



*La libertad religiosa en el marco de la Reforma del Estado-una reflexión necesaria.*

Judit Bokser Liwerant

\*

La necesidad de reflexionar sobre los alcances de la Reforma del Estado desde la óptica de la libertad religiosa así como la relación existente entre ésta y los retos derivados de la construcción del Estado de Derecho da cuenta de los nuevos desafíos que enfrentan los principios de sustentación y organización de la convivencia social. Consecuentemente, la reflexión compete a la dimensión socio-política y cultural así como a la específicamente normativa y jurídica.

Su relevancia se deriva de las profundas transformaciones que se han dado en la realidad contemporánea tanto en el ámbito nacional como en el regional y global, y que han conducido al compromiso de las comunidades y sociedades de asumir con responsabilidad y cuidado el tema de la libertad religiosa, de la relación entre los grupos religiosos y el Estado y entre los grupos religiosos y sus miembros individuales.

Amplitud hoy del fenómeno religiosos: desde los aspectos más conflictivos de la convivencia religiosa como aquéllas que dan cuenta de nuevas modalidades de identidad y pertenencia colectiva en las que la religión ha asumido un renovado papel y una nueva visibilidad.

La primera dimensión nos refiere al sinnúmero de conflictos entre creyentes y no creyentes y de embates y persecuciones religiosas, potenciados hoy por hoy en el seno de

sociedades multiculturales. Desde este ángulo se asiste a una diversidad de confrontaciones y conflictos entre religiones dominantes, protegidas o preferidas y minorías religiosas; entre nuevas religiones y viejos ordenamientos, entre reclamos particulares y vocaciones universales. Es precisamente esta dimensión de la religión en tanto componente central de la constitución de las identidades colectivas y su papel en la esfera pública la que ha conducido a formulaciones que enfatizan el lugar disruptivo de aquéllas en la convivencia mundial en términos de choque civilizatorio. Así, Samuel Huntington lo ha planteado a partir de la consideración de que las identidades culturales, en cuyo seno el componente religioso es central, son, en su nivel más amplio, identidades civilizacionales y como tal están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo contemporáneo.

(( Sin embargo, el hoy difundido planteamiento de Huntington deja fuera una visión plural de las culturas o civilizaciones y opera un acercamiento homogeneizante a las diferentes civilizaciones. Las culturas nunca son unitarias, nunca indivisibles, nunca orgánicas; son siempre una conjunción de ideas, elementos, patrones y conductas distintivas (Berlin: 1991) y en ellas las religiones))

2. renovada relevancia a las identidades primordialistas- religiosas, étnicas, localistas- en la configuración de los espacios globales, nacionales y locales y en el reordenamiento de los espacios territoriales y aun geopolíticos. Desde una óptica que recupera la diversidad y complejidad de los procesos de construcción de las identidades colectivas es necesario destacar que éstos se dan en diferentes arenas institucionales – territoriales, comunales o religiosas- y en diferentes ordenamientos político-territoriales-

local, regional, nacional- en el marco de un contexto global en el que interactúan se intersectan y traslapan, y sus componentes se rearticulan (Eisenstadt, 1995).

((La renovada afirmación de universos identitarios primordialistas así como la emergencia de nuevos está asociada a varias dimensiones y órdenes de hechos, entre los que destacan: la desterritorialización y porosidad de las fronteras, que desvinculan a la vez que conectan las identidades con los espacios geográficos específicos; las nuevas interacciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, cuyas lógicas interactúan hoy, de manera novedosa e impredecible, en diversos planos y sentidos; 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, la crisis del centralismo y su consecuente repliegue en diversos ámbitos económicos y sociales; se asocia a la incertidumbre que la rapidez e intensidad de los flujos globales generan- alentando pertenencias defensivas Y la sociedad de redes, que pone al alcance de las comunidades particulares recursos de comunicación para hacer valer y defender su derecho a la diferencia en planos globales. (Bokser y Salas Porras, 1999)

3. La defensa de la diferencia plantea nuevas formas de interacción entre identidades étnicas y religiosas. El resurgimiento de las primeras puede ser referido al desplazamiento y fragmentación de los discursos y referentes de la modernidad en el contexto de un orden global. Así, la globalización produce condiciones de modernidad radicalizada: las relaciones sociales y la comunicación a nivel mundial pueden ser una de las causas del debilitamiento de sentimientos nacionalistas vinculados con el Estado-nación y por ello, da lugar a otro tipo de identificación regional o étnica que refuerza, la

