privilegiada de los hombres para satisfacer sus necesidades esenciales y para decidir el rumbo de la comunidad. Pero lo que es más grave es que esta jerarquía le impone a las mujeres vejaciones y discriminaciones que no podemos tolerar.

En fin, al parecer la intolerancia y la discriminación siempre se repiten y lo que queda a fin de cuentas es el "hegemón" contra los "otros".

Pero, ¿cómo hablar de racismo en una sociedad que parece no tener conciencia de serlo?

La sociedad mexicana no se reconoce como racista. Sin embargo, bajo la noción de que las culturas de estos pueblos son gloria de nuestro pasado y nutriente de nuestra identidad nacional, y bajo el mito del mestizaje, subyace el rechazo a los indígenas de carne y hueso que conforman un grupo vulnerabilizado por la historia.

La mayoría de los mexicanos no se atrevería a afirmar en abstracto que los indígenas son inferiores al resto de los integrantes de la sociedad nacional. La igual dignidad de las personas es un hecho de nuestro mundo moral, sostener lo contrario sería tanto como defender un antivalor. Sin embargo, nuestra vida cotidiana no se des-

envuelve únicamente en el plano moral ni transcurre de manera tan simple y pura; en nuestro país el término indio sigue utilizándose como insulto y el color moreno de la piel y los rasgos físicos de los indígenas son menospreciados por la mayoría de los mexicanos.

A los indígenas cotidianamente se les considera, además de lentos e ignorantes, merecedores de compasión por su identidad étnica. Es frecuente que una misma persona pase fácilmente de expresiones como: “la culpa no la tiene el indio sino quien lo hace compadre”, al sentido, dramático y condescendiente, “hay que ayudar a los inditos”.

El racismo en México es una realidad no reconocida, muchas son las expresiones de esta falta de aceptación. Mencionaré una de ellas, que si bien no constituye una perla ni da lugar a un escándalo, sí me parece reveladora de la falta de visibilidad de este fenómeno. En las bibliotecas de los centros de enseñanza más importantes que hay en nuestro país la bibliografía especializada reciente comprende principalmente textos que analizan las particularidades del fenómeno en otros países o que hacen referencia al racismo que se ejerce en Estados Unidos contra los migrantes mexicanos. Pocos son los textos contemporáneos que abordan el tema del racismo contra los indígenas en México y la mayoría lo hace de manera general para retomar discusiones políticas sobre derechos y cultura indígena.

En torno a la invisibilidad del fenómeno y a la dificultad para asirlo, los documentos rectores de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación señalan:

La discriminación es un hecho. Se ejerce bajo distintas modalidades y permea prácticamente todos los ámbitos de la interacción social. A diferencia de otras prácticas sociales perversas, su carácter ilegal no siempre es claro o no está claramente codificado, e incluso puede tornarse invisible ante la legalidad positiva y la normatividad de las instituciones públicas. Pese a las dificultades de su análisis y reducción, resulta evidente que la discriminación es una de las razones estructurales de que la sociedad mexicana esté sujeta a altos índices de desigualdad y marginación. La discriminación es uno de los obstáculos estructurales para nuestra cohesión social y para nuestra gobernabilidad democrática.

Los actos de discriminación aparecen como prácticas frecuentes, pero cuya naturaleza hace muy difícil no sólo su persecución legal sino incluso su tipificación como delitos. Si en México las diferencias

de trato que implican desprecio hacia grupos vulnerabilizados no aparecen prohibidas en los ordenamientos legales, la discriminación seguirá siendo vista sólo como una forma de atraso cultural o un producto de las inercias comunitarias, pero no como una falta grave del orden político-jurídico del país.

Aunque el tratamiento jurídico del tema es un reclamo de justicia, el problema suscitado por la existencia de un amplio abanico de prácticas discriminatorias no puede superarse si la acción legal contra tales prácticas se mantiene sólo en la formulación de derechos “negativos”, es decir, de derechos de protección frente a la acción de otros particulares o del Estado. Junto a estas protecciones negativas es necesaria una estrategia de acción afirmativa estimulada por el Estado para el desarrollo de capacidades básicas de quienes forman los grupos sociales vulnerables a la discriminación.

¿Cómo y quiénes ejercen el racismo en México?

En México el racismo se ejerce en diferentes ámbitos y se traduce en acciones concretas que forman parte de la vida cotidiana.

La gente en las ciudades mira con desprecio, y en el mejor de los casos con compasión, a los indígenas que han migrado y que en general forman parte del estrato social más marginado. La imagen de los indígenas urbanos está asociada casi exclusivamente a los niños y mujeres que venden chicles y dulces en los camellones, a los limpia parabrisas, a los albañiles y al servicio doméstico.

En el campo, los agricultores y ganaderos mestizos son en general fuertes exponentes de un racismo agudo que ve en el indígena un lastre para el desarrollo.

