

La TRAMPA
de la
Moral
Única

argumentos para una democracia laica

La Trampa de la Moral Única, argumentos para una democracia laica
Mayo 2005 - Lima, Perú

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de la Fundación Ford,
International Women's Health Coalition, Global Found for Women y
UNIFEM.

Corrección de estilo: Juan José Beteta
Diseño de carátula y diagramación: Camila Bustamante
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2005-2909

Campaña 28 de setiembre, día por la
despenalización del aborto en América
Latina y el Caribe
Parque Hernán Velarde 42 Lima 1 Perú
Teléfono (51 1) 433 2765
campanha28set@flora.org.pe
www.abortolegal.org

Campaña tu boca contra los
fundamentalismos
San José 1436. Montevideo 11.200.
Montevideo - Uruguay
Telefax: (598 2) 9018782
cotidian@cotidianomujer.org.uy
www.mujeresdelsur.org.uy

Campaña por la convención de los
derechos sexuales y los derechos
reproductivos
Apartado Postal 11-0470, Lima - Perú
Telefax: (51 1) 4635898
rvasquez@cladem.org
www.convencion.org.uy

PRESENTACIÓN

05

EL ORDEN TUTELAR

PARA ENTENDER EL CONFLICTO ENTRE
SEXUALIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN AMÉRICA
LATINA

Guillermo Nugent

06

¿ESTADO LAICO O ESTADO LIBERAL?

REFLEXIONES SOBRE LAS ESTRATEGIAS
JURÍDICO-POLÍTICAS DEL FEMINISMO EN EL
MUNDO ACTUAL

Diego Freedman

Argentina

36

ENTRE REACTIVOS Y DISIDENTES

DESANDANDO LAS FRONTERAS ENTRE LO
RELIGIOSO Y LO SECULAR

Juan Marco Vaggione

Argentina

56

ESTADO LAICO, BASE DEL PLURALISMO

Patricio Dobrée y Line Bareiro

Articulación Feminista MARCOSUR

66

La *Campaña 28 de setiembre día por la despenalización del aborto en América Latina y el Caribe*, la *Campaña por una convención interamericana de los derechos sexuales y los derechos reproductivos* y la *Campaña Tu boca contra los fundamentalismos* se unen para publicar este libro en el entendido de que la existencia real de Estados laicos es una premisa fundamental para la profundización de la democracia en América Latina y el Caribe. Un Estado verdaderamente laico garantiza la pluralidad de ideas y el respeto a la diferencia en las opiniones y creencias, situación que todavía no conocen la mayoría de los Estados en nuestra región.

Estas tres campañas tienen diferentes objetivos y propósitos pero tienen también muchos puntos en común, uno de ellos es considerar a la sexualidad y a la reproducción como campos centrales de realización humana y advertir que estos han sido constreñidos históricamente por normas limitantes y represivas. El origen de nuestros Estados, construidos —salvo algunas pocas excepciones— bajo el imperativo de un orden tutelar, se ancló sobre los principios de una moral única, la de la Iglesia Católica, moral con pretensiones de verdad y validez universal.

Los cuatro ensayos que publicamos tienen en común su calidad argumental, la seriedad en el tratamiento del tema y la convicción en la necesidad de fortalecer órdenes democráticos e incluyentes.

El primero, titulado “El Orden Tutelar, para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina” de Guillermo Nugent sociólogo y psicoterapeuta peruano, hace una lúcida caracterización de lo que el autor llama tutelaje y reflexiona en torno a la importancia de desarrollar una cultura pública democrática. El segundo, “Estado laico, base del pluralismo”, escrito por los paraguayos Patricio Dobrée, licenciado en filosofía y Line Bareiro, abogada y politóloga, desarrolla un recuento histórico sobre las disputas por la laicidad de la educación en el contexto de la formación de los Estados nacionales a partir del siglo XIX y hace una interesante reflexión sobre la importancia del pluralismo y los riesgos del pensamiento único. Los dos últimos, “Entre reactivos y disidentes, desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular”, y “¿Estado laico o Estado liberal?, reflexiones sobre las estrategias jurídico-políticas del feminismo en el mundo actual”, fueron elaborados por Juan Marco Vaggione, doctorado en derecho y ciencias sociales, y Diego Freedman, abogado especialista en derecho penal y tributario respectivamente. Los autores son dos jóvenes argentinos, ambos ganadores de la categoría legal e interdisciplinaria del concurso regional de ensayos sobre estado laico realizada por el CLADEM en apoyo a la Campaña por la convención. El primero de ellos, es una provocadora reflexión acerca de los límites y riesgos de una visión reduccionista que podría opacar “importantes mutaciones de lo religioso”. De otro lado, propone considerar la importancia política de lo que el autor llama las disidencias religiosas en los campos del género y la sexualidad. El segundo desarrolla una argumentación que problematiza los límites y dilemas de la conexión entre Estado laico y Estado liberal, con la intención de apreciar las mejores condiciones para garantizar la vigencia en los derechos de las mujeres.

Esperamos que esta publicación contribuya a generar debates que fortalezcan la laicidad y la democracia. Incluidos todos aquellos temas que los defensores del pensamiento único se empeñan en silenciar.

EL ORDEN TUTELAR

PARA ENTENDER EL CONFLICTO ENTRE SEXUALIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN AMÉRICA LATINA

Guillermo Nugent

CONTENIDO

- I.- El terreno del debate
 - a) Opiniones propias y convencionales
 - b) La factura moral
 - c) ¿El ciudadano bien tutelado?

- II.- Una caracterización del tutelaje
 - a) Las explicaciones de la secularización y las “sociedades artificiales”
 - b) Hijas e hijos: la domesticidad ampliada
 - c) Una esfera privada... de intimidad
 - d) Poquito yo (y mucha fe)
 - e) Las buenas costumbres y las malas leyes
 - f) La casa nacional
 - g) Límites desiertos
 - h) La nacionalidad y la tarjeta postal

- III.- Hacia la igualdad básica
 - a) Los privilegios de opinión y la argumentación democrática
 - b) Ceremonial y narración personal
 - c) Mayoría religiosa y mayoría política en democracia
 - d) De la fragmentación al pluralismo
 - e) Del “principio de autoridad” a la igualdad básica

Presentación

Este trabajo fue realizado con el apoyo económico del Institute of International Education. Mi agradecimiento a la institución por la confianza depositada. Asimismo, fue muy importante el apoyo de Gaby Oré, a quien presenté la idea inicial.

Al tratar de responder por qué es tan tenaz la oposición en muchas instituciones públicas a dar un reconocimiento a los derechos sexuales y reproductivos, descubrí un conjunto de problemas para los que no había una tipificación suficiente. En las siguientes páginas propongo un marco de referencia, el orden tutelar, que parece ser de ayuda al momento de formular argumentaciones para quienes tengan interés en una mayor vigencia de los derechos sexuales y reproductivos, así como promover en general sentimientos de igualdad cívica en sus correspondientes espacios de trabajo.

Se trata de una propuesta inicial que requiere todavía mucho afinamiento. En consecuencia la discusión y cuestionamiento de las ideas propuestas es considerado algo necesario y bienvenido por el autor.

I.- El terreno del debate

*De hecho, la libertad que más apreciamos es aquella de ser francos
frente a los demás sin ser castigados por ello.*
Richard Rorty*

a) Opiniones propias y convencionales

Nos planteamos abordar la siguiente cuestión: ¿Por qué a pesar que los ideales de modernización de las sociedades son algo relativamente difundido en América Latina, un discurso público sobre la sexualidad y los derechos reproductivos ofrece resistencias tan enconadas desde el Estado?

Pretendemos argumentar que esta paradoja se relaciona con una figura política poco explorada pero de una gran eficacia práctica: *el tutelaje*. Sus piezas claves por lo general han sido el patriotismo tutelar, expresado en la imagen de las fuerzas armadas como la quintaesencia de la nación —los militares sólo aceptan la épica como figura discursiva—, y la moral tutelar, donde la voz de los obispos católicos es presentada como la expresión de la pureza inapelable —la admonición y la censura son, aquí, las formas preferidas de comunicación—.

Es fácil de observar que tanto la épica como la admonición no están hechas para un mutuo intercambio de preguntas y respuestas, menos todavía para la simple conversación ciudadana entre iguales. Su formulación es la de un discurso *intocable*. Esto lo hemos podido observar tanto en los frecuentes conflictos entre las demandas judiciales para procesamientos a miembros de las fuerzas armadas y las resistencias institucionales generadas. Otro tanto ocurre en los conflictos que cubren un rango desde pedir la prohibición de películas del

- 8 tipo *La última tentación de Cristo* hasta presionar por la restricción del suministro de medios anticonceptivos en dependencias públicas y suprimir la publicidad de condones en las campañas de prevención del SIDA.

En todos estos casos no estamos propiamente ante una situación que se pueda tipificar como “diferencia de opiniones”; más apropiado es calificarlo como *privilegios de opinión*, donde unas voces están en condición de sustraerse a un debate público porque se creen poseedores de un estatuto tutelar. De esta forma, se sustituye un debate entre ideas que nos permitan convivir mejor, por otra basada emocionalmente en el miedo y la prepotencia. Esta obediencia subordinada reemplaza, a su vez, a la sensación de confianza en poder expresar la propia opinión en un auditorio de iguales.

En este sentido, una de las características más deseables en una cultura pública democrática es que la distinción más importante no sea entre opiniones malas y buenas sino entre *opiniones propias y convencionales*. En el primer caso se presume una instancia superior que decide cuáles son buenas y cuáles malas; situación que se presenta con las autoridades religiosas y con ciertas censuras militares, aunque en modo alguno se restringe a esos ámbitos¹. La distinción entre opiniones propias y convencionales, en cambio, no supone un antagonismo de principio entre ambas, pues las diferencias de contenido de los juicios pueden no ser tan marcadas, de tal forma que puedan ser establecidas afinidades y confrontaciones parciales.

Esta contraposición puede expresarse también de la siguiente manera: es muy diferente una opinión *elaborada* y otra *recibida*. Las opiniones propias requieren el compromiso de *creer en lo que se dice*, en el sentido de que se espera que los demás también participen de manera similar; por eso, el adjetivo más adecuado para estas opiniones es el de *propia* antes que el de buena. Los fanáticos también creen en lo que dicen o escriben, pero la diferencia es que no reconocen otra forma de elaboración de opiniones que las de su propia convención. En cambio, la opinión propia en principio aboga por una legitimación de las individualidades.

Las opiniones convencionales, por su parte, no tienen como requisito necesario la íntima adhesión a un juicio, simplemente son recibidas. Puede ocurrir que sean parte de las “costumbres” de un grupo familiar, vecinal o profesional. El rasgo típico es que su elaboración no requiere ni esfuerzo ni entusiasmo. Muchas —y, quizás, hasta la mayoría— de las opiniones que requerimos para orientarnos en la vida diaria tienen ese carácter convencional, y nos sirven para anticipar los comportamientos de los demás. En los contextos donde la intolerancia predomina, generalmente se reclama de los auditorios el respaldo a las opiniones convencionales. La diferencia entre opiniones propias y convencionales se hace más nítida, en cambio, en la discusión de problemas sociales o de políticas públicas. En este contexto, la innovación y la preocupación por mejorar las condiciones de vida requiere una importante presencia de las opiniones propias.

La cuestión de consolidar, o establecer, una cultura pública civil, laica y democrática va de la mano con la formulación de la opinión propia. A diferencia de una doctrina, la opinión propia es la forma como un sentimiento de confianza personal puede transformarse en un

¹ Un caso controversial, tan frecuente como las violaciones a los derechos humanos y la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos, es la situación de los medios de comunicación masivos, especialmente la televisión. Casi podríamos decir que, con la excepción de la violencia armada, esas tres situaciones son las que exigen una mayor intensidad de razonamiento moral a las sociedades. La delincuencia común, un problema álgido en América Latina, no corresponde al modelo de controversias de opiniones ya que nadie está a favor de la delincuencia; sin embargo, este problema apunta al núcleo del tutelaje, a saber: si este modelo moral es capaz de poder generar un margen mínimo de autocontrol de los impulsos en los individuos.

discurso que procure persuadir a los demás mediante la convocatoria a pensar por cuenta propia. Por curioso que parezca, los demás son una parte muy importante de la formación de la opinión propia. De hecho, no se valora la importancia de las opiniones personales hasta que no se aprende a escuchar las otras opiniones individuales. Es así como se llega a un clima de tolerancia y, sobre todo, de responsabilidad individual. Abogar por construir este contexto requiere la crítica de un orden de cosas que calificamos como tutelaje. La crítica es una condición previa para la exploración de escenarios que puedan favorecer la formación de opiniones propias que afirmen una tensión estable con las opiniones convencionales y para la parte más importante, el despliegue productivo de la imaginación². La conversación entre interlocutores con una opinión propia genera de manera casi natural una atmósfera de confianza, interés y, ciertamente, hace más difícil las tentativas de corrupción.

b) La factura moral

A favor de este tutelaje se vale, por ejemplo, el discurso clerical progresista que pretende agotar las demandas de renovación de la vida social en la crítica de las políticas neo-liberales y en señalar la crítica extensión de la pobreza, relegando al silencio las opresiones sobre la individualidad.

Todo argumento y, en particular, todo auditorio puede reconocer con relativa facilidad cuándo una crítica busca ampliar el espectro de posibilidades para solucionar un problema y cuándo el argumento está dirigido a encubrir o sustraer de la crítica otras dimensiones. Por ejemplo, la Iglesia Católica critica la usura que está a la base de la deuda externa y que ha llevado a varios países de África al borde del colapso, todo ello en nombre de “la defensa de la vida”; pero, al mismo tiempo, tenemos la sistemática condena moral al mero uso del condón como medida preventiva del SIDA, que ha alcanzado niveles de catástrofe justamente en el continente africano. A esa lógica que promueve la solidaridad selectiva —en ciertos temas y no en otros— a cambio de ciertos privilegios políticos lo llamaremos *la factura moral*³. Algo así como “hoy estoy contra la dictadura y la desaparición de las personas... pero cuando llegue la democracia no toquen el tema del divorcio o de la enseñanza obligatoria de religión católica en las escuelas públicas”. Es erróneo caracterizar que el Vaticano es progresista en materia social y conservador en cuestiones de género, sexualidad o tolerancia a la discusión. No se trata de una situación escindida, como si fueran actitudes que correspondieran a dos personas o instituciones distintas. Se trata más bien de una nueva figura: una solidaridad selectiva que en la secuencia temporal es una factura moral; algo así como “ahora apoyamos tal o cual tema de la agenda, pero a cambio nos dejan libres las prerrogativas tutelares”.

La respuesta a esta factura moral involucra dos temas. El primero es que se vulneran o limitan los derechos individuales al mencionar las situaciones de injusticia. En América Latina es fácil plantear la injusticia como asunto “social”, en el sentido de que excluye cualquier preocupación por la individualidad, dada la pronunciada desigualdad en la distribución de la riqueza. Esta diferencia es realmente crítica al llegar al terreno de los derechos sexuales y reproductivos que sólo pueden adquirir sentido si se reconoce una dimensión de los derechos individuales; la cual, con frecuencia, es eludida.

² Este tema viene siendo desarrollado por el autor y motivará un ensayo un poco más extenso sobre el ingenio como una especie de imaginación puesta en acción. Es una reflexión sobre democracia y libertades públicas.

³ Quienes hayan escuchado la canción *Confesiones de Invierno* del grupo Sui Géneris notarán la afinidad con este verso de Charly García: “Dios es empleado en un mostrador, da para recibir”.

- 10 El segundo aspecto es proponer una defensa del pluralismo, como algo diferente de la mera fragmentación. En el Perú, la profusión de medios de comunicación a primera vista podrían ser considerada como una saludable señal de pluralismo. En realidad es todo lo contrario. En el caso de la prensa amarilla las diferencias entre un diario y otro no son particularmente apreciables, ni siquiera al nivel político. Con mínimas excepciones la programación televisiva produce una sensación similar: muchos programas pero sin diferencias sustanciales. Este es un caso donde el pluralismo de opiniones y propuestas queda bloqueado por la fragmentación, un espacio de universalización cultural bajo la ilusión de diversidad de opiniones, las cuales se presentan dislocadas y contrapuestas, y donde no se da el juego de afinidades y confrontaciones entre iguales. El resultado es una escena pública con una opinión más fragmentada que plural. De esa manera se asegura la imposibilidad de una convocatoria para coincidir en los temas de discusión, y queda un profundo escepticismo respecto de las posibilidades enriquecedoras de la diversidad cultural y política. En tal escenario, los problemas sociales aparecen más como síntomas que como discusión de planteamientos.

Una opinión pública fragmentada es lo más funcional para la reproducción de un orden tutelar, pues reafirma que en última instancia sólo las fuerzas armadas y el clero son capaces de tener una visión de conjunto sobre la vida social. Y de aquí surge también una nueva peculiaridad moral: como la opinión pública es fragmentada antes que plural, la tolerancia deja de ser considerada como la principal virtud moral en una democracia y se la reemplaza por el perdón o la reconciliación. El problema con el privilegio moral del perdón es que relega la formulación de opiniones al nivel de lo prescindible; es decir, que la solución a una dificultad o problema estaría en la absolución, a cambio de dejar de pensar. En realidad, sólo cuando el perdón es precedido por la tolerancia aparece la posibilidad de ampliar la solidaridad en una sociedad democrática.

c) El ciudadano bien tutelado

Pero la tolerancia no es suficiente para poder dar impulso a la formación de la opinión propia. La desigualdad en la distribución de servicios educativos provoca que amplios sectores de la población, en especial las mujeres, queden al margen de la cultura escrita. El acceso a la escritura y la lectura son herramientas insustituibles en el proceso de formación de la individualidad⁴. La lectura a solas es una vía privilegiada para responder preguntas sobre sí mismo y aprender a crear un espacio emocional para el yo. En la era audiovisual, los referentes compartidos dejaron de ser los símbolos de la bandera y el escudo nacionales, además de las procesiones religiosas; para ampliarse, a través de la publicidad comercial, a las transmisiones de eventos deportivos, los noticieros, la música popular y las radionovelas. Es decir, a un conjunto de hitos que permitían una cierta cultura de la conversación nacional.