emergencia de conflictos con tintes localistas. En esta línea de pensamiento, a medida que las relaciones sociales se amplían, se fortalecen los procesos de autonomía local y de identidad cultural regional (Giddens, 1994). A su vez, el resurgimiento de las identidades étnicas se da a través del retorno a la religión y a las mitologías religiosas. La reapropiación de un pasado étnico ha ayudado al resurgimiento religioso. Puede ser visto, a título ejemplar, en el retorno de musulmanes seculares al Islam en Bosnia; en la interacción entre Islam e hinduismo en India; en el regreso de la ortodoxia nacionalista en Rusia y, también, en la presencia de movimientos islámicos entre las comunidades islámicas de occidente. Estos casos están relacionados con la intensificación de identidades étnicas entre comunidades que se perciben en el seno de entornos ajenos pero también en el seno de contextos occidentalizados: América, Japón, Polonia, Irlanda o México (Smith, 1995) En estos casos, las mitologías religiosas actúan como garantes de la redención de las etnias oprimidas o de la recuperación de valores o estilos de vida del pasado. Más aún, se ha destacado el modo cómo, a través del mito de la religión resurgida y sus portadores, las fuerzas de la modernidad y de la globalización pueden ser controladas y orientadas a servir los intereses de etnias marginadas. De allí que autores como Smith consideran que el retorno a formas radicales de religión no es el resultado exclusivo del resentimiento o el miedo o como respuesta a crisis de valores y símbolos. Al enfatizar la propensión a la formación de comunidad de las mayoría de los mitos, símbolos y valores religiosos, así como la perdurabilidad y alcance de su influencia, descubre su instrumentalidad para conferirle sentido a las oportunidades y a las tribulaciones de un cambio social rápido. El regreso a la religión y a los mitos étnicos permite a las elites y a las comunidades relativizar su experiencia inmediata a través de la tradiciones religiosas (Smith, 1995; Bokser-Liwerant, 2002)

4. La relevancia en la esfera pública como ámbito en el que se expresan y reconstituyen hoy los universos identitarios obedece también a las dimensiones y expresiones cambiantes de los procesos de secularización que tienen un impacto sostenido sobre la construcción de identidades colectivas.

El alcance cambiante de las esferas pública y privada conduce a replantear las transformaciones de los procesos de secularización afectando la propia consideración del fenómeno religioso así como sus interacciones con otros referentes de las identidades colectivas. Ello lleva a distinguir los diferentes supuestos que han nutrido lo que ha sido inadecuadamente definido como una sola teoría de la secularización. Siguiendo a Casanova (1994), junto a la comprensión ya clásica de la secularización como diferenciación, se desarrolló la concepción de la secularización como privatización y como declive religioso. Mientras que la tesis de la diferenciación de las esferas religiosa y secular constituye el núcleo esencial de la teoría de la secularización – válida para ciertos ámbitos geopolíticos – están siendo revisadas los presupuestos de su necesario confinamiento a la esfera privada y su desaparición.

Nuevos caminos se han abierto a la interacción entre lo público y lo privado y a los modos en que la religión puede habitar la esfera de lo público en el marco de arreglos institucionales modernos y diferenciados y de demandas de redefinición de las fronteras entre el individuo y comunidad, sociedad y Estado, Estado y religión, fe y razón.

5. examinar los avatares de la laicidad en el contexto de las transformaciones contemporáneas. Así como distinguimos dimensiones del proceso de secularización, resulta igualmente necesario deslindar y distinguir el núcleo esencial de la laicidad de aquellos otros fenómenos comunes que la laicidad lleva aparejados. En este sentido, rasgos

importantes como la separación de la Iglesia y el Estado, la afirmación de la pluralidad religiosa, el ejercicio de la tolerancia, el incremento de la libertad de credo y la neutralidad del Estado en materia religiosa, conducen y se diferencian de la constitución del Estado laico a partir de la superación de la principal función política de la religión, que consiste en facilitar la integración social y la unidad nacional en virtud del ejercicio legitimador que otorga el adoptar y compartir un credo determinado (Blancarte, 2000) De allí que el principio de laicidad perfiló al Estado laico como un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos. De este modo, el Estado laico es definido a partir de la superación de la función política de la religión como facilitadora de la integración social y la unidad nacional en virtud del ejercicio legitimador que otorga el adoptar y compartir un credo determinado.