Por su parte, los indígenas no están exentos de ejercer el racismo y la discriminación. En muchas ocasiones han incorporado a sus estructuras mentales estereotipos y prejuicios que los conducen a menospreciar su fisonomía y costumbres y las de los otros pueblos indígenas, incluyendo expresiones de intolerancia hacia la otredad religiosa dentro de sus propias comunidades y a conceder más valor y aprecio a las de los no indígenas.

A manera de conclusión, quiero terminar esta intervención señalando que la extensión de la tolerancia no es suficiente para erradicar el racismo; para lograrlo es necesario visibilizar este fenómeno y promover acciones legislativas y educativas. Pero sobre todo es fun-

damental reducir la desigualdad económica, política, social y cultural que padecen los indígenas de México.

Las representaciones mentales que de “sí mismos” y de los “otros” elaboran los colectivos que comparten identidades étnica y culturalmente diferenciadas y las formas de relación y de ejercicio del poder consideradas como socialmente aceptables son el espacio privilegiado de las acciones para combatir el racismo y las otras formas de intolerancia.

La lucha contra el racismo y la intolerancia son responsabilidad de sociedad y gobierno. En un país cultural y étnicamente diverso como es el nuestro, la reivindicación antirracista se funda en una noción ética: la igual dignidad de toda persona; por su parte, la demanda de reconocimiento de las diferencias se basa en el derecho a la identidad propia.

DERECHOS CONTRA EL RACISMO

Gilberto Rincón Gallardo

Presidente de la Comisión Ciudadana
de Estudios contra la Discriminación

El racismo es una de las formas más destructivas, humillantes y agresivas de la discriminación. Se trata de una actitud de desprecio social dirigida contra un grupo étnico específico al que se le adjudica una supuesta inferioridad respecto de otro grupo al que se presume superior. El que se trate de una práctica cuyos fundamentos valorativos y criterios pseudoteóricos hayan sido refutados por las ciencias naturales y sociales, además de por los criterios étnicos de la democracia y los discursos de defensa de los Derechos Humanos, no la hacen más débil ni menos persistente.

El racismo está fuertemente arraigado en las visiones del mundo dominantes en las sociedades modernas y, en muchos sentidos, es parte de la estructura cultural de grandes intentos de dominación de unos grupos sobre otros. Si no ponemos en primer lugar esta dimensión política del racismo, es decir, su condición de ser una forma específica de dominio, podemos caer en la tentación de creer que se trata de un simple desvarío derivado de las libertades de opinión, pensamiento y expresión que todo ciudadano debe disfrutar. Porque, en efecto, el racismo es una forma de juzgar sobre grupos sociales, y el mero “juzgar” parecería quedar protegido por el derecho a la libre expresión de las ideas, pero su propia naturaleza ideológica lo convierte en una agresión contra colectivos a los que arbitrariamente se les asigna inferioridad para tratarlos en consecuencia. En la estructura misma del pensamiento racista está contenido (implícita o explícitamente), y en alguna medida justificado, un programa específico de acción contra quienes son juzgados inferiores.

Ello implica, por ejemplo, por qué en una sociedad como la alemana, que ha pasado por la experiencia del genocidio guiado por prejuicios raciales, no sólo estén prohibidas las prácticas materiales del racismo sino incluso su defensa ideológica e intelectual. En la definición de racismo que ofrece Bruno Salza en el *Diccionario de política* de Bobbio y Matteucci, esta orientación práctica de la ideología racista queda clara.

Dice Salza: “El racismo es la doctrina que ve en las diferencias raciales la causa fundamental del devenir histórico y que, ordenando las diversas razas en una jerarquía de valor, afirma para las que se pretenden superiores el derecho de gobernar al mundo y de mantener a los inferiores en posición subordinada, sin descartar, siempre que se presente la eventualidad, la hipótesis de su eliminación”.¹

Así que no existen doctrinas racistas meramente contemplativas o asumidas como juegos estéticos del pensamiento. Todas las formas del racismo son formas de dominación, de desprecio, y de posible eliminación de grupos que han sido estigmatizados como inferiores. Por eso el dilema de tolerar a los intolerantes no tiene sentido en una sociedad en la que el propio racismo se pone fuera de las condiciones éticas y políticas mínimas que deben prevalecer en una sociedad democrática moderna. No puede haber tolerancia con el racismo precisamente porque ello implicaría aceptar que hay algo de legitimidad y de racionalidad en la prédica de quien sostiene la inferioridad congénita de grupos sociales completos. Como otras formas de discriminación, el racismo preludia y alienta otras formas de sujeción y dominio. Según Jesús Rodríguez Zepeda:

En la práctica, las diferencias de trato por discriminación conducen, tarde o temprano, a la limitación de libertades fundamentales y a la inequidad de trato político y legal; y, de manera equivalente, la ausencia de libertades ciudadanas y de igualdad jurídica y política fomenta las prácticas de discriminación contra los grupos sociales más vulnerables. Así, el hecho discriminatorio es parte de la espiral de la dominación autoritaria, pues tiende a estigmatizar grupos sociales, prácticas