Paralelamente, en décadas recientes, se extendió la cobertura de la educación pública. Todo ello puede crear la sensación de estar ante un auditorio nacional suficientemente informado. Sin embargo, los espacios de individuación no están completos si no existe la posibilidad de

⁴ El hito básico en la discusión de este problema es la obra clásica de Marshall McLuhan, *La Galaxia de Gutenberg*, Editorial Planeta, México, 1985. La obra, publicada en 1962, dio lugar a un horizonte de reflexión donde los autores más recomendables son Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-modern Europe*, Cambridge University Press, 1979; Jack Godoy, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Alianza Ed., Madrid, 1990. El conjunto de la amplia obra de este autor indispensable está dedicada a abordar los temas de escritura y organización familiar; Eric Havelock, *Prefacio a Platón*, Ed. Visor, Madrid, 1992 y *La musa aprende a escribir*, Paidós, Barcelona, 1998, una síntesis de su trabajo intelectual. La obra más reciente y estimulante en este terreno es el de Michele Petit, *Nuevos acercamientos a los jóvenes y la lectura*, FCE, México, 1999 y *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*, FCE, México, 2001; María Emma Mannarelli me llamó la atención sobre la importancia de esta autora.

una lectura individual voluntaria⁵; la que, como su nombre lo indica, no puede ser impuesta. En tal sentido, es posible crear espacios públicos donde la sociedad civil testimonie la importancia dada a esas actividades de individuación. Históricamente los lugares reservados para ello han sido las bibliotecas públicas; y su precariedad es la mejor muestra, en muchos sitios, de lo inerte que se encuentra la ciudadanía ante las pretensiones tutelares. En zonas rurales y poco comunicadas, las edificaciones indispensables del escenario cotidiano son el cuartel militar o la comisaría de la policía, junto con el templo de estilo colonial. Rara vez se encontrará una biblioteca municipal como parte destacada de la localidad.

Por último, veremos que el universo tutelar plantea como principal forma de dominio la subordinación, antes que la exclusión. Las sociedades individualistas tienden a una solución o desenlace “demarcatorio”: más allá o más acá de la línea, adentro o afuera. Las sociedades latinoamericanas, moldeadas por la relación tutelar, no buscan la expulsión de los extraños sino la subordinación, incluso por la vía sangrienta; de allí que la idea de una sociedad “partida en dos” sólo es aceptable como una situación catastrófica de tránsito. En nuestras sociedades las diferencias no están al servicio de la separación o de la exclusión. Su razón de ser está en las formas de integración subordinadas donde ciertamente las diferencias de género, junto con las derivadas de la división del trabajo —y, en particular, entre trabajo manual e intelectual— son las más significativas. De ahí la importancia central en las interacciones cotidianas y de las sutilezas en el uso del lenguaje para definir una posición subordinada.

II.- Una caracterización del tutelaje

a) Las explicaciones de la secularización y las “sociedades artificiales”

Las usuales explicaciones sobre los procesos de secularización de las culturas públicas modernas se apoyan en dos variantes. Por una parte, la crítica republicana de la monarquía que legitimaba su autoridad con un fundamento religioso, como fue la tradición medieval y absolutista en Europa. Luego está la vertiente norteamericana, donde la secularización no aparece en conflicto con el modelo político de la cristiandad sino en la separación entre religión y Estado sobre la consideración jeffersoniana que ninguna religión hace a un ciudadano mejor que otro. Pero tanto en Europa como en Estados Unidos se trató de una confrontación que gruesamente puede ser tipificada como entre la ciencia y la religión, y donde la última —ciertamente de mala gana— tuvo que renunciar a las pretensiones de verdad del discurso religioso.

Aunque en América latina hubo liberales anticlericales y entusiastas partidarios de las teorías de la evolución, la afirmación de los derechos ciudadanos no estuvo marcado por el estilo de la confrontación antes descrita. La formación de repúblicas creó la necesidad de contar con un nuevo tipo de instituciones que sucedieran a las del imperio español. Se ha

⁵ Alfred Schutz hizo una contribución perdurable a los debates sobre la formación de una cultura pública democrática en *El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento*, en *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, pp. 120-132. Véase este conjunto de afirmaciones: “El tipo ideal que proponemos llamar el ciudadano bien informado (como abreviatura de otra expresión más correcta: el ciudadano que aspira a estar bien informado) se sitúa entre el tipo ideal del experto y el del hombre común. Por una parte no posee ni aspira a poseer un conocimiento de experto; por la otra, no se satisface con la vaguedad fundamental de un mero conocimiento de receta ni con la irracionalidad de sus pasiones y sentimientos no clarificados. Estar bien informado significa, para él, llegar a opiniones *razonablemente fundamentadas* en campos que, según sabe, tienen para él interés por lo menos mediato, pero no se relacionan con su propósito a mano” (p.122). El trabajo termina con esta valiosa observación: “Aumenta el peligro cierta tendencia a interpretar erróneamente la democracia como institución política en la cual debe predominar la opinión del hombre común no informado. Por lo tanto el ciudadano bien informado de una sociedad democrática tiene el deber y el privilegio de hacer que su opinión privada prevalezca sobre la opinión pública del hombre común” (p.132).

12 discutido y sostenido repetidamente que este nuevo orden republicano no creó una cultura pública que siquiera aspirara a ser moderna. Por lo general se ha asumido la continuidad con el ordenamiento colonial español como dando a entender que sustancialmente nada habría cambiado. Sin embargo, con la formación de repúblicas surgió un nuevo orden muy propio de la región y que hasta ahora ha sido insuficientemente teorizado: el tutelaje.

El término viene de una figura jurídica del derecho de familia, doméstico y que básicamente consiste en una forma de representación. Cuando alguien está incapacitado para la representación de sus intereses se requiere de alguna otra instancia que se encargue de su adecuada representación. El ejercicio de la tutela genera entonces las figuras del tutor y del tutelado. Lo interesante es que se trata de un concepto donde la descripción de las condiciones bajo las cuales alguien queda en la situación de tutelado o tutelada son considerablemente más detalladas que las condiciones requeridas para ser tutor. El tutelaje, en otras palabras, no requiere de un especial mérito sino de una reconocida incapacidad. Esta figura tradicionalmente se aplicó a mujeres, en especial viudas, así como a los huérfanos, menores de edad, personas con alguna enfermedad mental o severas limitaciones físicas. Era, en todo caso, una figura jurídica perteneciente a la esfera doméstica, pero que resultó singularmente apta para entender las relaciones de poder establecidas en el ámbito público. Demás está decir que la tutela, por definición, elimina cualquier pertinencia de una esfera propiamente privada pues el tutelado, al no poder disponer de su interés, ciertamente carece de esfera privada.

De este concepto del tutelaje nos interesa extraer dos consecuencias importantes. La primera es una muy difundida forma de pesimismo cultural que consistía en señalar las incapacidades de los pueblos antes que una condición humana, en general, degradada. Es una buena razón, además, para entender por qué no hubo humanistas, hombres y mujeres, que hayan reflexionado sobre conjuntos de actividades humanas y que las hayan traducido al plano de la existencia genérica desde América Latina. Más bien, la reflexión siempre (o casi siempre) ha tenido como foco la gente de un país determinado. La mezquindad, la avaricia, la malevolencia, la generosidad, la tranquilidad de ánimo, la satisfacción de un logro no son puntos de llegada como consecuencia de una observación de las costumbres, ni como posibilidades de una existencia humana. La mención a estas características en la elaboración cultural oficial en América Latina estaba dedicada a diseñar un conjunto de características según las cuales había una imposibilidad ciudadana para hacerse cargo de sus intereses. Justo lo necesario para poner de manifiesto la necesidad de una tutela. Las contrapartes eran las exaltaciones nacionalistas que usualmente consistían en la alabanza de un caudillo, una forma de gran tutor.

La segunda consecuencia fue el abandono de cualquier tipo de ideal de excelencia moral. Los que debían gobernar no tenían que ser los mejores, bastaba con afirmar la condición tutelada de los gobernados. Ello explica, en parte, esa facilidad para el gesto pintoresco que usualmente se encuentra en los personajes que desempeñan cargos de gobierno en varias sociedades del continente. Así como el tutor no tiene que dar cuenta de sus actos al tutelado sino a otras instancias externas, de parecida manera el pintoresquismo de los personajes públicos es simplemente lo que ocurre cuando no hay que rendir cuentas, cuando no hay *accountability* ante un auditorio cívico. Por tanto, se rinde cuentas ante los dos modelos jerárquicos de orden social: las fuerzas armadas y la Iglesia Católica que son las influyentes “sociedades artificiales”⁶ en Latinoamérica.

⁶ La expresión usada por Freud en *Psicología de masas y análisis del yo* para referirse a estas dos instituciones es la de “masas artificiales”. Véase en especial el capítulo V de la obra citada. El cambio que hacemos de “masas” a “sociedades” es porque en el texto de Freud el interés está puesto en los lazos libidinales que unen a los miembros de la masa con el jefe. En nuestro caso, el interés es cómo esas instituciones funcionan como formas ideales de organización social.

¿Cómo se forma este orden tutelar? Los factores centrales son la servidumbre y la persistencia de la hacienda. Tanto el caudillaje militar como la hegemonía cultural católica difícilmente pueden explicarse al margen de este modelo. Sus características, más allá de los extremos brutales de crueldad y humillación, no han sido discutidas con la frecuencia deseable. La hacienda, en especial el latifundio, fue un modelo en tanto experiencia de integración social jerárquica exitosa: la palabra benevolente y justa o grosera y abusiva del hacendado era lo necesario para suplir la presencia de un juez o un comisario de policía. Incluso los matrimonios entre peones contaban con la aprobación de este personaje⁷, verdadera encarnación de la autoridad local, algo muy próximo al *pater familias*. En lo que a paternidad biológica se refiere, además, se trata de una figura con frecuencia de validez literal entre los trabajadores de las haciendas. Su fuerza como símbolo de la autoridad no fue superada por industriales o banqueros, no obstante el creciente poder económico de éstos en el siglo XX.

¿Qué relaciones de poder estaban condensadas en la figura del hacendado? Por un lado, era la personificación de la autoridad. Más allá de los casos de abuso y crueldad sin límites, el hacendado tenía la última palabra en asuntos judiciales y policiales. Con mucha frecuencia los anteriores peones declaraban que “en los buenos tiempos” no eran necesarios jueces ni policías porque el hacendado se encargaba de todo. Su poder se basaba en una violencia sin piedad hacia los que estaban fuera de su ámbito de poder y de inapelable paternalismo al interior de la hacienda. Cuando la policía o los soldados se hacían presentes, era en refuerzo de la autoridad del *señor*. Sin embargo, esta figura paternal, a lo lejos, tenía como contraparte una ausencia de figuras paternas cercanas. En efecto, la autoridad del hacendado era como si fuera la de un *pater familias* pero en un contexto donde las familias de los trabajadores con frecuencia no conocían a un padre tangible en la cotidianidad. E incluso ahí donde había un padre con su esposa e hijos, la ausencia de cualquier entorno legal hacía que su presencia quedaría fuertemente disminuida ante la presencia del *señor*, encarnación de los deseos y temores. En este modelo de autoridad, el espacio familiar o doméstico para los procesos de individuación era mínimo.

¿Cómo se cubría la ausencia paterna en la vida cotidiana? Una respuesta provisoria es que de ello se encargaban las organizaciones jerárquicas típicas, el ejército y la Iglesia. La autoridad de facto del hacendado era completada en la formación de las personas por el concurso de los institutos castrenses y la Iglesia Católica. Los desfiles militares y las procesiones todavía son los actos públicos que mejor expresan esa imagen de orden jerárquico. La demarcación de género en el ejercicio de estos espacios de autoridad no puede ser más nítida. Ser hacendado era una función netamente masculina, y cuando eventualmente el cargo era desempeñado por una mujer, era a condición de una masculinización de su imagen. Además, tanto los institutos castrenses como el clero continuaron y continúan, respectivamente, cerrando el acceso de las mujeres a puestos de autoridad.

El modelo de autoridad consolidado era el de una suerte de ampliación de la esfera doméstica, articulado por los ejes jerárquicos de las generaciones y de los géneros. Había calles pero no una dimensión propiamente pública. En esta domesticidad ampliada no era imaginable una separación o distinción entre la persona y el cargo de autoridad. La autoridad emanaba de la persona y se erigió en norma colectiva. La imagen de la autoridad era la voz del hacen-

⁷ Aunque el ordenamiento jerárquico de la hacienda tuvo una gran capacidad de representación social, la fluidez de las relaciones personales -especialmente en el terreno de la sexualidad- tal vez no tuviera en todo lugar la misma intensidad que la descrita a propósito del noreste brasileño por Gilberto Freyre en *Casa Grande y Senzala. Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977.

- 14 dado y la presencia “formativa” estaba dada por el ejército y los sacerdotes. La domesticidad ampliada, no fue excluyente de las mujeres pero aseguró su condición subordinada.

Estas formas de autoridad tan personalizadas no necesitaban de la escritura. La ausencia de ley iba de la mano con el analfabetismo. Uno de los rasgos más sorprendentes es el muy lento avance de la alfabetización en el primer siglo de la era republicana. La lectura y la escritura implicaban el acceso a referentes simbólicos compartidos, a una narración, o varias, de la existencia colectiva y también la posibilidad de la ensoñación individual a través de la lectura. Pero, sobre todo, la alfabetización difundida habría permitido que la escritura dejara de ser un privilegio, especialmente en el área típica de la disputa de intereses: las leyes y los procesos judiciales. De ahí ese curioso privilegio que suelen tener los abogados o escribanos como aquellos que saben “cómo funcionan los papeles”.

Las condiciones comunicativas para el ejercicio de esta autoridad se basaban en un arraigado sentido local y poca atención a la comunicación a distancia. Como consecuencia, el estado de los caminos y carreteras, así como la extensión de los ferrocarriles fue relativamente modesta. Dado que la difusión del material escrito requiere de vías de transporte, esta situación de las vías de comunicación de un país es un buen indicador de la difusión de la imprenta y la legalidad en una sociedad. Pero esta falta de leyes no implicaba una guerra de todos contra todos sino un ordenamiento jerárquico y fuertemente fragmentado en poderes locales. Desde el poder central de los estados-nación, la alianza con los caciques locales fue inevitable y así empezó una sistemática estrategia de delegación de poderes por parte del Estado. El ejercicio de la legalidad se cuidó de no entrar en conflicto con los grandes propietarios de tierras. La lógica de esta delegación era asegurar y reproducir los mecanismos de integración jerarquizados. De esta manera, a la autoridad doméstica del señor de hacienda se sumaba la representación de la nación por los militares y la tarea educativa por el clero. De esta manera quedaron sentadas las bases para un orden tutelar de largo aliento, como efectivamente ha sido en la mayor parte de sociedades latinoamericanas.

El carácter civil y laico de las repúblicas fue negociado y cedido para asegurar una sociedad que a la vez pudiera tener un contacto con los procesos de modernización occidental pero cuidándose de asegurar que un igualitarismo ciudadano pudiese reclamar una institucionalidad propiamente moderna. Estas complejas redes entre autoridades locales, formada por hacendados u allegados, un nacionalismo castrense y una educación clerical permanecen por igual tanto en ciudades o barrios modernos y hasta con pretensiones cosmopolitas, como en poblaciones extremadamente pobres.

b) Hijas e hijos: la domesticidad ampliada

En este universo donde los elementos de identificación más próximos fueron suministrados por el orden castrense y la institucionalidad clerical, el “tiempo moderno” de la fábrica durante la jornada de trabajo era adaptado a las necesidades del orden tutelar en el tiempo libre.

En efecto, aunque la paga o jornal podía ser entregado a un asalariado, para todos los demás efectos cotidianos se trataba de un “hijo” o “hija”⁸. De esa manera, a pesar de los

⁸ En los institutos castrenses peruanos aún se sigue dando el trato de “hijo” a los soldados, por parte de los oficiales. En los hospitales públicos, “hijo” o “hija” es un trato frecuente a los pacientes al momento de realizar los exámenes médicos. Dado que en estos contextos el término está desprovisto de cualquier calidez, la expresión cumple la función de subrayar una subordinación que se extiende al conjunto de la persona.

mecanismos de mercado que se introducían en la economía, la inmovilidad jerárquica era preservada. Se trata de una lógica de socialización tan arraigada que apenas ha merecido atención en los debates públicos. La domesticidad ampliada era un poderoso elemento que neutralizaba las tendencias individualizadoras de la organización económica capitalista. El anonimato de la función productiva nunca llegó a desplazar la condición jerarquizada de persona fuera del ámbito laboral.

En los términos de Norbert Elias, puede afirmarse que la tutela supone un bloqueo a las posibilidades del desarrollo de una autoacción en las interacciones entre las personas. De esta manera los trabajadores podían ser muy adaptables a la lógica de funcionamiento del taller de producción durante las horas de trabajo, pero la moral pública que rodeaba esas actividades no mostraba mayores signos de impulsar un proceso de autonomía individual entre los miembros de la sociedad.