(((Mientras que la constitución moderna de la laicidad descansó histórica y analíticamente en estos supuestos, hoy, como resultado de las transformaciones que hemos venido señalando y otras más, asistimos a un segundo momento, al de la laicidad convertida en un régimen complejo que se ha constituido en el marco institucional preferido por la mayoría para la gestión en la tolerancia y la demanda creciente de libertades religiosas ligadas a los derechos humanos o a la diversidad y particularismos culturales. Mientras que el primer momento aparece vinculado a la formulación misma y a la construcción del proyecto de la modernidad, el segundo -que ciertamente replantea las relaciones que se establecen entre Estado y religión- compete a los procesos que hemos analizado y que cuestionan la modernidad precisamente en la recuperación de los espacios públicos por parte de las religiones y de renovadas formas de identidades colectivas particulares. Estas transformaciones, exacerbadas por la globalización, amplían la necesidad de revisar con

profundidad los ámbitos diferenciales e interactuantes de lo privado y lo público; los complejos nexos entre lo universal y lo particular; las nuevas formas de expresión y organización identitarias y su expresión en la esfera pública; la visibilidad y afirmación de las diferencias y, de un modo global, los nexos entre religión, ética y política.

Y la sociedad de redes, que pone al alcance de las comunidades particulares recursos de comunicación para hacer valer y defender su derecho a la diferencia en planos globales Jacques Zylberberg (1995) atiende las dinámicas sociales y culturales que debilitan la vigencia actual de la laicidad, derivadas, por otra parte y paradójicamente, si se quiere, de la ampliación de sus propios logros y alcances. Así, destacan en primer lugar los logros del Estado de derecho, fundamentalmente el pluralismo, que ha proporcionado el sustrato para el reconocimiento, la legitimación mutua y la convivencia. Entre las consecuencias de esta cohabitación en el espacio público, destaca la legitimación de las instituciones religiosas en este ámbito. (Blancarte, 2000)

Figuran, en segundo lugar, los efectos de los procesos de masificación y aislamiento individual que debilitan los presupuestos de una ciudadanía universal, racional y contractual y alientan, tal como señalamos, las dimensiones comunitarias de pertenencia e identidad. Entre éstas surge con nuevos bríos la organización religiosa y sus éxitos a través de formulaciones de relatos de sentido y de su capacidad de agregación.

En tercer lugar, las organizaciones religiosas incrementan su espacio a partir de su inserción en las contradicciones que emanan del desarrollo de las ciudades contemporáneas y amplían su capacidad ideológica al capitalizar su identificación con los reclamos de los excluidos así como con la crítica de los efectos perversos de la sociedad moderna y liberal.

Por último, con especial relevancia para la perspectiva de México, en el marco de los procesos de democratización se dan dos tendencias paralelas y contradictorias: la

ampliación del proyecto y la crisis de legitimidad de la política. Las alianzas tácticas, “ al menos *de facto* con las Iglesias operan como fuentes compensatorias del déficit de legitimación. Así, estas últimas son “cortejadas” por gobiernos y por organizaciones partidarias”.( Blancarte, 2000:131-132)

Blancarte considera que precisamente este “espejo de la laicidad” delineado por Zylbelberg refleja algunos de los desafíos fundamentales que enfrenta la laicidad contemporánea en el mundo y en México. El surgimiento de particularismos en el ámbito público y su potencial fragmentador - estrechamente vinculado a ello- y el espacio y perfil del Estado laico y sus funciones constituyen, por los tanto, líneas de reflexión fundamentales.

Cerrado así el círculo argumentativo, de lo hasta aquí planteado, la nueva visibilidad y manifestaciones del fenómeno religioso en el marco de la construcción de identidades colectivas y de la redefinición de las fronteras entre lo público y lo privado conduce a interrogantes y desafíos que atraviesan el eje de reflexión libertad religiosa-Reforma del Estado.

**Ellos competen a la construcción del Estado de Derecho *vis-a-vis* la trayectoria del Estado nacional y a los nexos entre sociedad civil y Estado de frente al binomio libertad religiosa-laicidad y a la necesidad y posibilidad de construcción de tres pluralismos- el religioso-cultural, el político y el institucional.**

\*\*

Desafío desde México:



De allí que, "pese a que la referencia nacional y humanista coexisten y se sobreponen en el discurso de pretensión pública, la 'historia nacional' supera por mucho, en frecuencia de uso y en significación cultural colectiva a 'los derechos del hombre y del ciudadano'. El estado nacional descolla sobre el estado de derecho... Se podría afirmar que Independencia, Reforma y Revolución han sido decisivas para la construcción de México como 'nación', más que como 'estado' y 'sociedad civil". (Aguilar, 1989:148 ) Y en la nación, el lugar de la religión y la etnicidad

El lugar que la discusión en torno a la libertad religiosa tiene en el marco de la Reforma del Estado es, ciertamente, central. Visto desde una perspectiva global, se trata de avanzar en la construcción de un sistema legal basado en los principios elementales reconocidos por la gran mayoría del mundo en que vivimos y consagrados en textos aceptados como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948; los Pactos de Derechos Humanos de 1966 y la Declaración de 1981 sobre la eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación basadas en la Religión o en las Convicciones. (Lerner, 2002).