¹ Bruno Salza, *Diccionario de política* de Bobbio y Matteucci. México, Siglo XXI, vol. 2, p. 1368.

específicas y visiones del mundo para luego anular sus derechos y garantías civiles, jurídicas y políticas y, a la inversa, la existencia de sociedades políticas autoritarias es el caldo de cultivo ideal para las prácticas discriminatorias.²

El racismo no sólo es un anacronismo en términos del pensamiento democrático; también lo es en su forma de clasificar a los grupos humanos. Desde la Declaración de la UNESCO de 1951 sobre las razas y las culturas, impulsada por los trabajos de antropólogos como Claude Lévi Strauss, sabemos que la clasificación de los grupos humanos en términos raciales es un despropósito. Las características físicas, genéticas y biológicas de los grupos humanos son prácticamente irrelevantes frente a sus formas de organización cultural, a la manera en que se han especializado para adaptarse a las exigencias del entorno que habitan, las instituciones que han creado para procesar sus conflictos y, en general, a las normas sociales que se han procurado. Por ello, hoy día hablamos más de grupos étnicos que de razas y, en ese sentido, hablamos de formas de organización sociales y de distintos modelos culturales ante los que cabe, es cierto, la comparación crítica y la introducción de juicios normativos y evaluaciones comparativas, pero no podemos aceptar que, bajo la noción de raza, se introduzcan ciertos deterministas y fatalistas ligados a la genética y a la biología para hablar de grupos humanos.

Con mucha frecuencia se dice que la respuesta frente a las prácticas de discriminación debe consistir en la promoción de la tolerancia. En mi opinión, la tolerancia, en su sentido llano de aceptar la existencia del que es diferente, no es suficiente para enfrentar el dilema del racismo. No obstante sus transformaciones, la tolerancia todavía carga con ese sentido negativo de ser una actitud de aceptación renuente de quien es distinto. Por ello, si queremos trascender este sentido negativo de la idea de tolerancia, lo que se hace imprescindible es plantear este tema bajo la idea del reconocimiento de “derechos”.

Lord Stanhope, de la Cámara Alta británica, llegó a decir que “antes los disidentes apelaban a la tolerancia como una gracia, ahora la

² *Voices of México*, abril de 2001.

exigen como un derecho, pero llegará el día en que la desprecien como un insulto”. Lo que este parlamentario inglés expresaba con su agudo comentario no era otra cosa que la conversión de la actitud subjetiva y discrecional de la tolerancia en un derecho ciudadano y, sobre todo, en una obligación estatal.

En la Declaración sobre la Tolerancia de la UNESCO del 16 de noviembre de 1995 queda plasmada con claridad la modalidad bajo la cual debemos plantear el tema de la tolerancia en el marco de cualquier democracia constitucional. En su artículo 1o. se lee lo siguiente:

La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía en la diferencia. *No sólo es un deber moral, sino además una exigencia jurídica y política.*

Mirabeu, el revolucionario francés, se quejaba en la Asamblea Nacional Francesa de que la tolerancia era una palabra tiránica, porque el gobierno que tolera en un momento podría decidir no tolerar en otro. Tenía razón. En una sociedad democrática, la tolerancia no puede estar sujeta a una aplicación arbitraria. El problema de los principios sociales que se quedan en el terreno de la convicción ética es que carecen de los instrumentos jurídicos y políticos para su adecuada aplicación. En una sociedad democrática debe existir una serie de mecanismos legales y políticos para atajar los actos de intolerancia, como los racistas, cuando la conciencia moral haya sido incapaz de evitar su aparición.

Por ello, la protección de la diversidad ética y el derecho a la diferencia en todas sus manifestaciones debe ser una obligación del Estado y no la concesión afortunada de un gobernante en turno.

En México, donde durante tanto tiempo hemos vivido la sujeción a un régimen autoritario, tenemos clara idea de lo que la aplicación selectiva y discrecional de la tolerancia puede llegar a significar. Por ello, el principio de la tolerancia no puede entrar por sí mismo en los ordenamientos constitucionales de una nación democrática. Debe, más bien, ser el fundamento ético de redacciones legales más

precisas que prescriban derechos y garantías específicos que tutelén la libertad de los ciudadanos, su derecho a la diversidad y su protección ante cualquier forma de discriminación o de segregación.

Como sugiere la Declaración sobre la Tolerancia de la UNESCO, es necesario que la tolerancia se convierta en una obligación política y jurídica. Y esta conversión sólo puede hacerse mediante la institucionalización y protección efectiva de los derechos universales propios de una ciudadanía democrática.

En este sentido, cuando hablamos de la actitud que debe existir en una sociedad democrática hacia los grupos étnicos, ya no hablamos tanto de tolerancia como de reconocimiento de derechos. Si quien tolera en un momento puede dejar de tolerar en el siguiente, entonces sólo el reconocimiento de derechos, con castigo para quien los viole, puede garantizar que las minorías puedan disfrutar de una protección efectiva de sus libertades fundamentales.