Esta domesticidad ampliada tiene un carácter *compensatorio*. No es que la organización familiar desborda el ámbito doméstico para regir las relaciones en público. Por el contrario, ante una vida familiar en general poco estructurada, sea por el abandono paterno o por la simple situación de indefensión legal —característica de las uniones libres que sólo en tiempos recientes ha adquirido validez legal—, o por la confusión generacional, el mundo de los contemporáneos es imaginado como si fuera un orden doméstico. Ante el poder encarnado en el gobernante que transforma a los electores en hijos, los modelos de eficacia jerárquica aparecen representados en el mundo cerrado y corporativo de los rangos religiosos y militares. La economía emocional de esta compensación se traduce así: no importa que la socialización primaria, la familiar, sea incompleta y generacionalmente poco diferenciada (la crianza con frecuencia a cargo de madres y abuelas, tías, tíos, abuelos, todos bajo el mismo techo) y que la socialización secundaria (principalmente escolaridad) haya sido sistemáticamente dejada de lado y con niveles de calidad decrecientes. Por ahí no pasan las principales señales de reconocimiento público, como sería de esperar idealmente en un contexto cultural moderno. El espacio de socialización del orden tutelar posee otras prioridades: la idea de que el comportamiento militar de los escolares es la mejor señal de orden y que las fuentes de la moral, es decir, de la responsabilidad individual y la solidaridad, están en la enseñanza religiosa y las ceremonias correspondientes.

Este orden tutelar es el gran organizador de las emociones colectivas, de los miedos, las amenazas, los disimulos, la doble moral, de los silencios y las insinuaciones amenazantes, de la euforia destructora y de los miércoles de ceniza. No es una dictadura ni tampoco un fundamentalismo religioso desembozado, se trata más bien de una suerte de líneas de contención, es el “mundo” que precede a las acciones cotidianas. Por oposición, esta situación ayuda a entender la interdependencia que existe entre esfera pública democrática e intimidad. En el orden tutelar la escena pública está restringida a las formas de las subordinaciones domésticas, como si los demás y el “nosotros colectivo” estuvieran en condición de hijos tutelados. De ahí sin duda la perspicacia para reconocer las cosas que no funcionan en lo interpersonal y en lo institucional, en general todo aquello que confirme la “incapacidad para la representación de los propios intereses”. El objetivo es llegar a producir una persistente ilusión de la inviabilidad de un orden público autónomo.

La otra parte del problema es que ese resultado se explica también por una suerte de abolición sistemática de la intimidad, de que las personas puedan construir espacios psíquicos y

16 anímicos para reconocer sus propios humores, elaborar sus propios gustos, considerarlos algo valioso y, en general, claramente diferenciado de la esfera de las relaciones con los demás.

Uno de los aspectos político-culturales de mayor potencial innovador de la afirmación de los derechos sexuales y reproductivos en nuestras sociedades es que simultáneamente permite abrir una discusión sobre la necesidad de reconocer un espacio en la vida social para la intimidad de los individuos y, también, abordar el diseño y evaluación de políticas públicas. No son muchos los temas de la agenda política de las sociedades latinoamericanas que abarcan simultáneamente la demarcación y consolidación de los espacios de la intimidad y de la esfera pública⁹.

Si, como suponemos, la esfera de la intimidad y la pública —aunque diferenciadas— son interdependientes, podemos entender el lugar que en el mundo social ocupa el orden tutelar: la última retaguardia de la escena pública es la presencia militar, los conocidos “estados de emergencia” que sirven para recordar cuán frágiles son las garantías individuales. De modo similar, el bloqueo para un espacio de intimidad autónoma quedó en manos de una cultura clerical que sistemáticamente dictó prescripciones sobre la manera como las personas debían conducirse en su fuero íntimo, especialmente en el de la sexualidad. Las campañas de obispos reclamando la enseñanza obligatoria de cursos de religión católica en las escuelas públicas y, simultáneamente, sabotando cualquier intento de introducir cursos de educación sexual en colegios públicos dan una idea aproximada del modelo político-cultural que pone en juego el orden tutelar.

El rasgo común en ambos terrenos es reforzar la idea de la incapacidad de las personas, como ciudadanos y como individuos, para hacerse cargo de sus propios intereses. Ciertamente, una cultura que promueve sistemáticamente el miedo, la vergüenza y demás sentimientos inhibitorios en torno a la sexualidad —el núcleo de la vida íntima—, tienen como correspondencia en la escena pública un muy tenue espacio para la autoacción de las emociones y donde la obediencia de “hijos” aparece como el recurso básico para mantener el orden social jerárquico. De esta forma se generan las condiciones para la profecía autocumplida: como no hay posibilidad de una esfera íntima socialmente legítima entonces el monopolio de la conciencia moral es inequívocamente clerical; de igual forma, como la obediencia subordinada es la forma ideal de producir una sensación general de orden que mejor que la disciplina castrense. El resultado es que se suele considerar a una (o ambas) instituciones como los pilares de la organización social, sin cuya presencia la sociedad se desmoronaría.

c) Una esfera privada... de intimidad

Se trata, en suma, de un modelo doméstico de relación entre los miembros de la sociedad. En la vida diaria puede no ser tan notorio; durante largos periodos esta domesticidad ampliada no excede el terreno de los matices. Pero cuando surge algún conflicto, cuando hay que “arreglar” algún problema, la solución es hacer explícita la tutela y confiar en la intervención directa de los dos ideales de sociedad jerarquizada.

⁹ El campo que logró mayor autonomía respecto de este ordenamiento fue el de la creación artística y, en particular, el arte moderno en América Latina; tanto en la versión culta como en la ‘pop’. Un lugar en el que, además, desde muy temprano las fronteras de género quedaron diluidas. Las vanguardias artísticas, especialmente en la plástica, así como la música popular y la literatura en la segunda mitad del siglo XX llegaron no solamente a tomar un distanciamiento de ciertos aspectos del orden tutelar, sino que también lograron dar forma a las maneras de sentir más individualizadas. Las letras de los boleros y los radioteatros permitieron una inicial problematización de la intimidad, dotando de realidad a todo un mundo de actos y emociones que era sistemáticamente desconocido por la domesticidad ampliada. Fue una de las primeras actividades públicas en las que hubo un espacio protagónico para las mujeres: en la pintura, el canto, la actuación. Precisamente fue en el terreno de la expresión de las emociones en un formato no jerarquizado -muy diferente al de las paradas militares o procesiones-, que se vencieron las primeras barreras a la participación de las mujeres.

¿Por qué estos recursos aparecen con tanta fuerza como la forma “natural” de resolver conflictos? ¿cuál es la carencia que los constituye en los garantes últimos del orden social?

Encontraremos algunas respuestas en la idea de la casa, entendiendo esta expresión como las relaciones que se dan al interior del hogar. El espacio de la casa no sólo está marcado por la ausencia paterna, los hijos no reconocidos y la superposición generacional, rasgos que en muchas sociedades son los mayoritarios. Incluso ahí donde la familia nuclear está completa, su valor de referente y modelo social es muy restringido. Probablemente el vecindario tiene más importancia como elemento socializador. Si bien se afirma la importancia de la casa, a la vez se la reconoce como incompleta. El mundo social es imaginado como basado en relaciones domésticas, de familiaridad y jerarquía pero también como un mundo incompleto. El padre puede no estar, pero su ausencia es la que aparece cargada de significados; es el ángulo por donde vienen los reclamos para un ordenamiento jerárquico ideal.

Las escenas en las que Vargas Llosa, en *La Fiesta del Chivo*, describe los afanes del dictador Trujillo por tener relaciones sexuales con las esposas e hijas de sus allegados —quienes consideraban un privilegio tal circunstancia— no es solamente una situación de impulsos sexuales desbordados y extremadamente humillantes y dolorosos para los demás. Ahí se lleva a la práctica, y se liquida, la fantasía del espacio doméstico incompleto. Por lo demás, esa domesticidad ampliada explica por qué la mayor parte de dictadores que hubo en América Latina han sido personajes recordados por sus actos pintorescos. El pintoresquismo es producido por darle a gestos o comentarios domésticos el valor de pronunciamiento público. Los dictadores rara vez tienen un perfil propiamente político, más bien aparecen como los jefes de una gran casa, donde su capricho no necesita de racionalización alguna para convertirse en una realidad doméstica.

La excepción fue Uruguay, uno de los pocos países del continente que había logrado generar una cultura pública de diferenciación de lo público y lo privado-íntimo¹⁰. Los dictadores militares uruguayos cometieron tantas barbaridades como cualquiera de sus colegas de los países vecinos, pero no había espacio para la aparición de un personaje “doméstico” que hiciera simultáneamente las veces de jefe de gobierno y jefe de la casa.

El mundo es visto a partir de las jerarquías domésticas, en especial las de generaciones y las de género. Sería un error juzgar este cuadro como intrínsecamente autoritario, de hecho no lo es; este mundo doméstico, por el contrario, estimula un aire de familiaridad con pocos límites. La dificultad surge más bien por la individuación que es necesaria para la participación democrática o la ciudadanía activa. Respecto de esas tareas, el escenario de la domesticidad ampliada se queda corto. La poca diferenciación generacional crea dificultades para imaginar el tiempo histórico y pensar la propia vida como algo diferente de los padres o de los hijos; mientras que la tradición y el destino tienden a ser confundidos y condensados en una sola entidad emocional. El escenario doméstico es el de la presencia de las mujeres que, si bien pueden llevar todo el peso de la organización de la casa, estaban desprovistas de recursos tan elementales como el derecho al voto y un restringido acceso a la educación. Por lo demás, históricamente, los sujetos clásicos de la tutela, aparte de los menores, fueron las mujeres. Había una subordinación jerárquica de facto y un control social para la reproducción de los roles de género socialmente asignados.

¹⁰ Las obras del historiador José Pedro Barrán han documentado, con minuciosidad excepcional, la diferenciación de lo privado-íntimo y lo público en la sociedad uruguaya. Véase de este autor *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, 2 vols., Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1989-1990. También *Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos*, 3 vols., Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1992, 1995.

18 Este estado de cosas era reforzado por las “sociedades artificiales” de los institutos militares y la Iglesia Católica que producían esa imagen emocional de “sociedades atemporales” donde las jerarquías no están sujetas a ningún proceso de elaboración, maduración y extinción. Por el contrario, siempre están ahí. Inamovibles. Los ocupantes de los cargos pueden cambiar y ser transitorios, pero la permanencia jerárquica queda asegurada. Es importante observar que no hablamos de instituciones que fueran exteriores al orden doméstico. En un sentido más bien ampliaban los alcances de este mundo y a la vez cumplían la ya mentada función compensatoria. Es probable que si hubiese ocurrido un proceso de organización familiar respaldado por la ley, con una cultura familiar orientada a la diferenciación individual de sus miembros y con una adecuada separación generacional, el ejército y la Iglesia Católica habrían tenido una influencia menor en el orden social. La obediencia consciente a las leyes y *sobre todo* la confianza en los semejantes es muy diferente a las exigencias de subordinación mediante la violencia corporal y de conciencia que las instituciones tutelares suelen establecer como norma.

Sin embargo, sería una simplificación extrema atribuir al ejército y la Iglesia una orientación constrictiva para explicar su activo papel en la reproducción del orden social. Su fortaleza reside, simplemente, en ser el lugar donde desemboca este universo social de la domesticidad ampliada que reclama el orden tutelar. El punto que interesa esclarecer es el bloqueo sistemático de la individualidad y del correspondiente sentido de responsabilidad. Aquí nos encontramos con uno de los puntos centrales del problema que plantea el orden tutelar.

d) Poquito yo (y mucha fe)

¿Cómo eran imaginados los demás para que surgiera un orden social de estas características? El punto de partida es un mundo marcado por las relaciones de servidumbre en variados niveles. Elemento importante en ese cuadro era la ya citada escasa difusión de la imprenta y de la lectura, por una deficiente alfabetización. En algunos casos también por una desconfianza del poder político por el potencial perturbador de la lectura.

Al preguntarse “¿quién soy?” la respuesta era seguramente “Uno de muy pocos”. Y no era una respuesta elitista sino la convicción de que todos los que no eran “los pocos” no estaban en condiciones de hacerse cargo de sí mismos. Requerían la tutela. El *clima de opinión* dominante era uno donde ni siquiera podía plantearse la libertad de expresión como un derecho de todos los miembros de la sociedad, pues reconocer la posibilidad de una opinión propia implicaba admitir la individualidad como rasgo general de la vida social y eso entraba en oposición con las normas de los ideales jerárquicos. Ese clima presuponía una expectativa sobre cómo los demás, los “hijos” e “hijas” por excelencia, debían comportarse. El poder del Estado no sólo actúa mediante la fuerza y la coacción cruda, cotidianamente define también lo que los grupos en el poder esperan de los demás.

Esas expectativas, por ejemplo, le dan muy poca importancia a la curiosidad infantil como una forma de explorar conocimientos; promover la experimentación para mejorar los problemas del entorno era algo simplemente impensado. Es más difícil todavía estimular a que los jóvenes o los adultos, mujeres y hombres, lleven diarios personales acerca de sus ocurrencias. Los diarios personales, además, son una manera muy efectiva y simple para recordar a los individuos que tienen alguna opinión interesante que expresar, siempre. Al no haber expresión de la individualidad, las formas correspondientes de responsabilidad tam-

bién quedaron sin mayor asidero. El cumplimiento de la ley quedó relegado o subsumido a las relaciones de subordinación personal y las celebraciones comunitarias, en especial las de carácter religioso o militar, pasaron a ser el principal factor normativo de la vida social. Tales celebraciones adquirieron, en la práctica, el valor de fuentes exclusivas para la validación moral de las acciones.

Esta descripción no es la de un mundo “atrasado” o “premoderno”. En absoluto, se trata del revés de la trama modernizadora de la que se valieron muchos Estados latinoamericanos al momento de establecer un ordenamiento republicano. Justamente la sensación de “atraso” o “premoderno” era el valor confirmatorio de la necesidad del orden tutelar. Al igual que la democracia como régimen de gobierno no apareció en la historia por un designio expreso sino que fue una propuesta que se consolidó al cabo de varios tanteos y experimentaciones, otro tanto puede decirse del orden tutelar.

La debilidad en el ejercicio de la crítica social en varios casos ha consistido en el apresuramiento por señalar el estado de cosas dominante como producto de un designio deliberadamente trazado. La tenacidad de este orden tutelar, por el contrario, radica en que es el resultado de una conjunción de factores bastante disímiles y que sedimentaron sin obedecer a un programa previo y, en cierto modo, fue asumido como válido, como el lenguaje natural de la realidad.

Las tentativas por modernizar las sociedades latinoamericanas subestimaron o simplemente pasaron de largo ante la vigencia de este orden tutelar que da el soporte normativo a la jerarquización. Ese común “aire latinoamericano” en la similitud de los problemas se relaciona con ese orden que abarca desde la manera de legitimar políticas económicas hasta las resistencias que produce la incorporación de los derechos sexuales y reproductivos al ordenamiento legal.

De hecho, el orden tutelar es un lenguaje social. Eso quiere decir que es visto como natural no solamente por quienes ejercen la autoridad sino también por quienes se encuentran bajo la tutela. La gran fractura en este orden, que permitió la formación de auditorios menos diferenciados, es la cultura de masas y en especial la de carácter audiovisual. Su apariencia políticamente inocua permitió una difusión relativamente fluida y sin trabas¹¹. De esta manera se incorporaron a la vida social un conjunto de referentes que no pasaban por el caudillismo, los símbolos militares o religiosos. La literatura, en especial la celebrada por esta cultura de masas, desarrolló un discurso moral que, a su vez, ha logrado una cierta autonomía respecto de las exigencias tutelares¹².

Cuando se trata de entender las sociedades latinoamericanas, o al menos a una gran parte de ellas, desde el punto de vista de la responsabilidad individual y desde las libertades civiles, el panorama es más bien desalentador y sin mayores posibilidades de cambio en el mediano plazo. Pero con frecuencia esta impresión inicial lleva a una conclusión errónea: el todo social sería algo caótico, sin un sentido discernible como no sea el de la frustración.

¹¹ Pueden mencionarse, sin embargo, algunos episodios en sentido contrario: una prohibición para asistir a un concierto de mambo de Pérez Prado en Lima en la década de los años cincuenta. La transmisión de la radionovela *El derecho de nacer*, que en esos años incluía, entre los integrantes del equipo de producción, a un sacerdote para garantizar la calidad moral del programa. Hoy, a eso se le llamaría censura. En los años sesenta, cuando la novela *La ciudad y los perros* de Vargas Llosa fue quemada en el patio del colegio militar de Lima, se trataba de una obra que había desbordado el marco de la cultura culta para ser un acontecimiento que formaba parte del entonces *boom* literario latinoamericano. Los novelistas de esta corriente se situaron en una zona de penumbra entre la cultura letrada tradicional y la cultura de masas. Por lo demás Vargas Llosa ha sido, junto con Cortázar, el autor que más claramente buscó la consagración en ambos registros culturales.

¹² En los últimos veinte años, la otra gran crisis del orden tutelar ha sido la sostenida y masiva migración a los países industrializados. Es una crisis no porque sucede un cambio en los contenidos de conciencia por parte de los migrantes. Ocurre que toda jerarquía es un *mundo cerrado* y no puede asimilar la sola posibilidad de un horizonte indefinidamente abierto.