Destacar: que en la legislación internacional la temática de las libertades religiosas "mínimos estándares de libertad de religión o de creencia" (Lerner) se ha dilatado. Hasta los años 60's en las Naciones Unidas, siguiendo una serie de actos antisemitas. Sin embargo, se separaron las dimensiones y las declaraciones y convenciones fueron contra discriminación racial hasta la Declaración de 1981 sobre la eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación basadas en la Religión o en las Convicciones. (Lerner, 2002).

Cierto que la dimensión religiosa juega un papel central en la xenofobia, racismo, odio grupal, ... Sin embargo: Compleja temática: compete las relaciones entre religiones y Estado y entre grupos religiosos y sus miembros.

Aun dificultad de definición : en términos legales y de derechos humanos : catálogo e los derechos y medios para protegerlos bajo el rubro de “libertad de pensamiento, conciencia y religión” más que la definición de la libertad misma.

La segunda Posguerra : desplazamiento de la protección de derechos colectivos o grupales a los derechos individuales. Precisamente por cuestión de minorías se pospuso la dimensión de derechos colectivos con excepción ya en 1948 de la Convención Internacional para la Prevención y Castigo del crimen de Genocidio (incluye referencia a grupos religiosos)

En los 90's Pactos; Internacional sobre derechos económicos sociales y culturales( 1996) (en 1966 sobre derechos civiles y políticos)

Sumado a la necesidad global de avanzar en la consolidación de la libertad religiosa, la búsqueda de una nueva normatividad en México se ubica entre el compromiso de construcción del Estado de Derecho y el fomento de los valores de una convivencia plural, por un lado, y el peso cívico y político derivado de su trayectoria como Estado nacional. Por ello resulta relevante incorporar en el horizonte de los cambios requeridos la reflexión en torno a los posibles nexos entre el Estado, la(s) Iglesia(s), en plural y la herencia del perfil de una identidad nacional en la que el componente religioso y el étnico han jugado un papel determinante.

Hoy, junto al necesario deslinde conceptual entre religiosidad e institución, la realidad nos conduce a analizar desde nuevos puntos de vista la presencia compleja y diferencial de grupos, comunidades, credos e identidades en el seno de la sociedad, a reflexionar sobre su lugar legítimo en la construcción de la cultura nacional (¿las culturas que conforman lo nacional?) y sus reclamos plurales de participación. Esta reflexión implica interrogantes respecto de los criterios definitorios de la membresía plena en la sociedad y del carácter incluyente (o excluyente) de estos criterios de pertenencia de todos sus miembros. Desde esta óptica, es necesario tener claro que las diferencias – religiosas o étnicas- pueden ser realidades complementarias de una misma unidad diferenciada o bien resultar categorías y criterios fragmentadores de la representación que la sociedad tiene de sí misma

Por su trayectoria de compromiso con la construcción de un perfil nacional homogéneo y uniforme, unívoco e integrador -en el que la figura paradigmática del mestizo en su doble matriz constitutiva, la hispano-católica y la indígena, devino el sujeto y portador de la nación mexicana- la capacidad de la nación-sociedad de incorporar en su seno la diferencia y la diversidad se vio reducida. El pensamiento nacional buscó en la dimensión étnico-religiosa la fundamentación del proyecto nacional y vio progresivamente en la homogeneidad un sinónimo de integración nacional. Recordemos el énfasis en la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua, la unidad de deseos, de propósitos y de aspiraciones que atraviesa el pensamiento del México independiente al revolucionario y post-revolucionario. (Bokser, 1994) La interacción entre

etnicidad y religiosidad se combinó en la construcción de un nosotros en clave nacional con la vigencia y centralidad del catolicismo.

Junto al arraigo popular del catolicismo, la presencia de la Iglesia Católica en el país, reforzada por su inserción en los procesos políticos contemporáneos y por su papel y aspiración a un papel central definido como un intento por construir un liderazgo ampliado (Loaeza, 1990), o Iglesia más comprometida socialmente y más activa en ser voz crítica y de denuncia o de cobrapeso frente al Estado (Blancarte 1994)

se ha dado históricamente de modo paralelo a la escasa vinculación de que las demás iglesias han tenido con la dinámica política nacional.

Paralelamente, el ordenamiento político manifestó, con sus propios códigos, marcados límites frente a la diversidad. De allí que, "pese a que la referencia nacional y humanista coexisten y se sobreponen en el discurso de pretensión pública, la 'historia nacional' supera por mucho, en frecuencia de uso y en significación cultural colectiva a 'los derechos del hombre y del ciudadano'. El estado nacional descolla sobre el estado de derecho... Se podría afirmar que Independencia, Reforma y Revolución han sido decisivas para la construcción de México como 'nación', más que como 'estado' y 'sociedad civil'". (Aguilar, 1989:148 )

En ese contexto, entonces, mientras que la normatividad tradicional buscó deslindar, limitar y acotar la visibilidad de las expresiones religiosas y el papel de la institución eclesial en el ámbito público, sus expresiones de facto, tanto de religiosidad como los arreglos políticos convivieron de modo contradictorio.