Todos somos, en alguna medida, miembros de una minoría, o estamos cercanos a alguien que pertenece a una minoría. Podemos ser alguien que tiene una religión distinta a la dominante, que defiende una convicción política opositora a la dominante, que tiene una orientación sexual distinta a la convencional, que pertenece al sexo dominado y no al dominante, o que pertenece a una minoría étnica, y si no lo somos, deberíamos pensar que siempre podríamos serlo.

Para evitar que el gobierno de las mayorías se convierta en tiranía de las mayorías, es necesario que el Estado democrático proteja y tutele los derechos de quienes son vulnerables a la discriminación. Es necesario, en ese sentido, no sólo avanzar en una educación ciudadana en la tolerancia, sino también, y sobre todo, en la protección legal de los derechos de todos, entre los que deben incluirse los derechos de la minorías étnicas.

RACISMO Y TOLERANCIA

Rodolfo Stavenhagen
Profesor-Investigador
de El Colegio de México

El tema del racismo en el marco de una discusión más amplia sobre tolerancia e intolerancia es de gran importancia internacional y también para nuestro país. Es curioso que en los últimos años no se le haya dado la importancia que el tema merece, no solamente por sus implicaciones éticas, filosóficas, jurídicas y políticas, sino también por las consecuencias prácticas que puede tener en la vida cotidiana de cada uno de nosotros.

Por ello merece la pena que reflexionemos un poco en torno a esta cuestión que se plantea, como se recordará, en la perspectiva de la realización, en septiembre de 2001, de la Conferencia Mundial de la ONU contra el racismo, la xenofobia, la discriminación y la intolerancia, que tendrá lugar en Sudáfrica. Se trata, como bien sabemos, de la tercera gran conferencia de la ONU sobre el tema, con la cual culmina la tercera década internacional de combate al racismo. Estas actividades se inscriben en el marco normativo de los diversos instrumentos jurídicos internacionales de la ONU contra el racismo y la discriminación que los Estados miembros de la Organización tienen la obligación de cumplir, toda vez que los hayan firmado y ratificado. Me refiero, por supuesto, a las múltiples declaraciones, convenios y resoluciones en materia de Derechos Humanos que han sido adoptados a lo largo de las décadas desde que se fundó la ONU.

La preocupación de la ONU con el tema del racismo y los Derechos Humanos surgió a raíz de la Segunda Guerra Mundial, como reacción de los pueblos del mundo a los horrores cometidos por los nazis y sus aliados en el Holocausto y demás genocidios. Es impor-

tante subrayar no solamente el hecho mismo de las atrocidades cometidas por el régimen nazi, sino también que esto fue posible por la implantación de una ideología oficial del Estado que erigió la idea de la superioridad racial en fuerza motriz de su actividad política y su programa de gobierno.

Al término de la guerra mundial, las potencias aliadas se pusieron de acuerdo que ello no debía ocurrir nunca más, por lo que era necesario construir las defensas, los mecanismos y procedimientos jurídicos para prevenir que sucediera de nuevo. Por algunos años el mundo pudo creer que efectivamente el racismo político-estatal había sido efectivamente descartado, por lo que es particularmente preocupante que en la década de los noventa se volvieron a producir genocidios masivos en el marco de conflictos étnicos violentos como sucedió en Ruanda en 1994 y en Bosnia a mediados de esa década, acompañado este último por la ideología de la “depuración étnica”, de la cual se ha hablado relativamente poco.

Por lo tanto, sería un error afirmar que el tema del racismo se agotó con la elaboración de los instrumentos internacionales sobre Derechos Humanos hace ya un medio siglo. Lo que sucede es que los planteamientos y las circunstancias del racismo cambiaron y el tema de cómo combatirlo efectivamente es una problemática actual, contemporánea. Después de la Segunda Guerra Mundial, en los años cincuenta y sesenta, se dio el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, que culminó con algunas decisiones de la Suprema Corte y una ley de derechos civiles en 1964. A nivel mundial surgieron los movimientos de liberación nacional contra el colonialismo europeo, culminando con la independencia política de numerosos países. Sin embargo, se mantuvieron algunos vestigios del racismo colonialista, como el sistema del *apartheid* en Sudáfrica, que no fue eliminado sino a principios de los años noventa, con las primeras elecciones verdaderamente libres en aquel país. Los pueblos del llamado tercer mundo siguen luchando contra las secuelas del racismo en sus diferentes manifestaciones.