Sin duda esa sensación tiene asideros en la realidad, pero deja sin explicar cómo así las sociedades siguen existiendo a pesar de las dificultades indicadas. Lo que sucede es que las libertades individuales y la responsabilidad ciudadana son justamente lo que no forma parte del orden tutelar. De ahí que la denuncia por una falta de libertades individuales no pocas veces aparece como un exotismo y ciertamente le tiene sin cuidado a las autoridades. Pero cuando se ponen en cuestión los pilares jerárquicos de este orden la reacción suele ser bastante áspera. No solamente por parte de los integrantes de las sociedades artificiales. También en los propios ciudadanos aparece una sensación de amenaza que puede resultar insoportable. Ese es el espacio de la crítica y del debate político cultural que, en nuestra opinión, puede ser el más fructífero.

Que las responsabilidades individuales estén bloqueadas no significa que haya una carencia de escrúpulos generalizada y absoluta. En lugar de ello tenemos un doble escenario moral. Por una parte, un eficaz encadenamiento de lealtades que no sólo aparecen en el terreno de las relaciones políticas (ya que probablemente es ahí donde importan menos). Su verdadera eficacia se despliega en la escena cotidiana. De mayores a menores, de hombres a mujeres, de antiguos a nuevos, etc. Se trata de un encadenamiento que excluye al "extraño". Esta condición se adquiere por el simple hecho de estar al margen de la familiaridad, de estas formas nucleares de la domesticidad ampliada. El vínculo jerárquico adquiere más relevancia que la acción satisfactoriamente llevada a cabo.

La otra parte del problema, en cambio, sí tiene que ver directamente con la falta de escrúpulos. La extensión de las redes de corrupción y de delincuencia común (asaltos, asesinatos, secuestros) ponen de manifiesto un evidente límite del orden tutelar; la complejidad tanto de las organizaciones públicas como el sostenido crecimiento de las ciudades requieren para un funcionamiento medianamente aceptable de una significativa presencia de la autoacción individual en los comportamientos sociales. La vigilancia tutelar simplemente ya no abarca las ampliaciones dinámicas de la organización social. La extensión de la delincuencia común y la corrupción, en nuestra opinión, es una muestra bastante elocuente de la bancarrota moral del tutelaje, en especial del clerical, y de una marcada dificultad para diseñar una moral de la responsabilidad individual.

e) Las buenas costumbres y las malas leyes

Esa cadena de lealtades tiene su expresión más familiar en la figura de la "argolla" e insinúa una distinción muy influyente en la vida social. La podríamos describir como la contraposición entre las buenas costumbres y las malas leyes. Por ello queremos indicar que hay un conjunto de prácticas que pueden estar en abierto desafío a la ley pero que usualmente no son vistas ni vividas como transgresiones, sino que simplemente forman parte de las costumbres. Por este término nos referimos al conjunto de expectativas que los demás tienen de una determinada actuación. Se trata de un mundo con dos dimensiones: por una parte está la legalidad y del otro "lo que se acostumbra hacer". Muchas modalidades de corrupción se explican por esta figura. Es verdad que en cualquier tipo de sociedad la vigencia de una ley, en sus comienzos, puede estar en conflicto con prácticas muy arraigadas; pero se trata de un período de tránsito hasta que la ley efectivamente se constituye en límite de ciertas prácticas o en el punto de inicio de nuevas acciones. En el universo que estamos describiendo, sin embargo, las leyes y las costumbres desarrollan una modalidad de convivencia en beneficio de las segundas. Se trata de un problema real que adquiere mayor

visibilidad en sociedades de trasfondo oral y donde la práctica de la escritura y la lectura ha sido socialmente muy restringida. El problema aparente —la dificultad de las leyes para reformar las costumbres— encubre otra realidad: las expectativas colectivas no tienen como referencia la expresión escrita de la ley sino las lealtades subordinadas. Ahí donde no existen lealtades previas se las elaboran con una mezcla de complicidad y chantaje¹³.

Las buenas costumbres, por cierto, no han estado asociadas siempre ni necesariamente a formas de corrupción, sino que también han permitido crear algunas áreas donde los intentos de control jerárquico han sido neutralizados. Todo el mundo de los sentimientos domésticos, la ingeniosidad, ese terreno de soluciones imprevistas y sorprendentes han servido para crear algunos bolsones de autonomía en el orden tutelar. En la segunda mitad del siglo XX, el peculiar desarrollo de la cultura de masas permitió revertir el significado de importantes aspectos de la domesticidad ampliada, en especial los que están relacionados con los sentimientos femeninos (de mujeres y hombres) como en las radionovelas y luego en las telenovelas. También el deporte creó imágenes de culto colectivo que nunca llegaron a estar bajo un control tutelar total¹⁴ y que, de hecho, rompieron el monopolio castrense clerical de la elaboración de símbolos comunitarios. Esa ruptura no tuvo necesariamente, ni siquiera en la mayoría de los casos, un aire de confrontación, simplemente fueron cubriendo el paisaje público con otros elementos comunicativos hasta que se formó un “bosque de símbolos” tan variado que obligó a una gradual individualización de los gustos. La literatura de costumbres del siglo XIX ofrece igualmente testimonios de circunstancias que escapaban al control de ese ordenamiento tutelar mediante el ingenio¹⁵.

El ordenamiento tutelar sistemáticamente ha saboteado la posibilidad de una plena legitimidad cultural de la libertad de pensamiento. Los medios utilizados consistieron en un sistema de educación pública deficiente, un desaliento de la lectura y un limitado espacio institucional para la investigación universitaria. Además, una prensa tradicionalmente complaciente con los modos autoritarios, sin mencionar la destrucción de imprentas de la prensa opositora, una práctica corriente hasta las primeras décadas del siglo XX. Ciertamente, no había mucho espacio para expresar opiniones legítimamente disidentes, que permitieran ampliar la agenda de la restringidísima conversación moral de la época. El ingenio, la picardía, la complejidad en la búsqueda de nuevos sabores en las comidas, eran formas de mantener áreas libres del tutelaje, aunque establecidas en la periferia de la cultura oficialmente reconocida.

No era una crítica, se trataba de una forma de supervivencia donde los elementos del propio universo jerárquico eran reacomodados de otra forma, con resultados insospechadamente novedosos. Ciertamente ahí se consolidó una forma alternativa de pensar la vida en sociedad. A diferencia de la crítica entendida como la disposición a someter todo a un libre examen aquí se trató más bien de un esfuerzo por cambiar el contexto en que los elementos adquirirían significado. Se podían crear cosas enteramente nuevas con las palabras de siem-

¹³ Los videos que muestran las escenas de corrupción de jefe real de los servicios de inteligencia peruanos en la década de los noventa, Vladimiro Montesinos, no describen únicamente transacciones comerciales de carácter ilegal. La atmósfera de camaradería, incluso cuando es impostada, apunta de manera muy clara a la formación de estas lealtades subordinadas. De hecho, la expectativa de chantaje que tenía Montesinos era para asegurar en el futuro esas lealtades subordinadas. El libro de Andrés Oppenheimer *Ojos Vendados*, sobre la corrupción en América Latina por acción de transnacionales norteamericanas, muestra ese ambiente de familiaridad, de lealtad subordinada, que es necesario para llevar a cabo operaciones fraudulentas.

¹⁴ Situación extrema, pero que ilustra bien lo que afirmamos es el caso de Menotti, el entrenador de la selección argentina que ganó el campeonato mundial de 1978. El evento quería ser utilizado por la dictadura sanguinaria de entonces como elemento de propaganda, pero el perfil de Menotti como alguien independiente se mantuvo.

¹⁵ El caso más típico es acaso el de las *Tradiciones Peruanas* de Ricardo Palma; asimismo, los *Papeles póstumos de Blas Cuba* de Machado de Assis, son otro ejemplo. Sin duda, el caso más notable en el cuestionamiento del orden tutelar a partir de cambiar irónicamente el sentido de las costumbres son las películas de Cantinflas, en especial las filmadas en blanco y negro.

22 pre, los ingredientes de siempre y, en suma, con lo naturalmente familiar. De hecho, es así como en esta parte del mundo hemos aprendido a pensar. No somos tanto inventores de elementos, de aparatos, como inventores de contextos; en ese sentido, la crítica no apunta tanto a la destrucción de lo obsoleto, ni siquiera al descubrimiento de lo previamente desconocido. Nos orientamos hacia el descubrimiento de nuevas posibilidades con aquello que nos ha resultado familiar desde siempre.

Imaginar una situación alternativa al ordenamiento tutelar no significa necesariamente empezar desde cero, una creación desde la nada. Es trabajar para dar un nuevo contexto a las acciones, con personajes que muchas veces ya nos resultan familiares. El cuestionamiento al modelo que hace de los institutos militares y de la Iglesia Católica las “sociedades artificiales” no hará a la gente menos patriótica o menos religiosa, pero seguramente permitirá aflorar un sentido más amplio de cómo entender una comunidad nacional y un sentido menos protocolar y obediente de lo que es una experiencia religiosa. Nuestra expectativa es que esas prótesis jerárquicas del orden social sean dejadas de lado y se pueda vivir en sociedad con calidez pero sin subordinación, con cercanía pero sin atacar la intimidad. En vínculo y en libertad. En suma, que las buenas costumbres puedan estar en función de leyes justas.

f) La casa nacional

La nación, la comunidad más amplia, fue imaginada como una gran casa, o un conjunto de casas, antes que como una comunidad ciudadana. Esto guardaba consonancia con el modelo de autoridad del hacendado y las sociedades artificiales. En la nación como casa “todo el mundo se conoce”, lo que quiere decir que hay expectativas muy detalladas acerca de lo que la gente puede hacer en sus actividades diarias. No solamente se conoce o presume un pasado, sino que también hay un destino socialmente elaborado.

La inmovilidad es una condición básica para mantener la imagen de la nación como casa. Pero que fuera un orden estático no significa que no estuviera expuesta a sobresaltos. Por el contrario, la más grave falla del modelo de la casa nacional era su limitado poder para mantener periodos de estabilidad pacífica. Los inicios del orden republicano, desde México hasta Argentina, están marcados por una permanente inestabilidad política que pronto se convirtió en un rasgo distintivo de las culturas políticas de la región. Esta lucha entre caudillos podría ser como una riña de jefes de familia. Una pugna que incluía confrontaciones militares pero sobre todo la habilidad para ganar aliados, es decir, para establecer algún tipo de lealtad, por más efímera que fuera. A través de esas confrontaciones, de intensidad variable, se creó la imagen de los países como un conjunto de “familias” que habitaban la parte que les tocaba de la gran casa nacional. La nación, tal como era enunciada desde el Estado, no era un asunto de pertenencia jurídica o siquiera de sentimientos homogéneamente compartidos. Era algo más bien parecido a una gran casa. Esta imagen de la casa nos ayuda a entender situaciones que en un primer momento podrían parecer sumamente paradójicas. Así, era posible exaltar un nacionalismo criollo y, a la vez, reconocer que había una inmensa población indígena que no estaba “incorporada a la civilización”, sino sumida en la barbarie y la ignorancia.

¿Cómo, entonces, podían compartir un sentimiento de pertenencia a la nación? La explicación era que su papel, como parte de la casa, era el de la servidumbre. Para eso estaban y ese era su lugar. La nación como un sentimiento compartido por una comunidad de

ciudadanos ciertamente no se aplicaba en los casos de aquellos países con una población significativa de indígenas. Esto contribuyó, en ausencia de una política democratizadora de alfabetización, a cimentar el prestigio y la influencia de los institutos militares y de la Iglesia Católica, que eran las verdaderas “comunidades imaginarias”, para tomar una frase de Benedict Anderson. El efecto era doble: en los institutos militares se ofrecía una identidad escrita —durante mucho tiempo el único documento de identidad escrito que poseían muchos campesinos era el del servicio militar (puede suponerse entonces la situación aun peor de las mujeres campesinas)— y en los oficios religiosos se ponía en escena la pertenencia a una comunidad que desde la vida cotidiana simplemente no era perceptible.

La imagen de la casa no sólo alude a la familiaridad sino al hecho decisivo de ser una instancia donde la desigualdad es un rasgo no sólo evidente sino hasta imprescindible para el funcionamiento doméstico: piénsese en la sucesión de generaciones, en cómo las funciones de padre y madre no son intercambiables con las de hijo e hija. Por lo tanto, no era en absoluto contradictorio con los ideales de unidad nacional que en el espacio de la nación hubiera gente, especialmente campesinos indígenas, que estuvieran en una situación muy relegada. Para el pensamiento liberal o radical, esta situación fue escandalosa pero sus críticas quedaron cortas ante la estabilidad de este modelo.

Un factor básico para explicar su permanencia tiene que ver directamente con los modos y medios de comunicación dominantes. Una vez más, debemos recordar que el modelo de la nación como casa no fue la realización de una propuesta programática o la consecuencia de una estrategia oculta. Surgió como un ordenamiento que permitió reforzar de la manera más eficaz anteriores lazos de autoridad, donde la interacción personal tenía una importancia decisiva. La manera de acceder a símbolos que evocaban una realidad más allá de la interacción en curso tenía que ver con una cultura esencialmente visual, con el ánimo de abarcar todo el campo de la imaginación. La lectura en ese contexto, especialmente la que tenía por motivación el deseo antes que la obligación, era algo simplemente desterrado. Por peligroso o amenazante. En muchos casos, y la magnitud de este problema todavía hoy resulta difícil aquilatarlo en su real magnitud, *lectura voluntaria* y *lectura clandestina* fueron casi sinónimos. Cuando se crearon los primeros sindicatos de obreros, un lugar especialmente apreciado y usualmente infaltable en sus locales, era la biblioteca.

La nación como casa se formó a partir de una conjunción entre lazos de autoridad y carencias modernas especialmente en el terreno de la comunicación. Si la lectura individual es sospechosa, si además quienes leen son pocos porque la escolaridad está muy deficientemente difundida, si la ley, la acción legal está más asociada con el despojo y el privilegio, antes que con la protección y la garantía, entonces la vida pública es como estar *entrecasa*, sin formalidades. Es como si en esta esfera no se diferenciara de lo que Goffman llamaba “las regiones posteriores de la conducta”¹⁶. De hecho, una de las dificultades más fuertes en las sociedades actuales para lograr un reconocimiento democrático es que la formalidad pública

¹⁶ Las regiones posteriores de la conducta son aquellas sustraídas a la percepción de los demás porque podrían entrar en contradicción con la imagen que deseamos proyectar. La cocina de un restaurant, donde los mozos hablan libremente acerca de los comensales, la trastienda de una panadería, las habitaciones de una casa cuando llegan invitados, todos ellos son ejemplos de lo que Goffman consideraba escenarios que son sustraídos a la percepción de los otros. Es casi innecesario agregar que el desarrollo de la privacidad requiere un tipo de región posterior, en especial con relación a la expresión de ciertos sentimientos. La región anterior es lo que mostramos deliberadamente porque suponemos que guarda relación con la apreciación general de los otros, la fachada. Una parte muy importante de la región anterior es naturalmente el rostro. Mostrar la cara y otras partes del cuerpo tiene directa relación con el grado de definición de la identidad individual. Una presentación muy desaliñada o, por el contrario, con el cuerpo muy cubierto —como, de manera característica, es el caso de las mujeres campesinas en la zona andina— indica una severa desproporción entre ambas regiones. En el primer caso porque la diferencia entre la casa y la calle prácticamente no existe y en el segundo porque la exposición del cuerpo en la calle es simplemente neutralizado. Nótese que el desaliño y el estar cubierto en exceso, tiende a coincidir con las distinciones de género. Véase Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973, capítulo 3; y Efrat Tseelon, *The Masque of Femininity. The Presentation of Woman in Everyday Life*, Sage Publications, Londres, 1995, Capítulo 1.