La búsqueda de su modificación reflejada en la lógica de los cambios constitucionales de 1992, las reformas a los artículos 3º, 5º, 24 y 27 fracciones II y III, y 130 de la Constitución transitó de un modo complejo entre el imperativo de la modernización y el de la democratización. Los nexos imputados a estos cambios con ambos referentes comportaban, desde un principio, más de un desarrollo posible; atendiendo al perfil sociopolítico e institucional, las transformaciones en las relaciones Iglesia-Estado, conceptualizados como modernización, y los procesos de democratización no necesariamente resultaban ser sinónimos. La posibilidad de una instrumentación mutua entre ambas instancias para recuperar hegemonías cuestionadas, tanto políticas como religiosas, también una de sus posibilidades.

De allí que el proceso que condujo, a su vez, a la expedición de la Ley y de Asociaciones Religiosas y Culto Público tuviese como referentes tanto la construcción de una nueva normatividad como las demandas encontradas en su adecuación a un entorno sociopolítico y cultural cambiante, diferenciado, complejo y diverso.

**La necesidad de construir un nuevo ordenamiento que en nombre de la normalización de las relaciones entre la(s) Iglesia(s) y el Estado no socave el nuevo carácter plural de la sociedad y las culturas que en ella cohabitan e interactúan resulta ser un desafío de gran alcance.**

Más aún, dado que la libertad religiosa “es o debe ser posible cualquiera que sea la naturaleza del régimen jurídico que gobierna las relaciones entre el Estado y las religiones, siempre que se observen las libertades fundamentales, no exista coerción y no se anulen las bases mínimas que deben caracterizar a la sociedad plural” (Lerner: 2002), la nueva

normatividad implica una dimensión jurídica y una cultural, así como ordenamiento político e institucional que interactúan y se refuerzan (o debilitan) mutuamente. En esta línea, un eje esencial es la concepción del pluralismo como un bien social que posibilita la expansión de la libertad. Ciertamente, tiene un significado expansivo para la democracia y para la cultura y los credos. (Bokser-Liwerant 2002). Como tal, está relacionado con la identidad de individuos y grupos en sus relaciones mutuas así como en sus relaciones con el orden institucional de la vida política.

Por su centralidad, resulta fundamental considerar que la difusión y consolidación del pluralismo cultural y religioso deben ir acompañados del pluralismo institucional y político: el reconocimiento de la diferencia es insuficiente al margen de los mecanismos y espacios institucionales de regulación de las diferencias y de la construcción de consensos. Diversidad implica la elaboración de arreglos institucionales que varían de lugar en lugar pero que demandan un rol central para reforzar el pluralismo. Las instituciones cuentan porque moldean y cultivan normas compartidas.

Así planteado, cuando los diversos pluralismos se conjuntan, contribuyen a identificar una zona similar a la privacidad pública que concibió Locke al proveer vehículos institucionales para que las particularidades grupales puedan entrar a la arena pública como grupos de interés. De este modo, los grupos pueden convertirse en vecinos políticos, de los que no se espera que repriman sus preferencias éticas o culturales divergentes o mantenerlas completamente en la esfera privada. A su vez, el subsumir la nacionalidad, la religión, la etnicidad en la forma de grupos de interés conduce al aminoramiento de la intensidad cultural requerido para el juego democrático, en los que no puede haber ganadores permanentes o últimos (Katznelson, 1996)

De allí que hoy por hoy la cuestión de la libertad religiosa deba ser atendida a la luz de los variados ejes y dimensiones que atraviesan las relaciones entre el Estado y la(s) Iglesia(s) y los desafíos y riesgos asociados. Los planteamientos no son unívocos y apuntan a más de un significado posible. Así, sin duda alguna, el gobierno ha insistido en los planteamientos actuales que la separación entre Iglesia y Estado y la conservación y fortalecimiento del Estado laico son premisas esenciales. Mientras que considera que “el espíritu del principio de separación, radica en la necesidad de que se deslinde la esfera política de la eclesiástica y, por ende, que los asuntos civiles y eclesiásticos no se confundan de ninguna manera, prevaleciendo siempre en toda actividad gubernamental el bien colectivo, sin que esta actividad deba estar subordinada a razones del ámbito religiosos”, entiende que “el carácter laico del estado asegura el espacio social y la imparcialidad de las instituciones públicas para que prevalezca la pluralidad y el respeto a la diversidad de expresiones religiosas, filosóficas e ideológicas, así como de prácticas culturales” (Moctezuma Barragán, 2002:24-25).