Pero, ¿no estamos hablando de algo que ya pasó a la historia? El *apartheid* y el colonialismo han desaparecido, así como la segregación estatutaria en Estados Unidos. Lo que es más, el llamado *racismo científico* en el que se basaba la ideología nazi y otras semejantes ha sido

totalmente desacreditado y eliminado de los centros académicos. Podemos recordar la encomiable labor de algunos antropólogos de la UNAM en décadas pasadas que participaron activamente en la desmistificación del concepto “raza” y su uso racista por la ciencia. El llamado racismo científico nunca fue científico en realidad, sino una parodia del uso de la ciencia para fines ideológicos y políticos. Sin embargo, como ya señalaba Juan Comas, profesor de la UNAM, hace algunas décadas, se siguen publicando textos —sobre todo en los países anglosajones— que pretenden elaborar criterios de superioridad e inferioridad de los pueblos con base en supuestos criterios raciales.

La era de la globalización, que caracteriza este comienzo de nuevo milenio, conlleva algunos fenómenos importantes que han generado reacciones racistas de diversa índole —me refiero a las migraciones masivas de población de los países periféricos y pobres del sur hacia los centros industriales del norte. Las tensiones y conflictos que han generado estas migraciones en algunas circunstancias: contacto estrecho entre pueblos diferentes, choque de culturas, competencia por recursos económicos e institucionales, sistemas legales excluyentes y discriminatorios, etcétera, producen diversas formas de racismo, discriminación e intolerancia que a veces resultan en confrontaciones violentas y generan abusos diversos de los Derechos Humanos. Estos fenómenos se han dado sobre todo en Europa occidental y América del Norte, pero también se presentan en otras partes del mundo.

Por otra parte, podemos también considerar la discriminación racial y étnica que sufren grupos minoritarios diversos en numerosos países, como por ejemplo los pueblos indígenas en América Latina y en algunas otras partes. Aquí se da el fenómeno de que los Estados no admiten que haya racismo en sus fronteras, y sostienen que los problemas de estos grupos son principalmente de tipo económico y social. Pero cada vez más los grupos discriminados y excluidos —tales como los pueblos indígenas y las poblaciones afrodescendientes en América Latina— denuncian el racismo que los victimiza y reclaman acciones y políticas concretas para poner fin a estos fenómenos y para lograr el pleno goce de sus Derechos Humanos.

El racismo es un fenómeno complejo y multifacético y para poder combatirlo eficazmente es preciso conocer su naturaleza y sus

diversas manifestaciones. En términos generales puede decirse que *el racismo es el conjunto de creencias y prácticas individuales y colectivas de rechazo a otros individuos o grupos por sus supuestas o reales características biológicas, y la creencia de que el mundo está dividido en gentes superiores e inferiores debido precisamente a estos rasgos.*

Apesar de que desde los años cincuentas la UNESCO ha reunido a diversos grupos de especialistas, quienes han demostrado que las nociones de superioridad e inferioridad racial no tienen ninguna base empírica ni científica, las ideas racistas se siguen manteniendo y propagando por el mundo, incluso en México. La persistencia del racismo tiene que ver menos con la verdad o falsedad de sus premisas que con factores de dominio y poder vinculados al control de recursos económicos, institucionales, sociales, culturales y políticos, y sólo en última instancia es un fenómeno de indole psicológica. Por ello podemos hablar de varios niveles de racismo que es necesario considerar si el combate a esta aberración social y formas conexas de intolerancia han de tener alguna efectividad, como lo ha propuesto la ONU durante sus tres décadas internacionales dedicadas a este tema.

1) RACISMO SUBJETIVO Y PERSONAL

En primer lugar podemos hablar de las actitudes y prejuicios individuales y subjetivos que algunas personas tienen con respecto a otros individuos a quienes rechazan ya sea por sus rasgos fisiológicos (*raciales*) o sus identidades étnicas. El racismo subjetivo deriva de prejuicios y percepciones estereotipadas arraigados en la mente de algunas personas, con frecuencia compartidos con otros, por lo que es también un fenómeno de grupo. En la mentalidad racista se confunden ideas sobre la biología humana con conceptos culturales y sociales. Así, por ejemplo, se afirma que las gentes que tienen un determinado color de la piel carecen de ciertas cualidades psicológicas, lo cual se traduce en una generalización totalmente aberrante sobre la “cultura” de todos los que comparten dicho color. Aunque tales ideas por lo general carecen de todo fundamento científico y de bases en la realidad, la mente racista las toma por verdad absoluta y actúa en consecuencia.

En las ciencias sociales, sobre todo en la psicología social, de mediados del siglo pasado, era corriente atribuir el racismo a las actitudes de las personas, y durante los años cincuenta la UNESCO, entre otras instancias, insistía que era preciso combatir el racismo cambiando la mentalidad de las personas, combatiendo tales actitudes, estereotipos y prejuicios a través de la educación y los medios de comunicación.