24 todavía es sinónimo de ceremonia, de comportamientos y palabras definidos de antemano. Un poco menos de ceremonial y algo más de formalidad sería muy importante para suscitar sentimientos de igualdad en las interacciones cotidianas. Una exploración a fondo de las relaciones entre informalidad y ceremonial en las sociedades latinoamericanas está todavía por hacerse. Es importante destacar que el problema de la informalidad seguirá con un poderoso sustento mientras no se cuestione la compulsión ceremonial. Justamente, mientras más jerarquía hay, más importante es el ceremonial. Pensar que el problema se reduce a una pugna entre formalidad e informalidad es un importante error de apreciación, pues sugiere que no hay formalidad establecida por contingencias como el descuido, la dejadez, la excesiva burocracia, etc. La informalidad persiste y seguirá con muy buena salud mientras los momentos de ceremonial sean la principal fuente de reconocimiento de identidades. Como es esperable, en ese mundo de ceremoniales castrense-clericales, la presencia de las mujeres simplemente desaparece, excepto cuando se trata del culto a las “patronas” de los cuerpos militares o las procesiones en honor a la virgen María. Mientras ese orden de cosas prosiga, la ciudadanía seguirá con los rulos de doña Florinda y la camiseta de don Ramón¹⁷, siempre de entrecasa, con voz en el vecindario pero en silencio ante el ceremonial público.

g) Límites desiertos

Si la nación fue elaborada y propuesta como si fuera una casa, el territorio fue defendido como patria, como algo que debe ser defendido o conquistado. La mayor parte de las guerras que han tenido lugar entre países latinoamericanos generalmente han tenido que ver más con la disputa por territorios que con reivindicaciones nacionalistas de poblaciones que deseaban vivir en otro Estado. En términos generales, han sido guerras entre naciones, pero sin “cuestión nacional” de por medio. Acaso con la excepción de la guerra de la Triple Alianza contra Paraguay en el siglo XIX, la mayor parte de las guerras fueron por territorios, ya sea que estuvieran poco poblados o que tuvieran un interés económico particular. En la formación del nacionalismo en América Latina, la cuestión de los territorios ha tenido una importancia desmesurada. Entre las varias explicaciones posibles hay una que nos parece relevante para los temas de este trabajo: la representación del territorio como aquello que debe defenderse o conquistarse era lo más compartido que existía, dadas las características de un orden tutelar que impedía cualquier otro sentimiento compartido entre los ciudadanos. En efecto, en un universo social donde la línea demarcatoria, si se puede hablar así, pasaba entre tutores y tutelados, el territorio nacional era como la ampliación imaginaria de la hacienda. Justamente en las haciendas lo más importante son los linderos. En los límites de las haciendas por lo general no se encuentran grupos humanos, las jerarquías no tienen vigencia en los objetos inanimados. De esta forma, las demandas y la afirmación del territorio fueron mucho más importantes para el nacionalismo que descubrir rasgos comunes entre los habitantes de la nación. La gente se reconocía más en la forma de un mapa que en las caras y hábitos de su propia nación. El territorio ofrecía el elemento unificador como nación ante otra nación. La razón más sólida de esta situación no deja de encerrar una amarga ironía: para las jerarquías sociales no existen naciones, su ambición ordenadora del mundo se basta a sí misma. En la relación entre tutores y tutelados se agota lo que hay que saber del mundo y de la condición humana en general. El aire “de provincia”, en el sentido de opuesto a cosmopolita, se explica por ese peculiar encapsulamiento que genera este

¹⁷ Doña Florinda y Don Ramón son personajes de la popular serie televisiva mexicana “El chavo del ocho”.

orden jerárquico. En este sentido estricto, puede decirse que las jerarquías del orden tutelar son pre-colombinas, se mueven en la dirección de un “non plus ultra”, como si más allá del alcance de la vista ya no hubiera nada que explorar ni nada por lo cual interesarse.

La cultura pública correspondiente a esta situación le daba a los conocimientos impartidos por el sistema educativo una posición muy relegada. No todo ordenamiento jerárquico supone una inhibición del conocimiento creativo y dispuesto a los descubrimientos. Pero cuando esas jerarquías no dependen de sistemas morales o religiosos sistematizados, como en las clásicas civilizaciones de oriente, sino en una adaptación del orden doméstico al conjunto de la vida pública, cualquier forma cooperativa del esfuerzo intelectual queda muy limitada.

Probablemente este es uno de los motivos que ayudan a entender la influencia creciente de la enseñanza religiosa y del traspaso en la práctica de centros educativos públicos a la Iglesia Católica en los comienzos de las repúblicas y, en varios casos, también en el siglo XX. El caso es interesante en dos niveles. En primer lugar, el republicanismo latinoamericano, a pesar de algunas voces liberales en sentido contrario, fue marcado por una fuerte tendencia clerical, o más puntual sería afirmar que careció de una explícita vocación laica. A pesar de la influencia francesa en la formulación de los nuevos aparatos jurídicos republicanos, el temperamento dominante era el de una simpatía por sistemas en todo caso más próximos a las monarquías constitucionales. La perspectiva de una ciudadanía masculina universal ciertamente era extraña por entonces, entre otras causas por la presencia de servidumbre y, en algunos casos, de esclavitud aún vigentes. No era tanto un asunto de preferencia doctrinaria por tal o cual escuela de pensamiento. El punto decisivo era incorporar la información que fuera al interior del “mundo cerrado” de la casa nacional. Por lo demás, ese mundo estaba en pleno proceso de formación y cualquier referencia “extradoméstica” estaba destinada a diluirse cuando fuera expresamente prohibida.

El soporte clerical era muy oportuno para semejante statu quo. El antimodernismo del Vaticano durante el siglo XIX y comienzos del XX no sólo era radical, con frecuencia era sumamente explícito; y hacer listas de libros censurados era considerada como una práctica normal. El discurso científico moderno, y tal vez la recepción del positivismo es uno de los ejemplos más claros, si bien contenía a veces declaraciones anticlericales, era utilizado principalmente para ratificar la sensación de abismo que había entre los diferentes sectores de la sociedad. Un abismo que no tenía su principal expresión en la distribución del ingreso sino en el orden jerárquico de la casa. Había partes de la sociedad, entonces, que nunca iban a poder ser iguales o tener semejanza legítima. Las creaciones culturales de la modernidad, de occidente en general, eran puestas al servicio de esa diferencia insuperable. Una *boutade* que circulaba en Lima a comienzos del siglo XX afirmaba que no era lo mismo un griego desnudo que un indio calato. El sentido de la expresión, que hasta la fecha se deja escuchar, no era tanto destacar la rotundidad expresiva del peruanismo “calato”, sino destacar que entre un griego, un ateniense del siglo V y un indio, o cholo del siglo XX, no podía haber nada en común. Pero además, y aquí está el núcleo del significado, quien decía la frase afirmaba su proximidad con los griegos desnudos –que en el mejor de los casos conocía a través de láminas impresas en libros- que con el indio o la chola¹⁸, con los que podría tropezarse en la calzada en un día cualquiera. El conocimiento letrado, en la práctica, servía para

¹⁸ La expresión que discutimos supone una admiración de la belleza masculina y omite la femenina, lo que era usual entre los caballeros finiseculares de entonces.

26 confirmar lo que se enseñaba desde la cuna; es decir, que la gente de un país es insalvablemente diferente entre sí porque las personas están agrupadas en categorías inmutables, pero complementarias, mediante la domesticidad ampliada. Así, la imaginación helenizante permitía que no escaparan hacia el olvido las diferencias jerárquicas que el incipiente desarrollo urbano podía poner a prueba.

El encuadre cultural que se formó en el orden tutelar consistió -por diversos caminos- en una sostenida renuncia a una cultura republicana, democrática y laica. La cuestión de la secularización y de la afirmación de una cultura laica requiere, entonces, plantear un conjunto de problemas bastante distintos —y, en ciertos aspectos, sustanciales— de la experiencia europea y norteamericana. Esta renuncia no significó un cambio en las formas de gobierno, la aparición de un integrismo religioso fanatizado o un régimen explícitamente pretoriano. Por el contrario, la escenografía republicana se mantuvo en el nivel de las instituciones y las ideologías explícitas, y más allá de un conservadurismo difuso, no aportaron mayor novedad. Esta situación contribuyó a que la formación y consolidación del orden tutelar pasara desapercibido. Podían reconocerse algunos episodios de crueldad extrema o un clima general de “atraso” pero la formación de una sociedad civil subsumida dentro de la domesticidad ampliada era menos detectable.

h) La nacionalidad y la tarjeta postal

El tutelado recibía ciertas prerrogativas culturales de una importancia nada desdeñable. Una de ellas es la inversión jerárquica consistente en la glorificación de quien cotidianamente está en los rangos inferiores de la subordinación. Las figuras representativas de las distintas naciones eran la imagen típica de un varón, de preferencia un trabajador de hacienda, que representaba la “esencia de la nacionalidad”¹⁹. Aparentemente es un contrasentido conceder una gran representatividad simbólica a quien en la práctica diaria se le negaba cualquier posibilidad de representación política autónoma. Es aquí donde reside el núcleo más sólido del orden tutelar pues pone de manifiesto las modalidades de representación que están en juego.

Cuando en la propaganda turística se quiere mostrar una imagen característica de un país, generalmente aparecen, aparte de los monumentos arqueológicos, artesanos indígenas, niños y niñas pastoreando. Por supuesto que el cuadro puede explicarse apelando a la expectativa de los potenciales visitantes respecto de imágenes “tradicionales” y que deben ser satisfechas si se quiere mantener la atracción turística. En realidad toda sociedad tiene una imagen “tradicional”; el problema se revela cuando entre esa escena que define lo típico y las relaciones cotidianas no sólo falta cualquier continuidad perceptible sino que existe una abierta contradicción. Algunas imágenes tradicionales pueden ser anticuadas y no tener mayor significación para los habitantes de una determinada localidad. Cuando la marca de tipicidad, sin embargo, está relegada a una posición de extrema subordinación por ese mismo motivo, lo que tenemos es un mecanismo de compensación para darle legitimidad a un orden de cosas que de otra manera difícilmente podría haberse sostenido por mucho tiempo. La tutela, la subordinación, no significa desprecio ni mucho menos, puede significar también ser el lugar donde se deposita lo más valioso en términos honoríficos, pero que está completamente ausente en la cotidianidad. En el mundo urbano esto produce un sentimien-

¹⁹ Era un movimiento equivalente a esos discursos misóginos que hacen de la mujer un objeto de culto y veneración. El Vaticano, en años recientes, al reiterar la exclusión de las mujeres del sacerdocio simultáneamente le ha dado nuevos bríos al culto a la virgen María.

to de perplejidad ya que la movilidad social es una perspectiva cada vez más arraigada. En algunas sociedades, la postergación de demandas modernas -legitimar la citada movilidad social sobre la base de la meritocracia, el fomento de una cultura del individualismo expresivo y la difusión de un tiempo social cada vez más ajustado a la disciplina del trabajo industrial-, era compensada con esta exaltación de los personajes típicos.

Las campañas humanitarias, a comienzos del siglo XX, para mejorar la situación de la población indígena usualmente tropezaban con la firme alianza entre el Estado y los dueños de las haciendas, en las que imperaban condiciones de pobreza y desprotección muy grandes. Había en esas acciones una limitación hoy evidente: la voz, la expresión de la propia población objeto de los reclamos solidarios rara vez era escuchada. Salvo algunos educadores que trabajaban en el medio indígena y que tenían una apreciación realista de las posibilidades expresivas que permitía un modelo de escuela pública laica²⁰, la actitud dominante era cómo favorecer una legislación tutelar “benigna”. La sensación de inaccesibilidad que había en las ciudades respecto de la población indígena guardaba una estrecha relación con las condiciones comunicativas impuestas por un cerco de oralidad. Fue con la difusión de la radio y luego de la televisión que la imagen de una población indígena lejana e inaccesible gradualmente se diluyó.

La situación escindida entre gloria indígena, por una parte, y una situación cotidianamente relegada, de otra, es una marca frecuente del orden tutelar y que muestra cómo la raíz de los conflictos en su interior no es entre entidades individuales contrapuestas sino un denso campo de complementariedades para mantener la casa nacional en orden.

III. Hacia la igualdad básica

a) Los privilegios de opinión y la argumentación democrática

Por lo esbozado en las páginas anteriores respecto del orden tutelar podemos entender mejor por qué es necesario y posee actualidad la demanda por una cultura pública democrática laica y civil. La insistencia en el carácter laico de las políticas públicas de un Estado democrático es, a veces, considerada como hacer una tormenta en un vaso de agua y los argumentos para ello son más o menos tipificables.

La primera variante es desestimar estas demandas sobre la base de afirmar que no tiene sentido insistir en la laicidad del Estado cuando de hecho las costumbres de la sociedad están bastante secularizadas. La segunda es que la demanda por el carácter laico, indispensable en lo que se refiere a derechos sexuales y reproductivos, no es considerada algo prioritario en relación con problemas más importantes como la lucha contra la pobreza, las violaciones de los derechos humanos y la injusticia en general. Se agrega también, a veces, que la Iglesia Católica es una institución que usualmente tiene mucha credibilidad e influencia y, por lo tanto, sería mejor no entrar en un conflicto donde habría muchos factores en contra. Por último, están los

²⁰ En el Perú destaca la figura del educador puneño José Antonio Encinas (1886-1958). En un discurso a los maestros egresados de la Escuela Normal, en 1930, afirmaba: “Dirigida la Escuela laica hacia la gran tarea de preparar al ciudadano, no puede ver con simpatía elementos que traten de desviar o destruir semejante propósito. Tal ocurre dando importancia suma a la “enseñanza de la religión” y permitiendo la hegemonía de una Iglesia en la Escuela. La Religión en su último análisis es un proceso mental que empieza con simples manías y termina en la locura religiosa. La Iglesia, especialmente la Católica Romana, es un organismo político cuyo propósito es alcanzar el gobierno de un Estado, y someter sus instituciones al servicio de una entidad ajena a los intereses permanentes del país”. *A los maestros graduados en la Escuela Normal Superior de Lima*, Folleto, Tipografía e Imprenta Pututo, Puno, 1930, p.17.

28 argumentos de los católicos “oficiales”, para los cuales ser católico es algo indesligable de la propia noción de ciudadanía. Ello se expresa mediante de toda esa familia de afirmaciones del tipo: “la mayoría de los... (aquí se puede colocar la nacionalidad que prefiera)... son católicos *en consecuencia* la Iglesia Católica merece tales y cuales prerrogativas”.

Son argumentos que, elaborados con distintos grados de consistencia, suelen tener una eficacia persuasiva ante los auditorios.

En los dos primeros casos, las ideas rara vez son presentadas de manera tan explícita; generalmente se apela a los sobreentendidos. La afirmación de que ante una secularización de facto de las costumbres sería innecesario exigir algo que ya está dado en la realidad puede ser replicada de diversas maneras. La primera es que si eso fuera cierto, entonces ¿por qué no hacerlo? Cuando algo se hace explícito es posible someterlo a las reglas de la discusión pública y a la vez se abre la posibilidad de historiar un problema, de encontrar sus raíces y permitir que distintas voces puedan ser escuchadas. Incluso, puede decirse en cierto sentido que una aspiración de la cultura democrática es tratar de hacer las prácticas explícitas; es decir, traducirlas en palabras para que pierdan su carácter de costumbre inapelable²¹ e inmodificable. Podríamos decir que el discurso democrático es un esfuerzo por poner nombre a prácticas que, al ser innominadas, no estaban sujetas a una evaluación o modificación de sus reglas. La posibilidad de poder hacer explícitas las reglas de las acciones sociales nos permite actuar de una manera más razonable y discutir en torno a esas reglas que, de otra manera, quedarían inaccesibles al discurso. Al no hacer explícito el carácter laico no es posible abrir a la discusión pública las relaciones entre el Estado y una determinada religión; ni tampoco se pueden discutir cuestiones como si profesar una determinada religión, o no tener ninguna, hace a unos ciudadanos mejores que otros. Tampoco queda espacio para la discusión de si una política pública debe estar destinada a promover una determinada religión o discutir también el complicado tema de la objeción de conciencia a una ley pública por motivos religiosos. Debatir, por ejemplo, si es la misma situación cuando un Testigo de Jehová se niega a cantar el himno nacional y saludar a la bandera en una ceremonia pública y otra cuando un médico católico a cargo de una dependencia pública decide no distribuir a la población que es atendida condones y dispositivos intrauterinos porque el Papa dice que es pecado. ¿Ambos casos son homologables a una “objeción de conciencia”? Es falso que estos problemas correspondan a la región de conocimientos que “todo el mundo sabe”²².

En segundo lugar, está la cuestión de lo que conviene llamar *privilegios de opinión*. En unas sociedades más que en otras, pero en América Latina en general, se considera que es una falta de respeto más o menos grave considerar públicamente debatibles las opiniones de funcionarios militares y eclesiásticos. No se considera apropiado hacerlo porque, además de todos los privilegios tutelares, tienen además el de la opinión al margen de la discusión. Dejar en lo implícito el carácter laico de las políticas públicas es, además, reforzar un privilegio de opinión que está fuera de lugar si aceptamos que queremos mejorar nuestras condiciones de vida y ampliar la comunidad a la que pertenecemos. Necesitamos un espacio público sin privilegios ni sin su contraparte que son las inhibiciones. Es la participación activa lo que nos va a permitir crecer como ciudadanos, como mujeres y hombres.

²¹ Robert Brandom desarrolla con minuciosidad esta postura en su propuesta “inferencialista”. Cf. *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, 1994; ver en particular las pp. 644-645 sobre el “equilibrio interpretativo”.

²² Al hacer explícitas las normas, las creencias —que rara vez pueden ser objeto de discusión en sí mismas— se convierten en intenciones; y sobre estas intenciones, que tienen consecuencias sobre los demás, sí cabe la discusión. Brandom, op.cit.

Por último, el argumento de la secularización de las sociedades es una verdad a medias. Lo que se presenta a favor de esta visión es la ostensible influencia de una cultura de masas audiovisual y el dominante carácter urbano de las referencias culturales. Sin embargo, esos cambios no son suficientes para el cuestionamiento del orden tutelar, si bien han socavado algo de su anterior aura de instituciones intangibles. No tiene caso seguir el modelo europeo para evaluar y teorizar la secularización pues el nudo polémico en nuestros países no giró en torno al origen divino de la autoridad de los reyes. Secularizar nuestras sociedades es lograr una emancipación del orden tutelar y consecuentemente establecer un espacio de diferenciación entre lo público y lo privado-íntimo, y estimular un entorno favorable para los procesos de individualización. En todas esas áreas todavía las sociedades latinoamericanas califican bastante bajo, por decir lo menos. Incluso con independencia de los grados de prosperidad o de pobreza que puedan existir en una determinada sociedad, los poderes tutelares, su institucionalidad corporativa y jerárquica, son considerados como los soportes esenciales del orden público²³.

El segundo argumento, el que dice que hay otros problemas en la agenda social que tienen prioridad respecto de la afirmación del carácter laico del Estado y de sus políticas públicas, propone suprimir o bajar el tono de las propuestas porque se debe tener en cuenta que la Iglesia Católica es una de las instituciones con mayor credibilidad. Aquí es pertinente hacer un par de observaciones relevantes.