Paralelamente, entre los temas puestos por el gobierno sobre la mesa de discusión actual figuran tópicos que constituyen riesgos en la concreción de estos principios, si es que atendemos a la propia trayectoria pasada y a las consecuentes limitaciones de la expansión del pluralismo, la tolerancia y la diversidad. Con ello nos referimos entre otros, a cuestiones tales como la apertura a favor de las asociaciones religiosas para que puedan poseer medios masivos de comunicación y la supresión de la disposición legal que limita la asistencia de autoridades a actos religiosos de culto público. En esta línea, atendiendo la presencia diferencial de grupos religiosos, étnicos y culturales en el marco de un compromiso conjunto por construir un Estado de derecho y un ordenamiento democrático y plural, estaría en juego la posibilidad de construir una simbología pública incluyente y cívica. La

tarea que hoy enfrenta el estado Mexicano oscila, de este modo, entre los desafíos de construcción de un “patriotismo constitucional” a la Habermas, de lo que ha sido definido como una religión cívica democrática y el reconocimiento a las transformaciones de las expresiones religiosas en el ámbito público.

Desde otra perspectiva, se han externado argumentos sobre la insuficiencia de las reformas y a que han dado superioridad a la cuestión de la separación Iglesia-Estado por sobre la de libertad religiosa, por lo que se consideran que el acento no ha sido puesto en la libertad sino en su restricción. Sin embargo, y tal como hemos venido señalando, la libertad religiosa como derecho humano y como principio político, al tiempo que es reconocida como fundamental, asume significados y alcances diversos en el seno de las realidades sociales concretas y de sus trayectorias culturales y políticas. De allí que a la luz de los cambios contemporáneos cabe interrogarnos sobre la factibilidad de la incorporación de la(s) Iglesia(s) a un proyecto ético comprometido con la diversidad y el pluralismo, con el individualismo y con las nuevas expresiones comunitarias. En otros términos ¿cuál es la posibilidad y viabilidad de que la Iglesia devenga un segmento más de una sociedad civil que se asume como plural, o bien aspiren a representar un universo moral alternativo de normatividad ética y socio-política? No es lo mismo asignarle a la Iglesia un rol como actor político en una sociedad pluralista que identificar a la Iglesia con la esencia de la entidad nacional o de la moral cívica, reclamando una hegemonía para sus valores públicos.

A su vez, entendida la libertad religiosa como un derecho humano fundamental, se ha desarrollado la concepción de la función promotora del derecho estatal. En el caso de la libertad religiosa, se considera que el Estado debe fomentar y promocionar la libertad



religiosa de sus ciudadanos. Saldaña, citando a Iban y Prieto Sanchos afirma que "la libertad religiosa no se concibe entonces como elemento ajeno a los intereses comunitarios, cuya protección corresponde la Estado, sino como una aportación valiosa para la consecución de esos intereses. Esto no debe entenderse como un regreso a la confesionalidad", añade ; "no significa que la religión sea un bien público ni mucho menos que satisfaga una función de cohesión política o de identificación nacional....."( Saldaña, 1999: 18) Este planteamiento nos relaciona de un modo amplio con la consideración del Estado y sus atributos y funciones en el ámbito individual y en el colectivo. Siguiendo a George Burdeau, entendido el Estado como la forma por medio de la cual el grupo encuentra su unidad sometiéndose a la ley, es una figura que tiene importantes funciones que cumplir. Destacaría en esta línea la concepción del Estado que sostiene George Armstrong Kelly, quien recuperando a Shlomo Avineri, considera que el Estado es a la vez instrumental e inmanente: instrumental porque asegura la paz que permite a las personas una visión más elevada, tal como se expresa en sus talentos y particularidades; inmanente porque es la forma general por medio de la cual la aspiración del hombre se reconcilia con su actualidad en la esfera secular (Kelly, 1979). En esta línea de pensamiento, el Estado es visto como nomocrático, esto es, gobernado por la ley y no por los propósitos. De este modo, proporcionaría el marco para que los fines-valores puedan ser ventilados en su diversidad, sin amenazar su integridad y alienta la concepción de la ciudadanía que ha buscado conciliar la opción del máximo de libertad en la esfera privada con la deliberación pública en torno a los contenidos de la justicia y la definición de los valores morales (Ignatieff, 1995). Así, habría un ámbito político formalmente neutral frente a la definición de lo que es la buena vida, pero comprometido con proveer las necesidades colectivas requeridas para alcanzar dicha vida, según la interpreten los hombres. Claro está, ello exige

pensar la acción social a partir del proceso por el cual su significado se va construyendo en la interacción social.