Hoy sabemos que es difícil cambiar las actitudes y los prejuicios personales. Uno no nace con sus prejuicios, sino que éstos se van creando y formando en determinados contextos culturales, se consolidan, se codifican y se convalidan en la red de relaciones sociales hasta configurar un mapa cognoscitivo que la gente lleva adentro sobre la realidad externa y el mundo en el cual actuamos. El historiador Goldhagen demostró que el Holocausto pudo ocurrir porque hubo una larga historia de antisemitismo popular generalizado entre la población alemana que permitió al Estado nazi implantar impunemente la “solución final de la cuestión judía”. Otros han cuestionado la tesis de Goldhagen (no todos los alemanes fueron antisemitas ni se dio el Holocausto en otros Estados en donde también hubo antisemitismo oficial y generalizado), pero no cabe duda que cuando una visión racista está ampliamente difundida entre la población por razones históricas y culturales diversas, entonces los aventureros y oportunistas políticos tienen una tarea más fácil. En África del Sur la ideología del *apartheid* se basó en las creencias cristianas de los colonizadores *afrikaaners*, quienes se consideraban como un pueblo con misión divina, superiores a los africanos negros de la región. Entre la población criolla de nuestra América Latina siguen existiendo quienes consideran a los “inditos” tontos, flojos e incapaces y les cuesta trabajo admitir que puedan tener los mismos derechos y capacidades que el resto de la población. En diversos países de Europa occidental proliferan los grupos de *skinheads* que propagan ideas racistas.

Esta visión del racismo como un hecho subjetivo, propio de la psicología de las personas, sigue presente en la actualidad y tiene validez, pero no es el único nivel en el que se da el fenómeno y ni siquiera es el más importante. Encarar la lucha contra el racismo sólo a este nivel es insuficiente, por importante que sea tomarlo en cuenta.

2) RACISMO JURÍDICO

Hasta la década de los años sesentas hubo leyes racistas en Estados Unidos y en África del Sur el racismo legal (la discriminación contra la población negra consagrada en las leyes) existió hasta 1994. Desmantelar este sistema jurídico no se puede hacer de un día para otro, sino que es un proceso que dura varios años aun con la mejor de las voluntades políticas. En algunos Estados latinoamericanos se mantuvieron hasta hace poco legislaciones que, en nombre de la tutela del Estado sobre los pueblos indígenas, discriminaban contra éstos en forma jurídica, excluyéndolos del goce de determinados derechos civiles y políticos.

En el marco de la extensión de la conciencia sobre los Derechos Humanos en el mundo, las legislaciones abiertamente racistas se han ido eliminando poco a poco, pero lo que aún no se logra plenamente es la adopción de leyes que abiertamente prohíban y sancionen comportamientos racistas y enfoquen específicamente distintas modalidades de su expresión. Por ejemplo, las que prohíben y castigan la difusión por los medios de comunicación masiva (prensa, radio, televisión, cine, internet) de mensajes y discursos racistas o infamatorios propiciadores del odio racial, religioso y étnico. O bien, las sanciones a manifestaciones excluyentes o discriminatorias en la esfera pública de grupos sociales racial y étnicamente diferenciados.

Como es bien sabido, ni las mejores leyes del mundo pueden cambiar la realidad cuando ésta se encuentra arraigada en la estructura social, institucional y política. Por ello es necesario también considerar otros niveles.

3) RACISMO INSTITUCIONAL

Nuestro tercer nivel, el racismo institucional, se presenta en forma más compleja que los niveles anteriores. Éste tiene que ver con la manera en que se manejan y funcionan las instituciones sociales, culturales, económicas y políticas en una determinada sociedad. A veces, sin que nadie se lo proponga abiertamente —o cuando menos acepte que así sea— las instituciones discriminan en contra de

algunos grupos sociales y benefician preferentemente a otros. No es necesariamente por racismo exacerbado o antisemitismo declarado que los servicios que presta alguna institución se canalizan de manera desequilibrada en favor de algunos y en perjuicio de otros.

Muchas veces estos desequilibrios institucionales con efectos discriminatorios aparecen como una expresión de la estructura de clases de la sociedad y la distribución de la riqueza. Pero si ésta está correlacionada con características étnicas y raciales —como sucede con frecuencia—, entonces los que menos se benefician de alguna institución (por ejemplo, servicios médicos de calidad, educación superior especializada, servicios urbanos que permiten mejorar la calidad de vida, etcétera), son los que tienen menos ingresos y riqueza, y son también a veces los grupos étnicos y raciales que de alguna manera u otra son discriminados y excluidos. Las diferencias raciales y étnicas se dan en el marco de relaciones desiguales entre sectores de la población, y el funcionamiento desequilibrado de las instituciones fortalece esa misma desigualdad, a menos que se lleven a cabo políticas específicas para corregirla.

Uno de los temas más debatidos en la actualidad es cómo combatir este racismo institucional. La solución no es fácil, ya que no se trata, como se ha dicho, de un racismo abierto y mal intencionado (que generalmente está prohibido por las leyes), sino de los resultados y las consecuencias del funcionamiento institucional.