Primero, la postura que considera que la sexualidad, y su correspondiente dimensión de intimidad, no son prioritarias respecto de situaciones de extrema pobreza y marginación siempre ha sido una cuestión debatida por las feministas de manera especial. Cuando Margaret Sanger propuso la necesidad de inventar una pastilla anticonceptiva, a comienzos del siglo XX, lo hizo a partir de su condición de trabajadora social con los migrantes pobres que llegaban a Nueva York y las elevadas tasas de mortalidad materna que encontraba en mujeres previamente debilitadas por la desnutrición y la tuberculosis. Un siglo más tarde, la epidemia del SIDA, especialmente devastadora en las capas más pobres de todas las sociedades del planeta, pone en primer plano la necesidad de políticas de prevención que inciden directamente en los hábitos sexuales de las personas, entre ellas el uso de condones, que son considerados inaceptables por la Iglesia Católica. Es un tema que tiene el interés adicional para apreciar que ante el dilema entre la fe y la vida, la postura religiosa tiende naturalmente a seguir la primera.

La segunda observación tiene relación con asumir que para personas con formas de vida diferentes a la nuestra, ya sea por pertenecer a otra cultura o por estar en una situación socioeconómica muy deteriorada, pueden no considerar el ejercicio de la sexualidad como algo importante. Este es un buen ejemplo de típico razonamiento tutelar. Más bien podría entenderse el descuido flagrante de las políticas públicas respecto de la sexualidad como una prueba de ese razonamiento tutelar y que delega la cultura sexual en el clericalismo, cuyo principal rasgo, en este terreno, es el de una bien conocida y tenaz misoginia.

²³ Durante los años setenta y hasta la primera mitad de los ochenta se difundió en América Latina el modelo de las "comunidades eclesiales de base" (CEB), un modelo de organización del culto con notables parecidos al de las iglesias protestantes. No sin razón el Vaticano vio en este modelo de organización más horizontal y en su correspondiente justificación teológica una amenaza al modelo de *societas perfecta*. La respuesta fue que el movimiento fue suprimido con sorprendente rapidez y sin mayores resistencias públicamente visibles. Habría que comparar este caso, sin embargo, con la tesis del politólogo Anthony Gill para quien los comportamientos socialmente más progresistas de los obispos católicos han tenido lugar en países donde había una seria competencia en los sectores populares con las iglesias protestantes. Ahí donde esa competencia no existía, las actitudes de los obispos fueron de una tradicional indolencia y complicidad con acciones repudiables para cualquier elemental sentido humanitario. Gill analiza en detalle los casos de Chile y Argentina donde hubo dictaduras militares en un mismo período pero con actitudes muy diferentes de los episcopados católicos. Véase Anthony Gill, *Rendering Unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*, University of Chicago Press, 1998.

30 Respecto de la credibilidad pública mayor o menor de tal o cual institución, nos parece que una condición elemental para suscitar la confianza cívica consiste en decir honestamente las opiniones propias. Nada hay más corrosivo, y con daños a largo plazo para una cultura democrática, que la autocensura. En el caso de la mayor credibilidad de la Iglesia, ciertamente no es un motivo de orgullo democrático que una corporación tan jerárquica, que hace de la discriminación de género su elemento natural, que suprime la libertad de pensamiento en su interior y que en décadas recientes ha reforzado el culto a la personalidad del líder, goce de una amplia confianza pública. En América Latina, esta credibilidad es, en sus grandes líneas, una consecuencia directa del ordenamiento tutelar prevaleciente desde la formación de las repúblicas.

b) Ceremonial y narración personal

Una de las transformaciones de la modernidad en la vida colectiva es el cambio de la función de los ceremoniales. En organizaciones de tipo rural o incluso en ciudades pre-modernas, el ceremonial era el gran momento de comunicación, de homogeneización de las emociones y de las opiniones. La fuente de reafirmación y renovación moral colectiva en un tiempo y espacio claramente delimitados. En la actualidad los ceremoniales no han perdido vigencia en cuanto a su capacidad de hacer explícitos momentos de reconocimiento. Pero su anterior función de fuente de la moral colectiva e instante de homogeneización de las emociones ha quedado compartida por la presencia abrumadora de la vida diaria. El ceremonial ha perdido el anterior monopolio moral y se ve obligado a compartirlo con la cotidianidad. En el mundo moderno las jerarquías monárquicas, militares y religiosas conviven con imágenes de campeones deportivos, artistas del cine y la televisión, reinas de concurso de belleza y del modelaje, entre otros. La gran diferencia es que mientras el ceremonial inevitablemente jerarquiza, la vida cotidiana aparece como la dimensión más compartida de la existencia de los individuos en la vida social y fuente permanente de elaboración para la reflexión moral. Cualquier propuesta de reconocimiento que pretenda agotarse en el ceremonial está destinada a tener un alcance y significado muy limitado en la vida cotidiana de las personas, en la elaboración de lo que ha sido descrito como “narrativa personal”²⁴. De ahí que sea importante, en lo que a propuestas morales se refiere, distinguir entre *enseñanza*, que presupone una relación unidireccional en un sentido escolar tradicional, y *elaboración*. Ésta consiste en una capacidad de reflexión a partir de las propias acciones. La importancia creciente del factor de elaboración en la reflexión moral es uno de los rasgos más distintivos de las últimas décadas. La responsabilidad individual ya no es asociada con un imperativo puramente externo —como un deber—, sino con la exigencia de comprometerse en las consecuencias de la elaboración. La presencia de la dimensión virtual a raíz del crecimiento exponencial de las comunicaciones hace de la responsabilidad individual un elemento clave para mantener la coherencia del yo ante los escenarios cada vez más disímiles de las prácticas cotidianas.

Con esto no queremos decir que los ceremoniales han desaparecido o que carecen de importancia. Señalamos que los ceremoniales han dejado el monopolio de la información y transformación emocional que poseyeron durante siglos. Su presencia en momentos de tránsito del ciclo vital naturalmente mantienen su validez (nacimiento, cumpleaños, nupcias, fallecimiento), pero están cada vez más sujetos a la convergencia con la elaboración de la narrativa personal... Eso es muy distinto a pretender que el ceremonial baste y sobre y anule el momento de elaboración.

²⁴ Cf. Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2001.

c) Mayoría religiosa y mayoría política en democracia

El último argumento, el más explícitamente político, que sostiene que la mayoría de la población es católica y que, en consecuencia, debe haber prerrogativas institucionales para la Iglesia es importante abordarlo con el mismo carácter explícito. En primer lugar, observar que se trata de reclamos que siempre tienen un sabor de retaguardia, de preservar privilegios. Al vincular ciudadanía y catolicismo habría que destacar que las principales conquistas ciudadanas de modernización de la vida pública generalmente se hicieron con la indiferencia o con la oposición de los episcopados: la legalización de partidos políticos populares, el derecho de huelga, la jornada de las ocho horas, el derecho al voto de las mujeres; todas aquellas medidas democratizadoras que en su momento implicaron una tensión con las autoridades públicas no tuvieron a la Iglesia Católica en el primer plano reivindicativo.

Pero más allá de la evocación histórica queda pendiente el tema de si mayoría religiosa y mayoría política pueden ser equivalentes en un proyecto democrático. La mayoría religiosa de la que hablamos es la de una Iglesia que en el siglo XX conoció un marcado proceso de centralización administrativa, a partir de las reformas del código canónico de 1917²⁵ y donde la autonomía de las instancias locales ha sido cada vez menor. Salvo en una perspectiva fundamentalista, que afortunadamente todavía no es el caso, “mayoría” es un término que en la religión escrita y en política democrática tiene connotaciones muy distintas. Ni le quita ni le pone valor teológico a una religión escrita ser mayoría o minoría. Se supone que la verdad de la revelación es una sola, en todo caso el problema estaría en la gente que no se ha percatado o que se resiste a la evidencia de este acontecimiento fundamental. La necesidad histórica de expansión que han experimentado las religiones escritas justamente se apoya en la categoría de verdad revelada. Mientras las sociedades no fueron pluralistas, o habían dejado de ser politeístas, no hubo conflictos con la política como tal, salvo persecución de herejías o guerras con otras religiones también escritas. Eran sociedades donde la expresión “mayoría política” simplemente carecía de significado, pues la mayoría religiosa era la determinante. Ni siquiera la noción de mayoría tenía sentido político, era simplemente la cuestión de estar o no estar dentro de la verdad religiosa.

Los procesos de urbanización de la modernidad cambiaron por completo el escenario, junto con la sostenida difusión de la democracia política. La libertad de expresión y de opinión, junto con la cultura de masas, de manera lenta y consistente compusieron un mosaico pluralista. Las mayorías políticas se configuraron en torno a la diversidad de opiniones antes que a la verdad definitiva. Esta es la principal diferencia entre una mayoría religiosa y una mayoría política democrática. Son dos registros diferentes que ciertamente han mantenido una relación difícil en varias sociedades y culturas. Puede ocurrir, y de hecho parece ser el caso de los procesos fundamentalistas, que la mayoría política democrática sea vista como una amenaza a la estabilidad de los criterios morales religiosos. Las usuales quejas y críticas hacia el “relativismo” contemporáneo en nombre de “los valores” expresan mucho de ese temperamento.

¿Cómo resolver ese aparente entrapamiento entre mayoría religiosa y mayoría política democrática? Existen varias alternativas. Una, ya revisada anteriormente, es la del énfasis de

²⁵ Descritas por J. Cornwall en *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*, Viking Press, 1999. A pesar del título, más bien excesivo, dirigido a un público anglosajón, el libro consiste en una exhaustiva biografía política de Eugenio Paccelli, probablemente el Papa más influyente del siglo XX junto con Karol Wojtyła. Los debates actuales en Europa y Estados Unidos giran en torno al grado de connivencia alcanzado con la Alemania nazi durante el papado de Pío XII, pero está fuera de duda el papel fundamental de Paccelli en la centralización de la autoridad papal y el énfasis en la ortodoxia doctrinaria, desde los tiempos en que era Secretario de Estado del Vaticano.

32 la elaboración sobre la enseñanza. No es incompatible con las religiones escritas reconocer, en principio, un mayor espacio a la elaboración moral que a la enseñanza moral. El texto sagrado puede ser un punto de partida pero no tiene por qué ser recibido como una fórmula rígidamente prescriptiva. En el caso del catolicismo, a diferencia de las iglesias cristianas reformadas, la rigidez no viene tanto del texto sagrado sino de esa disposición estatutaria específicamente antimoderna que es la infalibilidad papal²⁶.

Otra alternativa es que vivimos en una época con una profusión de imágenes y que pueden ser interpretadas de muchas maneras. Es sabido que la capacidad de traducir emociones en imágenes mentales es uno de los más poderosos móviles para la acción²⁷. Las imágenes del ataque y derrumbe de las Torres Gemelas de Nueva York en setiembre de 2001 pueden ser interpretadas como un hecho purificador y de castigo, pero también pueden ser entendidas de una manera más directamente secular: como un acontecimiento que provocó enormes destrozos y miles de víctimas²⁸. Es como una primacía del terror profano —esencialmente negativo— sobre el terror sagrado, purificador. Esta situación extrema ilustra situaciones más ordinarias donde imágenes cotidianas, contrastables con la experiencia individual, pueden tener un valor de convencimiento por sobre la imaginación mesiánica como designio inevitable.

Por último, una mayoría religiosa no tiene por qué verse a sí misma como excluyente de otras maneras de entender la vida, incluyendo a otras religiones escritas y a las religiones orales; puede ser un terreno neutral de encuentro, como ocurre con otras actividades de gran intensidad emocional, como el deporte²⁹. Todo ello supone, sin embargo, alguna dimensión de pluralismo cultural.

Con frecuencia sucede que se considera al pluralismo como un punto de partida natural, inevitable en sociedades medianamente urbanizadas. No es del todo cierto. El pluralismo supone que antes de hacer en público afirmaciones inapelables del tipo “tal acción es la voluntad divina” lo que cuenta es un *esfuerzo de argumentación ante un auditorio*. Esa necesidad de persuadir puede llevar por cierto a prácticas engañosas y manipulatorias, como generalmente se suele decir de los medios de comunicación y en especial de la publicidad comercial, pero en este contexto incluso quien engaña y manipula admite que no puede simplemente imponer una orden y lograr la inmediata obediencia. En culturas políticas marcadas por el orden tutelar el problema no radica en la argumentación como tal, incluso en aquello que es materia de los discursos. *El punto crucial es la calificación del auditorio*. La

²⁶ Klaus Kienzler, *El Fundamentalismo Religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*, Ed. Alianza, Madrid, 2000, p.65 y ss. El teólogo Hans Küng ha reflexionado ampliamente sobre este problema en varios artículos y libros.

²⁷ Georges Sorel, *Reflexiones sobre la Violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, destacaba cómo la capacidad de imaginar situaciones épicas era necesaria para la movilización de energías en las luchas sociales.

²⁸ Mark Juergensmeyer en *Terrorismo Religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Siglo XXI, Madrid, 2001, plantea una variante poco explorada en los ataques terroristas: que los propios terroristas se asusten a sí mismos; en este sentido afirma que “A veces la magnitud de sus actos destructivos ha sido tan enorme que han entendido de verdad a dónde podía conducir su violencia simbólica. Después que Timothy McVeigh cumpliera una visión horrible de la novela *The Turner Diaries* destruyendo el edificio federal de Oklahoma City, en 1995, el número de incidentes violentos de miembros de milicias cristianas disminuyó. Después de que Paul Hill matase al personal de una clínica de interrupción de embarazos en Florida en 1994, según el reverendo Michael Bray, no había necesidad de más acción por parte de su círculo de activistas; a partir de entonces los asesinatos de médicos de clínicas de interrupción de embarazos los han llevado a cabo miembros de otros grupos. En otros casos, los terroristas han tenido una epifanía de camino a la realización de sus actos de destrucción. Kerry Noble contó que cuando le enviaron a destruir una iglesia gay y a sus fieles en Kansas City, los momentos en los que se sentó en un banco antes de hacer explotar su bomba y marcharse fueron ocasión de que reflexionara profundamente sobre lo que iba a conseguir con su pretendido acto: ‘Sólo podía ver cuerpos destrozados, miembros arrancados de los torsos’ recordaba Noble. Tranquilizado y conmovido, abandonó la iglesia con el maletín que contenía la bomba aún en la mano”, p.272.

²⁹ Juergensmeyer, cita el siguiente testimonio: “‘Echo de menos el fútbol’ dijo un joven seguidor de Hamas, a un periodista que lo entrevistó en una prisión israelí para el film documental *Shaheed (Mártir)*. El joven había sido designado para ser un terrorista suicida, pero fue interceptado por la policía israelí antes de que pudiera destruirse a sí mismo y a su objetivo, una multitud de paseantes israelíes. Explicó al entrevistador que odiaba a los judíos. ‘Los desprecio’, dijo. ‘Nos quitaron nuestra tierra’. Pero cuando le preguntaron por el equipo de fútbol de Israel, dijo que admiraba mucho a los jugadores israelíes y que conocía a muchos por su nombre. Cuando el periodista le preguntó qué habría hecho si le hubieran mandado ejecutar su misión en un estadio de fútbol —que estuviera lleno de sionistas y no creyentes- el joven pareció sumamente confuso. ‘¿En un campo de fútbol?’ preguntó, claramente afectado. ‘No’, dijo, ‘eso no hubiera podido hacerlo’”, id., p.283.

posibilidad de un auditorio universal, de afirmaciones cuya validez pueda ser reconocida por cualquiera, ha sido el factor más celosamente prohibido por el orden tutelar. Dirigirse de manera indiferenciada a todos, ese mero hecho es ya empezar poner en cuestión la distinción entre tutores y tutelados. La difusión de la imprenta en el siglo XIX y su inevitable consecuencia —resaltar la importancia de la libertad de opinión— tuvo una expansión muy lenta y fue sistemáticamente obstaculizada por las autoridades públicas. Quienes históricamente tuvieron la potestad de dirigirse a *todos* fueron militares y clérigos porque, como resulta dolorosamente obvio para cualquier latinoamericano, esos discursos no estaban interesados en persuadir a través de la argumentación sino en dar órdenes o admoniciones. Era la reafirmación de las jerarquías sociales a través del lenguaje público. En el Perú, la frase que acompaña el cumplimiento de las órdenes militares ha desbordado largamente los muros de los cuarteles, en el sentido de hacer algo “sin dudas ni murmuraciones”, para no hablar del dogmatismo clerical. El auditorio universal sólo era reconocido para los fines de la obediencia. En las áreas rurales, la manera de contrapesar ese tutelaje es la curiosa contraposición que hay entre las muy apreciadas ceremonias militares y los no menos infaltables carnavales, o en las procesiones religiosas que inevitablemente tienen desenlaces paganamente dionisiacos. Ese contrapeso de eventos muchas veces es el único recurso disponible cuando la diversidad de opiniones no ha podido legitimar el orden tutelar y sólo es posible llevar a la práctica la inversión jerárquica. Se trata, en el caso de las actividades carnavalescas, de espacios de libertad comunitaria pero de una insuficiente individuación. Hay que agregar también el creciente predominio de la dimensión estética de estas actividades, en una suerte de transformación en espectáculo secular. Eso no es sinónimo de decadencia, como apresuradamente se tiende a lamentar. Simplemente ocurre que el espacio de la experiencia religiosa probablemente se haya desplazado a una dimensión más individualizada.

d) De la fragmentación al pluralismo

El pluralismo supone una legitimación de la diversidad de ideas públicas. Lo que no funcionó como cultura liberal en el siglo XIX, en el sentido de fomentar la libertad de opinión, se impuso por otras vías; a saber, mediante los procesos de urbanización masivos del siglo XX. Pero si bien la cotidianidad urbana efectivamente impone procesos de reflexión diferenciados de manera sostenida, no basta para la formación de un trasfondo político-cultural pluralista. Es conveniente tratar de distinguir entre procesos de fragmentación de opiniones, de lo que es propiamente un pluralismo cultural y político. La fragmentación ocurre cuando un discurso de cualquier naturaleza es superpuesto o es interrumpido por otro. Como en la programación televisiva donde hay una telenovela muy romántica y de pronto aparece una propaganda de camiones trailer. Efectivamente estamos ante dos discursos, el de la trama de la novela y el que cuenta las bondades técnicas del camión trailer, donde uno corta al otro. Cuando esta situación se generaliza nos encontramos ante una fragmentación de los discursos que sin duda tiene la ventaja sobre las antiguas versiones del orden tutelar de suspender cierto monopolio discursivo de la subordinación. Pero la mera fragmentación no supone un cuestionamiento a fondo del tutelaje, pues no alcanza a sedimentar una ampliación de los auditorios. El pluralismo supone que la diversidad de opiniones y propuestas es algo valioso y que debe ser estimulado y preservado. En sentido estricto, y dado el trasfondo tutelar predominante en varias sociedades latinoamericanas, la cuestión de un carácter laico de las políticas públicas bien podría ser equiparada con una política del pluralismo. De esta manera simplemente no tendría sentido que existan cursos de propaganda religiosa, bajo la excusa de la “formación moral”, en los sistemas de educación pública o que las

- 34 figuras del derecho civil o penal requieran de la fundamentación de una religión específica. Los miembros de los institutos militares serían considerados como funcionarios del Estado antes que la encarnación de una tutela nacionalista.