Cobra un significado ulterior la concepción de que el Estado no es, según el ideal laico, neutro en relación con todo valor, puesto que “se trata de defender el valor de la autoridad política actuando a nombre del *laos* en su conjunto contra otros valores” por lo que resultan fundamentales los nexos del Estado con los valores de la república que son sus valores constituyentes: la democracia, la tolerancia, la libertad y la pluralidad que la soberanía popular le ha encargado respetar y hacer respetar. (Blancarte, 2000:134).

Estos valores constituyen referentes fundamentales para una ciudadanía participativa comprometida con la construcción del Estado de derecho. De allí que entre los desafíos y riesgos que hoy enfrentamos figuran también la pérdida de credibilidad, de representatividad y la inconformidad ciudadana con el desempeño de los actores gubernamentales y las instituciones públicas (Przeworsky, 1998); la incertidumbre de una ciudadanía que no se reconoce en los actores políticos tradicionales; y un minimalismo de la política, expresado en el desplazamiento de las demandas ciudadanas hacia el espacio social, mismo que se correspondería con una visión de la creciente “privatización” de la ciudadanía anclada, ya no tanto en representaciones comunes normativamente universales e incluyentes sino en diferencias, particularidades y fracturas (Lechner, 1997). Estas últimas militarían contra la necesidad y posibilidad de construir un sustrato común de pertenencia y acción.

Por otra parte, se descubre un nuevo vigor con el que se perfila la política a la luz del horizonte amplio de lo público y su redimensionamiento como ámbito en el que se definen los rumbos y modalidades de la convivencia colectiva. Junto al reconocimiento de la diversidad se fortalece el planteamiento que reivindica, en el marco del pluralismo político, la solidez de las instituciones y su eficiencia, ancladas en la participación y la creación de consensos ciudadanos, en el marco de la óptica que recupera la importancia del Estado y sus transformaciones contemporáneas.

Por último, en el marco de los procesos de cambio que vive el país, y en general las transformaciones de los ordenamientos políticos y sociales, un lugar igualmente destacado lo tiene la sociedad civil. La idea, en su desarrollo histórico, refiere inicialmente al ámbito de la mutualidad social, al espacio público de seres privados; como tal, se basó en la concepción del individuo como sujeto y agente moral e implicaba la conjunción del bien público y privado, por lo que incorporó un ideal ético del orden social que si no superaba, por lo menos armonizaba las demandas conflictivas de los intereses individuales y el bien social (Seligman, 1992) Esta idea devendría en un concepto central a la tradición teórica de Occidente que, en sus sucesivas y diferentes elaboraciones, teniendo como denominador común la búsqueda de la posibilidad de conjuntar lo privado y lo público, el individuo y la sociedad, la ética pública y los intereses individuales, las pasiones individuales y los asuntos colectivos-públicos.(Bokser, 1995). El concepto mismo de sociedad civil, que se desarrolló junto al de la tolerancia religiosa, se formularía en el siglo XIX en términos de ciudadanía. Esta, y con ella los valores de membresía y de participación en la vida colectiva se convirtieron en el nuevo modelo para representar los atributos individuales-privados como los colectivos-públicos, tanto los valores de autonomía como de mutualidad.

En su derrotero posterior, la idea de sociedad civil incorporó una concepción dicotómica entre aquella y el Estado, como si fuesen elementos excluyentes. De allí que el reclamo por la sociedad civil aparecería como recurso y respuesta para enfrentar los abusos del poder de un Estado autoritario y compensar las experiencias no participativas. Desde una óptica igualmente preocupada por el rescate de la sociedad civil, pero más orientada hacia su conceptualización como convivencia plural y multicultural, se ha formulado el reclamo de una política de la diferencia.

El ámbito de la sociedad civil plantea hoy el desafío de constitución de substratos para una convivencia justa y democrática así como la permanencia de nexos de solidaridad en el seno de la diversidad -étnica, religiosa, nacional, cultural. Ciertamente las trayectorias históricas particulares exhiben diversas opciones. Contextos en los que las identidades plurales no han militado contra la idea de sociedad civil sino que, por el contrario, las asociaciones voluntarias se han organizado legitimando sus intereses diferenciales y sus logros conjuntos a nivel institucional. Frente a éstos, están aquellos en los no fue aceptado el principio de autonomía individual y de igualdad como sustrato de la vida política y, consecuentemente, de las asociaciones.