Tomemos como ejemplo el problema de la salud pública. El derecho a la salud es un derecho humano reconocido internacionalmente. Pero para hacerlo efectivo se requiere de adecuadas políticas de salud llevadas a cabo por los Estados. Todos los gobiernos se quejan que no tienen suficientes recursos para atender a todas las necesidades de salud. ¿Qué sucede entonces? Que los mejores recursos institucionales (hospitales, clínicas, equipo médico moderno, personal médico especializado y calificado, personal entrenado de apoyo, medicamentos especializados, etcétera) se concentran en algunos centros urbanos y atienden de preferencia a sectores acomodados de la población (allí también se observa en muchos países la diferenciación entre medicina privada y pública: la primera para los ricos, la segunda para los pobres). En aquellos países, como América Latina, en que la población rural pobre con frecuencia se identifica con los pueblos indí-

genas y afrodescendientes, éstos reciben servicios y atención de menor calidad que los grupos acomodados identificados con los estratos raciales y étnicos considerados como superiores. Lo mismo sucede en el campo de la educación, la vivienda, la alimentación, el empleo, la calidad del medio ambiente y por lo general todos los elementos que intervienen en establecer los índices de desarrollo social y humano.

En algunos países, como Estados Unidos, Canadá y el Reino Unido, se viene hablando desde hace unos 30 años de medidas antidiscriminatorias conocidas como “acciones afirmativas”. Esto significa generalmente que en las universidades existen criterios para aceptar anualmente a un determinado número de estudiantes provenientes de las minorías discriminadas, quienes de otra manera no habrían llegado a estos centros de estudio. En el mercado de empleo significa que siempre habrá puestos de trabajo en las empresas para miembros de las minorías en desventaja (incluyendo a mujeres), y que una parte determinada de los préstamos financieros oficiales a pequeñas y medianas empresas estará reservada para negocios manejados por miembros de dichas minorías, con objeto de estimular el crecimiento de un sector capitalista de “minorías”.

La acción afirmativa dio buenos resultados durante un par de décadas, sobre todo en el medio universitario en donde numerosos negros, hispanos, indígenas norteamericanos y, desde luego mujeres de todas las etnias y razas, lograron hacer avances considerables. Sin embargo, las fuerzas políticas conservadoras se unieron para combatir lo que llaman “discriminación revertida” (es decir, argumentan que ahora son los blancos los discriminados), y consiguieron que las decisiones de algunos tribunales revirtieran las políticas de acción afirmativa. Los conservadores sostienen, además, que la acción afirmativa destruye el sistema de “méritos individuales” que constituye la base del sistema liberal, y que la aceptación de estudiantes minoritarios sólo por el hecho de serlo, tiende a hacer descender el nivel educativo de las instituciones. Dichos argumentos han sido expuestos como falsos y carentes de toda base empírica (no hay blancos discriminados, el nivel de las universidades no ha bajado porque las minorías hayan llegado a las aulas en mayor número), pero en términos políticos en los países mencionados (sobre todo Estados Unidos) las políti-

cas de acción afirmativa han sufrido algunos reveses serios y las mencionadas minorías ya están sintiendo los efectos negativos.

En México y América Latina, en donde hay pueblos indígenas, la situación se presenta de manera diferente. Más que acciones afirmativas en el sentido angloamericano de la palabra, se requieren de acciones de política social compensatoria en el campo de la salud, la educación, la creación del empleo, etcétera. En la época en que aún se podía hablar de un “Estado benefactor” con fines redistributivos y desarrollistas (algunos hablarían del Estado populista), la política social podía tener visos de combate institucional al racismo y la discriminación. Pero en las últimas décadas, en la era del neoliberalismo globalizador, el papel del Estado ha disminuido considerablemente y éste ya no es capaz de ofrecer las medidas compensatorias necesarias. Con la disminución del papel del Estado disminuye también la posibilidad de llevar adelante las políticas compensatorias que pudieran poner un coto a la discriminación institucional contra los grupos étnicos más vulnerables (léase pueblos indígenas y poblaciones rurales en general).

La relación entre pobreza y pueblos indígenas ha sido documentada por numerosos estudios, incluso gubernamentales e internacionales. El Banco Mundial desarrolla una actividad para reducir la pobreza y enfoca a los sectores que tienen ingresos inferiores a una “línea de pobreza” establecida mediante cálculos estadísticos de ingreso, gasto y consumo de las familias. Sucede, sin embargo, que la pobreza permanente, así como la desigualdad constante, se encuentra concentrada en zonas y entre poblaciones que por razones históricas y circunstancias especiales se identifican como grupos étnicos determinados. El combate a la pobreza que no toma en cuenta las características étnicas y culturales de la población y que no enfoca el racismo y la discriminación como problemas reales de nuestras sociedades no logrará superar esta institucionalidad desequilibrada.