Además de estos cambios en los marcos institucionales, el paso de la fragmentación al pluralismo, en nuestra opinión, tiene su terreno más importante de definición en las actividades de la vida cotidiana. En primer lugar, el pluralismo no es ni remotamente un asunto cuantitativo de opiniones que están reunidas más o menos por azar. Superar la fragmentación es, ante todo, tener la capacidad de poder tomar en serio las propias acciones individuales o de grupo y tener la razonable expectativa de poder ser escuchados y reconocidos *por otros que son como yo*. Una característica central del orden tutelar es la insalvable asimetría entre el orador y el auditorio. Quien puede dirigirse a muchos o a todos es el que posee atribuciones muy especiales y su palabra demanda, en algún nivel, un grado de adhesión incondicional —“sin dudas ni murmuraciones”— de los miembros del auditorio. El discurso más legítimamente público no es el de las personas que invocan una simple condición laica y civil y que se dirigen a otros de similares características.

Los “otros que son como yo” no es el sector de aquellos que tienen las mismas opiniones y gustos necesariamente. La condición del pluralismo es saber que mi propia voz va a ser escuchada con atención y respeto por los demás con quienes comparto las actividades diarias. Tener la expectativa de ser escuchado, además, se convierte en la mejor exigencia para la elaboración razonada de un discurso. Obsérvese cómo la exigencia de elaborar un discurso razonable no se deriva de un sentido abstracto del deber sino del grado de confianza en los demás, y en preservar la propia confianza que los demás me conceden. Es aquí donde adquiere pleno sentido la propuesta de una opinión elaborada como parte necesaria de un horizonte pluralista.

e) Del “principio de autoridad” a la igualdad básica

Pero la fuerza más intensa del pluralismo no se limita a una disposición de actos institucionales o a un esfuerzo abstractamente mental para sostener un determinado conjunto de proposiciones. El pluralismo, como vía de superación del orden tutelar, también estimula la aparición de nuevos sentimientos entre las personas. Entre ellos el más importante es lo que podríamos llamar el sentimiento de la igualdad básica. A veces una consideración de los problemas culturales en términos muy intelectualizados nos hace creer que las opiniones son el resultado de procesos abstractamente cognitivos. Por el contrario, las opiniones involucran tanto un conjunto de proposiciones como los deseos y creencias que inevitablemente las acompañan.

El orden tutelar, en este terreno, ha sido el más eficiente administrador de sentimientos como el miedo y la obediencia. El miedo por supuesto que no siempre, ni siquiera en la mayoría de los casos, ha tenido necesidad de tener expresión a través de escenas terroríficas. Su manifestación más cotidiana es una inhibición que a veces se expresa en un tono de voz tenue y en una manera muy rápida de hablar, como si las palabras estuvieran siendo perseguidas por alguien. Por supuesto que a la voz tenue, como no es producto de ninguna autoacción, le corresponde la voz cortante del grito. La obediencia, por otra parte, no tiene que ver con el acatamiento de normas abstractas que se supone tienen una validez generalizada, sino que es todavía muy dependiente del vínculo personal asimétrico. Allí donde

no hay a *quién* obedecer tampoco hay, entonces, necesidad de mantener ninguna norma. Esto se expresa en un comportamiento donde la arbitrariedad y la desconfianza mutua se convierten en moneda corriente. Como si la libertad no fuera posible sino tan sólo la insubordinación, que a su vez sólo pudiera ser superada mediante una invocación al “principio de autoridad”. De esta manera incluso, cuando el orden tutelar pudiera dar muestras de algún repliegue, el círculo vicioso se mantiene: sin tutela no hay posibilidad de convivencia posible, entonces hay que volver a reforzar las medidas tutelares. Lo más engañoso en esta situación es que el proceso ya no tiene lugar en un paisaje de chacras, cuarteles y templos. El bullicio de las ciudades, los edificios de cemento y vidrio, el fluir incesante de vehículos, la iluminación nocturna, las formas de comunicación basadas en la electricidad, los viajes aéreos, todo ello podría invitar a creer que las sociedades se han “secularizado” y que la domesticidad ampliada es un asunto del pasado.

Para salir de la espiral de tutelaje-insubordinación-más tutelaje, se requiere de un marco de garantías institucionales que aseguren la legitimidad de las existencias individuales, que las opiniones cuando son dichas en público puedan ser escuchadas y respondidas en un clima de mutuo respeto, lo cual quiere decir que las afirmaciones que se presentan como inapelables no tienen mayor razón de ser en un foro de debate democrático y que las emociones más individualizadoras, como aquellas vinculadas de manera explícita a la sexualidad, puedan ser objeto de una opinión elaborada. Sólo cuando haya un compromiso en torno a estas prácticas podremos descubrir que la tolerancia es una virtud pública más importante que el perdón y que la democracia no es una etiqueta que surgió de la guerra fría sino un sentimiento de igualdad básica. Con un trasfondo anímico así, la imaginación y la energía para superar las dificultades sociales, en primer lugar la pobreza, serán tan desbordantes que seguramente nosotros mismos seremos los primeros en sorprendernos.

¿ESTADO LAICO O ESTADO LIBERAL?

REFLEXIONES SOBRE LAS ESTRATEGIAS JURÍDICO-
POLÍTICAS DEL FEMINISMO EN EL MUNDO ACTUAL

Diego Freedman

Argentina

Hoy en día aún subsisten múltiples situaciones de opresión y de sometimiento padecidas por las mujeres. Ante esta dramática realidad, nuestra primera respuesta es sentimental, proclamando su repudio o alzando la voz para reclamar justicia¹. Sin embargo, en nuestras sociedades occidentales complejas, conformadas por variados grupos culturales y con cierto grado de institucionalización social y política, la respuesta sentimental no basta para cuestionar con éxito estas condiciones, siendo indispensable articular y construir argumentaciones, o sea, dar buenas razones. A partir de estas buenas razones será posible trazar estrategias jurídico-políticas en el ámbito público, tanto ante los órganos deliberativos como ante los estrados judiciales, con el fin de efectivizar los derechos de las mujeres, garantizarles mayores espacios de libertad individual, ayudar a generar cambios culturales y contribuir a demoler las situaciones opresivas.

En esta línea reflexiva, ofreceremos algunas ideas para construir una argumentación con el fin de poner en práctica una estrategia jurídico-política eficaz en la defensa de los derechos de las mujeres. Con este objetivo definido, conceptualizamos dos argumentos posibles: la defensa de un Estado laico o de una política liberal². En un primer momento, intentaremos precisar el contenido de estas argumentaciones, sus fundamentos filosóficos y sus consecuencias jurídico-políticas para, luego, aplicarlas en diversas problemáticas concretas y actuales sufridas por las mujeres. De este modo, pretendemos establecer cuál nos permite garantizar un mayor grado de vigencia de los derechos de las mujeres y, a su vez, cuestionar la política estatal que contribuye a consolidar un rol de subordinación reproduciendo estereotipos, prejuicios y valores culturales adversos.

A continuación, expondremos muy brevemente las relaciones que se dieron entre el poder político y las doctrinas religiosas, lo cual nos permitirá categorizar diferentes modelos de Estado.

¹ Dice con razón ALF Ross que “[i]nvocar la justicia, es como dar un golpe sobre la mesa: una expresión emocional que hace de la propia exigencia un postulado absoluto. Ésta no es la manera adecuada de obtener comprensión mutua. Es imposible tener una discusión racional con quien apela a la ‘justicia’, porque nada dice que pueda ser argüido en pro o en contra”, Ross, Alf, *Sobre el Derecho y la Justicia*, Ed. Eudeba, Argentina, 1997, p. 340.

² Evidentemente, hemos limitado las posibles estrategias jurídico-políticas a la convocatoria realizada por CLADEM y a la extensión propia de un ensayo.

38 El poder político y la religión. Breve crónica de una relación cambiante

Si Dios no existiese habría que inventarlo. Porque, comprenderéis, es precisa una religión para el pueblo. Es la válvula de seguridad.

Voltaire (François-Marie Arouet)

[A] fin de que el Estado llegue a existir como realidad ética del Espíritu consciente de sí, es menester distinguirlo de la autoridad y de la fe; pero esta distinción sólo surge cuando la iglesia llega espontáneamente, por su parte, a la separación; sólo así, por encima de las Iglesias particulares, el Estado ha adquirido la universalidad del pensamiento, el principio de su forma y los lleva a la existencia.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

A lo largo de la historia, los órganos públicos que ejercieron el poder político mantuvieron cambiantes relaciones con las doctrinas religiosas vigentes en la sociedad civil. En ciertos periodos, la autoridad política adoptó una doctrina religiosa como oficial y propia, valiéndose incluso de ella como un medio más para fortalecer su control social y justificar la obediencia a sus normas jurídicas³. Este tipo de régimen, denominado teocracia o cesaropapismo⁴, se caracterizó por un poder político ejercido de manera monopólica en determinado territorio, que tenía entre sus objetivos centrales la defensa y la promoción de una doctrina religiosa determinada⁵.

En cambio, existen regímenes políticos en donde el gobierno se mantiene alejado de las doctrinas religiosas vigentes en la sociedad civil, lo cual implica una separación entre el poder político y las instituciones clericales⁶. Esta separación, no tiene como consecuencia jurídico-política *prima facie* la prohibición del ejercicio de la coacción física por ciertas instituciones eclesíásticas sobre la sociedad civil. En este caso, no estaríamos en presencia de un Estado consolidado, entendido como una organización política que cuenta con el monopolio de la coacción física legítima en un territorio, ya que existirían otros entes en la sociedad con facultades coactivas⁷.

³ Al respecto se apunta que “[s]abido es que en todos los círculos culturales los poderes religioso-eclesiástico y las normas sancionadas por ellos han constituido las bases más firmes del poder político. No sólo en las antiguas teocracias orientales, no sólo en la antigüedad grecorromana, que conoció todavía la organización unitaria entre el grupo cultural y el político, sino también en los reinos medievales, con su contraposición del poder eclesiástico y el secular, e incluso en la actualidad, aun allí donde no se trata de la unión del trono y el altar, las promesas de salvación, en este mundo o en el otro, del poder sacerdotal, son siempre un factor de fuerza decisiva para la fundación ideal y material del poder político y también para la lucha contra él”, HELLER, Hermann, *Teoría del Estado*, Ed. FCE, Argentina, 1992, p. 228. Planteando expresamente la conveniencia de que el Estado asuma doctrinas religiosas y morales con miras a garantizar la paz social se pronunciaba Thomas HOBES al señalar que “interesa de sobremanera a la paz común que no se proponga a los ciudadanos, ninguna opinión ni doctrina por las cuales piensen que, con derecho, pueden no obedecer las leyes del Estado, esto es los mandatos del *hombre* o *asamblea* a quien se ha confiado el poder supremo del Estado, o que les es lícito oponerse a él, o que les ha de sobrevenir un castigo mayor si obedecen que si se niegan a ello [...] Se deduce pues que aquél, *hombre* o *asamblea*, a quien el Estado ha encomendado el *poder supremo*, tiene también el derecho a juzgar qué opiniones son enemigas de la paz y de impedir que se enseñen”, HOBES, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Ed. Trotta, España, 1993, p. 59.

⁴ En relación con el concepto de *cesaropapismo* se considera que es “la absorción del poder religioso por el poder civil. El soberano lo es de la religión y del orden civil”, CASIELLO, Juan, *Derecho Constitucional Argentino*, Ed. Perrot, Argentina, 1954, p. 212. Se agrega que en estos regímenes “[e]l Estado era comunidad religiosa, el rey un pontífice, el magistrado un sacerdote, la ley una fórmula santa, el patriotismo era piedad y el destierro excomuniación”, conf. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*, (trad. esp.), 1920 en CASIELLO, Juan, *Derecho Constitucional...*, ob. cit., p. 211.

⁵ Hay algunos autores que distinguen el supuesto en que el poder civil absorbe al religioso del caso inverso. Al respecto se señala que “[e]n el mundo pagano [...] el Emperador era a la vez Pontífice Máximo, de modo que el poder espiritual quedaba sometido a la voluntad de aquel, convertida en ley suprema, o la teocracia, gobierno de sacerdotes, regulado por leyes de origen divino o religioso -como en el pueblo hebreo- absorbía totalmente al poder civil”, CASIELLO, Juan, *Derecho Constitucional...*, ob. cit., p. 211. Sin embargo, para nosotros sólo resulta relevante el hecho de que el ente político que posea el monopolio de la coacción física legítima ostente una doctrina religiosa, no siendo relevante que la autoridad máxima pertenezca a una institución religiosa -iglesia- o a una institución social -nobleza-.

⁶ Se advierte que “[d]esde el advenimiento del Cristianismo, la religión deja de hallarse en manos del [E]stado; desaparecen las estructuras terrestres y nacionales en las que estaba confinado lo espiritual; la universalidad de la religión junto con su libertad, se manifiestan en pleno florecimiento”, MARITAIN, Jacques, *El hombre y el Estado*, Ed. Guillermo Kraft Ltda., Argentina, 1952, p. 174. Esta afirmación se suele basar en la célebre proclama de Jesucristo “Dad al César, lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios”. Sin embargo, la actuación de la Santa Inquisición en España demuestran que esta proclama no fue siempre respetada por la propia Iglesia Católica. Al respecto, Boleslao LEWIN sostiene, tras una documentada investigación, que “[e]l Estado español y el Santo Oficio, en realidad, no fueron organismos diferentes, sino -si es lícito definirlos así- una espada de dos filos [...] No es de extrañar, pues, que en los documentos de la Inquisición los intereses confesionales y los estatales se hayan confundido tan íntimamente que, a la postre, resulte imposible separarlos [...] En el edicto del 17 de diciembre de 1803 la Inquisición de México prohibió la versión castellana del *Contrato social* de Rousseau, más que por las ideas del autor por las del traductor, puesto que éste animaba ‘a los fieles vasallos de Su Majestad a sublevarse y sacudir la suave dominación de nuestros reyes, imputándole el odioso nombre despotismo, y excitándole a romper, como él dice, las trabas y grillos del sacerdocio y de la Inquisición’”, LEWIN, Boleslao, *La Inquisición en Hispanoamérica*, Ed. Paidós, Argentina, 1967, pp. 241 a 243.

⁷ Se considera que el Estado es un “grupo territorial de dominación” que “se diferencia de todos los otros grupos territoriales de dominación por su carácter de unidad soberana de acción y decisión. El Estado está por encima de todas las demás unidades de poder que existen en su territorio por el hecho de que los órganos estatales ‘capacitados’ pueden reclamar, con éxito normal, la aplicación,

En cambio, estamos ante un Estado laico⁸ cuando existe este monopolio de la coacción física legítima en un territorio y ese poder político reconoce la libertad de conciencia en materia religiosa, siendo neutral respecto de las doctrinas religiosas profesadas en la sociedad civil. Este modelo político-institucional de Estado laico tiene los siguientes principios que guían su accionar, a saber: “a) el principio libertario que establece que el Estado debe permitir la práctica de cualquier religión; b) el principio igualitario, que precluye la posibilidad de que el Estado dé preferencia a una religión sobre otra [...], y c) el principio de neutralidad, que promueve el pluralismo, prohibiendo que el Estado promueva la religión como tal, desalentando actitudes no religiosas”⁹.

Una vez realizada esta breve conceptualización del Estado laico, en aras de clarificar nuestra exposición, haremos una reseña de los fundamentos esgrimidos por la filosofía política para defender este modelo estatal.

Los fundamentos del Estado laico. Su origen en la historia

La teocracia no sólo ha reinado mucho tiempo, sino que también ha empujado a la tiranía hasta los más horribles excesos que puede alcanzar la demencia humana; y cuanto más divino se decía ese gobierno, más abominable era.

Voltaire (François-Marie Arouet)

La ley no nace de la naturaleza, junto a las fuentes a las que acuden los primeros pastos. La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horribles héroes, la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas: la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer.