Atendiendo estas distinciones y de frente a la tarea de construir un presente y un futuro, desde el ámbito de la sociedad civil resultan centrales el lugar de la autonomía y de la igualdad así como de la comunidad y la responsabilidad como sustrato de las asociaciones y de la vida política. Ciertamente, los principios de un proceso representativo e inclusivo controlado por la sociedad pueden entrar en conflicto con nuevas formas de exclusión y dominación. Frente a ellas, la pluralidad de identidades y asociaciones comprometidas con un proceso de organización que legitime los intereses diferenciales y los logros conjuntos a nivel institucional son referentes imprescindibles.

De este modo, el binomio sociedad civil-Estado se requieren mutuamente en el proceso de construcción del Estado de derecho y de ampliación de la libertad religiosa como grandes tareas del siglo XXI.

## Bibliografía

Aguilar, Luis 1989 "Rasgos de la vida pública mexicana", Sociológica, N° 2, septiembre-octubre México: UAM .

Berlin, Isaiah (1991) "Alleged relativism in Eighteenth-Century European Thought", in *The Crooked Timber of Humanity*, Ney York:Alfred Knopf.

Blancarte, Roberto (2000)*Laicidad y Valores en un Estado Democrático*, México:El Colegio de México, Secretaría de Gobernación.

Bokser, Judit (1994) La Identidad Nacional: Unidad y Alteridad, en *México: Identidad y Cultura Nacional*, MexicoUAM, Memoria Mexicana.

\_\_\_\_\_ (1995) "Ética y diversidad: el desafío de la sociedad civil", *Estudios*, 42, Mexico: ITAM.

\_\_\_\_\_ (2000) "Reflexiones sobre la laicidad", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, N. 181, México: UNAM.

Bokser-Liwerant, Judit (2002) "Globalization and Collective Identities", *Social Compass* 49(2).

Bokser, Judit y Salas Porras, Alejandra (1999) "Globalización, identidades colectivas y ciudadanía", *Política y Cultura*, N.12, UAM Xochimilco,

Caasanova, José( 1994) *Public religions in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Dirham, W. Cole y Taquín, William F.(2002) "Religious freedom: Sharing Civilian and Common Law Perspectives", Foro Internacional sobre Libertad Religiosa, México.

Eisenstadt, S.N.(1995) "The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications" A Research Programme; preliminary draft., The Hebrew University of Jerusalem.

Giddens, Anthony (1994) *The Consequences of Modernity*. Cambridge. Polity Press.

Huntington, Samuel (1997) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone.

Ignatieff, Michael (1995) "On Civil Society", *Foreign Affairs*, marzo-abril.

Katznelson, Ira (1996) *Liberalism's Crooked Circle*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kelly, George Armstrong (1995) "Who Needs Theory of Citizenship?", en Ronald Beiner (ed) *Theorizing Citizenship*, New York: Suny Press.

Lechner, Norbert(1997)"El malestar con la política y la reconstrucción de los mapas políticos", en Rosalía Winocur (comp.), *Culturas políticas a fin de siglo*, México: Flacso-Juan Pablos Editor.

Lerner, Natán (2000) *religión, Beliefs and International Human Rights*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

\_\_\_\_\_ (2002) "La comunidad internacional y la libertad religiosa en la sociedad plural", Foro Internacional sobre Libertad Religiosa, México.

Loeza, Soledad (1990) "El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. 1982-1989", en Luis J. Molina Piñeiro, *La Participación Política del Clero en México*, México: UNAM.

Moctezuma Barragán, Javier (2002) *Intervención en el Foro Internacional sobre Libertad Religiosa*, México: Secretaría de Gobernación.

Ortiz Mondragón, Guillermo "Libertad religiosa y los medios de comunicación social", Conferencia del Episcopado Mexicano, México, [www.cem.org.mx](http://www.cem.org.mx)

-Przeworski, Adam(1998)"El Estado y el ciudadano", en *Política y Gobierno*. México: CIDE. 2o. semestre.

Roniger, Luis y Snajder, Mario (eds) (1998) *Constructing Collective Identities and shaping Public Spheres. Latin American Path*, Brighton: Sussex Press.

Saldaña, Jorge (1999) "Libertad religiosa: derecho fundamental de la persona humana y principio organizativo del estado. Una distinción necesaria en el ordenamiento jurídico mexicano", *Religiones y Sociedad*, 6, México:Secretaría de Gobernación.

Seligman, Adam(1992) *The Idea of Civil Society*, London: The Free Press.

Smith, Anthony (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge: Polity Press.

Voyé, Liliane(2000) "Secularization in a Context of Advanced Modernity", en William H. Swatos Jr. y Daniel V.A. Olson(eds) *The Secularization Debate*. New York: Rowman and Littlefield.

Zylbelberg, Jacques (1995)"Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, Etats-Unis, Royaume-Uni", *Pouvoir. Revue Francaise d'études constitutionnelles et politiques*, N. 75, Paris: Seuil.