4) RACISMO ESTRUCTURAL

Lo anterior me lleva al cuarto nivel, que llamaremos racismo estructural, y que si bien se relaciona con el anterior, tiene raíces muy

arraigadas en muchas partes del mundo. No es un racismo jurídico, y tampoco es por lo general un racismo directo interpersonal (aunque a veces así se puede expresar). No se trata solamente del funcionamiento de algunas instituciones con sus resultados o servicios desequilibrados, como ya se mencionó. Se trata del racismo que permea la sociedad en su conjunto, no como un acto intencional por parte de algunos hacia otros, sino como consecuencia de un proceso histórico y de la manera en que operan las estructuras sociales; pero sobre todo por la forma en que los grupos discriminados se insertan en el conjunto de la economía y la sociedad.

Siempre, a lo largo de la historia, ha habido víctimas de los procesos de conquista, colonización, esclavitud, erección de Estados unitarios, establecimiento de imperios económicos y políticos, etcétera. Los grupos vencidos, destruidos, suprimidos y subordinados, se transforman con el tiempo —si es que sobreviven como tales— en las minorías excluidas, los pueblos marginados, los trashumantes desarraigados (migrantes internacionales de nuestros días). En la ONU aún se denuncian casos numerosos de esclavitud (niñas y mujeres en los circuitos sexuales, niños trabajando para grandes empresas multinacionales, tráfico de servidoras domésticas, contrabandistas de trabajadores migratorios, etcétera). La mayoría de las veces se trata de miembros de grupos minoritarios: indígenas, tribus, castas discriminadas, que y a lo fueron en sus lugares de origen y lo serán en los espacios a los que llegan.

La economía globalizada de nuestro tiempo se distribuye según la disponibilidad de mano de obra barata (léase pobreza extrema), los últimos recursos naturales del planeta son devastados junto con las poblaciones que allí viven (véase la cuenca amazónica), los desechos tóxicos de las economías industriales acaban contaminando los hábitat de los países pobres en donde viven las “razas inferiores” y los “pueblos subdesarrollados” (términos intercambiables en el discurso racista de nuestra época). Hay quienes hoy hablan de un racismo ambiental, propio de la globalización.

En un esquema mundial multiestratificado (en lo económico, lo geográfico, lo étnico, lo político y lo militar), el racismo estructural es un fenómeno multifacético que se crea y se recrea según las relaciones cambiantes de poder económico y político a nivel mundial. Hace décadas, los países europeos se consideraban a sí mismos como naciones homogéneas cuyos emigrantes conquistaron y poblaron otras

latitudes. Hoy Europa es una olla de presión en ebullición por la presencia de millones de inmigrantes de los países otrora llamados del tercer mundo, y el racismo y la xenofobia se han recrudecido. En cambio, Estados Unidos, que siempre ha sido un país multicultural de inmigrantes, mantiene fronteras racistas que parecen inamovibles entre las elites dominantes y algunos grupos étnicos y raciales subordinados —pese a los avances de las últimas décadas. En América Latina los pueblos indígenas que durante siglos fueron avasallados y sometidos a esquemas de dominación por las clases gobernantes, hoy se han levantado para reclamar sus legítimos derechos en la sociedad y la nación. En todo el continente africano se viven aún las secuelas pesadas de la época colonial, cuya carga se refleja en algunos de los conflictos étnicos más violentos que se hayan visto en el siglo XX. La politización exacerbada del discurso étnico que ha conducido a algunos de los genocidios más horribles no se puede entender sin esa carga histórica. Tampoco están exentos de racismo los conflictos étnicos en los Balcanes y la ex Unión Soviética, con la nueva modalidad de genocidio y exclusión denominada “depuración étnica”. Asimismo, los países asiáticos acusan casos de exclusión racista, sobre todo en lo que se refiere al tratamiento de las castas subordinadas (burakumin, dalits, tribus serranas, aborígenes).

Para superar el racismo estructural no bastan las políticas sociales compensatorias. Será preciso —y no es tarea de un día— modificar la dinámica de las estructuras económicas y políticas. Los grupos excluidos y discriminados no podrán cambiar su situación si no acceden a los circuitos del poder político y de la toma de decisiones. El empoderamiento de los impotentes constituye, por lo tanto, una de las metas a alcanzar.

Estas cuestiones habrá de enfrentar la conferencia mundial en Sudáfrica en septiembre de 2001. No basta pues con cambiar mentalidades y actitudes, como se ha pregonado durante mucho tiempo. Ello no es, por lo demás, posible sin efectuar cambios radicales en la estructura social, el sistema económico, las relaciones de poder y las legislaciones. Las naciones plurales y multiculturales de nuestros días requieren de una nueva ciudadanía multicultural, como se ha dicho. Tal vez en este marco será posible sustituir la intolerancia por la tolerancia y el racismo por el respeto entre individuos y pueblos.

Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia, editada por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en agosto de 2001 en los talleres de G. V. G. GRUPO GRÁFICO, S. A. DE C. V., Leandro Valle núm. 14, letra C, col. Centro, C. P. 06010, México, D. F. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Dirección de Publicaciones de esta Comisión Nacional. El tiraje consta de 2,000 ejemplares.