Michel Foucault

El modelo de Estado laico fue defendido por diversas corrientes filosóficas¹⁰ occidentales motivadas por los atropellos cometidos en Europa¹¹ durante el medioevo a causa del ejercicio del poder político apañado por una doctrina religiosa¹².

a ellos exclusivamente reservada, del poder físico coactivo, y también porque están en condiciones de ejecutar sus decisiones, llegado el caso, frente a quiénes se opongan a ellas, por medio de todo el poder físico coactivo de la organización estatal actualizado de manera unitaria”, HELLER, Hermann, *Teoría del Estado*, ob. cit., p. 255. Por su parte, tomamos la célebre definición de WEBER que “un Estado es una comunidad humana que reclama (con éxito) el monopolio legítimo de la fuerza física en un territorio determinado”, WEBER, Max, *La política como profesión en Ciencia y Política*, Ed. CEAL, 1991, Argentina, p. 66.

⁸ En este sentido señala SÁNCHEZ VIAMONTE que “[L]aicismo es lo opuesto a monopolio en materia religiosa y monopolio es totalitarismo con relación a las conciencias. Por eso laicismo es, en la más estricta acepción del vocablo ‘antitotalitarismo’”, SÁNCHEZ VIAMONTE, *El pensamiento liberal argentino en el siglo XIX*, Ed. Gure S.R.L., Argentina, 1957, p. 38.

⁹ Citando a AUDI en NIÑO, Carlos Santiago, *Fundamentos de Derecho Constitucional: análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional*, Ed. Astrea, Argentina, 1992, p. 282.

¹⁰ Es innegable la influencia continua que han tenido las doctrinas filosóficas en la constitución de los sistemas políticos. Como ejemplo podemos reseñar a Jeremy BENTHAM que “[d]e los intelectuales ingleses que tuvieron gran influencia, Bentham fue quizá el menos original en su stock de ideas generales, pero claramente el más original en encontrar instrumentos y mecanismos para poner su filosofía en uso práctico”. Esta praxis de sus pensamientos le valió el apodo de “legislador del mundo”, ver al respecto, MARI, Enrique Eduardo, *La problemática del castigo*, Ed. Hachette, Argentina, 1983, pp. 25 y ss. También para una defensa de la teoría, nada mejor que *Teoría y práctica* de Immanuel KANT, en donde se sostiene que “se pretexto con no poca frecuencia que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo sin duda, con tono altivo y desdenoso, lleno de arrogancia, reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría, con ojos de topo apegados a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo”, KANT, Immanuel, *Teoría y Práctica*, Ed. Tecnos, España, 1996, p. 6.

¹¹ Es menester aclarar que la violencia se produjo en diversos lugares, no limitándose al terreno europeo, pero los filósofos occidentales, que se encargaron de defender el laicismo, eran de origen europeo y, por ello mismo, centraron sus críticas en la realidad conocida y hasta padecida. Sin embargo, debemos señalar que también en Hispanoamérica la doctrina religiosa se constituyó en un discurso legitimante del genocidio indígena. Bajo esta doctrina se presuponía que la “idolatría” de los indígenas implicaba “una clara superioridad teocrática frente al colonizado [...] Estos ‘ídolos’ no fueron considerados por los ibéricos como inexistentes ni como falsos, sino que se los reconoció de hechos reales, producto del demonio”, ZAFFARONI, Eugenio Raúl, *La historia de los derechos humanos en América Latina* en OLGUÍN, Leticia (coord.), *Educación y Derechos humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Ed. CEAL S.A., Costa Rica, 1989, p. 24. De este modo se justificó una “guerra santa” contra “el demonio” con la consecuente aniquilación del pueblo indígena y de su cultura. Asimismo, en Hispanoamérica, también se implantó la Inquisición, que de acuerdo al estudio profundo de Boleslao LEWIN, era comparable con los regímenes totalitarios del siglo XX “por el rigor despótico que empleó, la teoría racista que inventó y los inexorables procedimientos represivos que aplicó”, LEWIN, Boleslao, *La Inquisición...*, ob. cit., p. 9.

40 Frente a las terribles matanzas, las persecuciones internas y la guerras entre pueblos se alzaron voces ilustradas¹³ que clamaban por una neta separación entre el poder político y las doctrinas religiosas¹⁴ y por la constitución de un régimen de gobierno político nacional que monopolice tanto el ejercicio de la violencia legítima en la sociedad civil como en el manejo de las relaciones internacionales.

La consolidación de un régimen de gobierno —el Estado nacional— que no esté encargado de defender y promover la plena vigencia de una doctrina eclesiástica era considerada la garantía necesaria para asegurar que los miembros de una sociedad civil pluralista no sufran persecuciones desde el poder político por profesar una determinada fe. Ya Von HUMBOLDT señalaba que “tan pronto como el Estado considera como inseparablemente unidas la moral y la religión y cree posible y lícito intervenir en la sociedad a través de este medio, casi es imposible que no proteja a una idea religiosa más que a las otras, en razón de su mayor conformidad con el verdadero, o tenido por tal, orden moral. Y por más que se procure evitarlo del todo, y se declare protector y defensor de todas las facciones religiosas por igual, como sólo puede juzgar por el comportamiento externo, acabará por favorecer las creencias de unos grupos y por oprimir, en consecuencia, a todo individuo particular que disienta de ellas”¹⁵.

Asimismo, resulta fundamental para garantizar la seguridad individual que no exista alguna entidad social con facultades legítimas o posibilidades de facto para ejercer la violencia en aras de garantizar la adhesión incondicional a una religión determinada. En este sentido se pronunciaba John LOCKE al considerar que el deber de tolerancia determinaba que “ningún hombre puede atentar o disminuir los derechos civiles de otro por el hecho de que éste se declare ajeno a la religión y rito de aquél [...] Y lo dicho en torno a la tolerancia entre particulares debe ser extendido también a las iglesias, las cuales son entre sí como personas

¹² Sería imposible dar en este breve ensayo una descripción completa de las atrocidades cometidas, pero para dar una imagen el 30 de diciembre del año 1066, unos 4.000 judíos fueron masacrados por musulmanes. Cfr., DUFIOR, Gerard, *La Inquisición en España*, Ed. Cambio 16, España, 1992, p. 11. Tampoco debemos olvidarnos del exterminio de los hugonotes en París, acaecido el 24 de agosto de 1572 y ordenado por Catalina de Medicis, que contaba con el consentimiento papal. También puede leerse del *Hystoria albigensis* el episodio de la matanza de los herejes de Lavaur en 1211. “Se hizo salir del castillo a Aimerico, que había sido señor de Montreal, y alrededor de ochenta caballeros más. El noble conde propuso que todos fueran colgados; pero cuando Aimerico, que era mayor que los otros fue ahorcado, se rompieron las horcas porque no habían sido fijadas bien en tierra a causa de la excesiva precipitación. El conde, al ver el mucho retraso que resultaría de ello, ordenó matar a los otros. Los peregrinos se acogieron a esto con gran avidez y los mataron en aquel lugar con la mayor rapidez. Se arrojó a un pozo a la dama del castillo, que era la hermana de Aimerico y la peor de las herejes, y el conde la hizo cubrir de piedras. Nuestros peregrinos quemaron a innumerables herejes con inmensa alegría”, DUBY, Georges, *Europa en la Edad Media*, Ed. Paidós, España, 1990, p. 85. Finalmente, citaremos una carta de VOLTAIRE del 6 de mayo de 1714 dirigida al jesuita Le Tellier, en la cual se estima que “desde los días florecientes de la Iglesia hasta 1707, es decir, desde hace unos 1400 años, la teología ha causado la muerte de más de 50 millones de hombres”, VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, Ed. Crítica, España, 1999, p. 101.

¹³ Una de las más osadas y críticas fue la posición de ERASMO que realiza un fuerte cuestionamiento al ejercicio de la violencia por parte de la Iglesia. Al respecto afirma que “[l]a Iglesia cristiana ha sido fundada en la sangre, basada por la sangre y acrecida por la sangre; en esto se basan los papas para empuñar la espada por ella, como si no estuviera allí Cristo para proteger a los suyos. Y sin embargo ellos deberían saber que la guerra es una cosa tan cruel, que más conviene a las bestias feroces que al hombre; tan insensata que los poetas la representan como una inspiración de las Furias; tan funesta, que lleva consigo la ruina completa de las costumbres; tan injusta, que los más perversos hombres son los que la hacen mejor; y tan impía, que no guarda ninguna relación con Cristo; a pesar de todo esto, los papas descuidan todo para convertirla en su única ocupación. Hay entre ellos los viejos decrepitos que muestran un ardor juvenil, que derrochan dinero, que desafían la fatiga y no retroceden ante nada, con tal de tener el placer de trastocar a su capricho las leyes, la religión, la paz y la humanidad entera. Y no faltan sabios aduladores que califican este frenesí de celo, de piedad y de valor, pensando demostrar que es posible esgrimir el puñal asesino y clavarlo en las entrañas de su propio hermano, sin dejar de guardar, al mismo tiempo, la caridad que, según el precepto cristiano debe sentir hacia su prójimo”, ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*, Ediciones 29, España, 1999, p. 83.

¹⁴ VOLTAIRE defendía férreamente la separación entre las leyes civiles y las doctrinas religiosas al sostener que “[t]odo legislador profano que osó fingir que la divinidad le había dictado sus leyes era visiblemente un blasfemo y un traidor: un blasfemo, porque calumniaba a los dioses; un traidor, porque sometía su patria a sus propias opiniones”, VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, Ed. Tecnos, España, 1990, p. 268. Por su parte, en su *Carta sobre la tolerancia*, señalaba John LOCKE que “[e]l culto público a Dios para obtener la vida eterna como se ha dicho, es la finalidad de una sociedad religiosa. Toda reunión eclesiástica debe tener en el fin de sus leyes solamente este aspecto y nada tiene que ser tratado en esta sociedad que se refiera a cosas mundanas, así como por ninguna causa ha de emplearse la fuerza, pues la fuerza pertenece al gobernante civil y ya existe jurisdicción para las cosas mundanas”, LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, Ed. Grijalbo, México, 1970, p. 25.

En el siglo XIV, con gran arrojo, pero con un fuerte apego a los textos religiosos y a las tradiciones, Guillermo de OCKHAM negaba toda potestad del Papa en asuntos civiles, aseverando que “al oficio del papa no pertenece mezclarse en los negocios seculares”, De OCKHAM, Guillermo, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Ed. Tecnos, España, 1992, p. 37. Asimismo, Marsilio de PADUA consideraba que “en la comunidades civiles hay una fuente de intranquilidad desconocida para Aristóteles: la pretensión de los sacerdotes de supervisar, controlar y dirigir al gobierno (l. XIX, 1 y ss.). No hay obispo romano, ni sacerdote, ni ministro de ninguna otra religión que tenga derecho a ese gobierno coercitivo (*principatus coactivus*) (l. XV y XVII, así como el XIX), porque debe haber un solo y único gobernante en la comunidad” en FRIEDRICH, Carl, *El concepto de comunidad en la historia de la filosofía política y jurídica en La Comunidad y el Derecho*, Ed. Roble, México, 1969, p. 23.

¹⁵ Von HUMBOLDT, Wilhelm, *Los límites de la acción del Estado*, Ed. Tecnos, España, 1988, p. 70.

particulares, y ninguna tiene derecho sobre otra, ni en los casos en que el gobernante pertenezca a alguna, pues el Estado no puede dar a la iglesia ningún derecho ni ésta a aquel”¹⁶.

Finalmente, existía la esperanza de que el establecimiento de Estados nacionales laicos reduciría la conflictividad internacional al no poder esgrimirse ninguna razón religiosa para justificar las agresiones bélicas¹⁷.

En conclusión, el modelo de Estado laico surge en un periodo histórico determinado como una respuesta política a diversos conflictos violentos que se daban en la sociedad civil de ese tiempo.

En el párrafo siguiente nos detendremos a analizar si aún persiste la vinculación entre las doctrinas religiosas y el ejercicio del poder político generando, en consecuencia, determinados conflictos graves en la sociedad civil que justifican la continuidad en la defensa de un Estado laico.

La defensa de un Estado laico hoy. Un derecho nutrido de valores religiosos

[E]l derecho (y cuando digo derecho no pienso simplemente en la ley, sino en el conjunto de aparatos, instituciones, reglamentos que se aplican al derecho) transmite, funcionaliza, relaciones que no son exclusivamente relaciones de soberanía sino dominación.

Michel Foucault

Así el derecho nos constituye, nos instala frente al otro y ante la ley. Sin ser aprehendidos por el orden de lo jurídico, no existimos, y luego, sólo existimos según sus mandatos.

Alicia Ruiz

Más allá de que el modelo de Estado laico comenzó a tener vigencia efectiva al inicio de la modernidad, hoy en día, persisten limitaciones a las libertades individuales, realizadas a través del poder público —Estado Nacional—, con miras de instaurar una fe determinada.

Esto puede explicarse si se considera que el Estado, a través de su propia formalidad, es decir su normativa jurídica o sus prácticas institucionales¹⁸, va a establecer relaciones de dominación, como ya lo señalaba FOUCAULT¹⁹. Estas relaciones de poder pueden fundarse o enmarcarse en una cosmovisión provista por las doctrinas religiosas y contribuir a su continua reproducción ideológica. De este modo, es posible advertir que de forma enmascarada -sin

¹⁶ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia...*, ob. cit., pp. 26 y 27. A favor tímidamente de la tolerancia, y con una previa y extensa defensa de la religión católica, se pronuncia el barón de MONTESQUIEU (Charles-Louis de SECONDAT) al considerar que “[c]uando las leyes de un Estado han creído que debían admitir varias religiones, tienen que obligarlas también a que se toleren entre sí. Es un principio, que toda religión que está reprimida se convierte a su vez en represora, pues cuanto puede salir de la opresión por cualquier causa, ataca a la religión que la oprimió, no como una religión, sino como una tiranía”, MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Ed. Orbis S. A., 1984, p. 383.

¹⁷ Al respecto, afirmaba JOHN LOCKE que “ninguna persona, iglesia o Estado pueden tener derechos a invadirse recíprocamente en sus terrenos civiles y despojarse sus posesiones bajo el pretexto de la religión. Los que opinen contrariamente harían bien pensando las muchas acciones de rapiña, matanza y odio que despiertan estas discordias. No habrá seguridad ni paz si triunfa la opinión de que ‘el señorío está fundado en la gracia, y la religión ha de ser difundida por la fuerza de las armas’”, LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia...*, ob. cit., p. 29.

¹⁸ Para apreciar la influencia de las prácticas institucionales en el control social, en particular, sobre las mujeres y como ayudan a reforzar estereotipos y relaciones de dominación, ver HARARI, Sofía, PASTORINO, Gabriela, *Acerca del género y el derecho* en BIRGIN, Haydee, *El derecho en el género y el género en el derecho*, Ed. Biblos, Argentina, 2000. Concluyen que “el Poder Judicial sigue siendo un instrumento de control social que perpetúa la desigualdad de género. Concluimos, entonces, que no son las leyes las que deben ser cambiadas, o al menos no sólo ellas, sino los estereotipos, parte del imaginario judicial”, HARARI, Sofía, PASTORINO, Gabriela, *Acerca del género...* en BIRGIN, Haydee, *El derecho en el género...*, ob. cit., p. 45.

¹⁹ Recurriendo a una conceptualización de la cuestión, reflexiona el pensador francés que “[e]l sistema de derecho, el campo judicial, son las transmisiones permanentes de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos”, FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones Endymión, España, 1992, p. 150.

42 el objetivo expreso de producir una “conversión” masiva o de efectuar una “cruzada santa”-, el poder político por medio del derecho impone en la sociedad civil, intencionalmente o no, una determinada creencia religiosa²⁰. Esto sucede no sólo en la regulación estatal en esta materia, donde puede ser muy evidente tal imposición, sino que opera en otros ámbitos; es decir, actuando de manera más sutil y oculta y afectando los principios jurídico-políticos señalados por AUDI (libertario, igualitario y de neutralidad). Al respecto, podemos mencionar la legislación en materia familiar, en la cual, tradicionalmente se sostiene en forma expresa o implícita paradigmas aportados por doctrinas confesionales²¹.

Debemos aclarar que no es posible la intervención estatal sin un saber que la explique y la justifique²², que le brinde una visión del mundo²³ —una cosmovisión—; sin embargo, desde una posición laicista, está prohibido que el poder político se sustente en un credo determinado y en su particular cosmovisión.

Un ejemplo reciente de esta intervención estatal basada en doctrinas religiosas la encontramos en la ley sobre vida familiar adolescente (Adolescent Family Life Act) adoptada desde 1978 en los Estados Unidos. Esta norma fomenta la abstinencia sexual estableciendo como valores la virginidad y la castidad y considerando que la sexualidad sólo debe ejercerse durante el matrimonio.

La citada norma es complementada en 1996 por la ley sobre asistencia temporaria a las familias necesitadas (Temporary Assistance for Needs Families); por la cual se faculta a los Estados a “reducir la ayuda a las mujeres que sigan teniendo hijos mientras se benefician con la ayuda monoparental”²⁴.

De este modo, existe una determinada intervención estatal a través de subsidios, promoviendo una cierta conducta sexual -la abstinencia- basada meramente en va-

²⁰ Acerca de la influencia en América Latina de la religión Católica Apostólica Romana se pronuncia Roberto SABA en *Neutralidad del estado, igualdad de trato y tolerancia en materia religiosa*, Revista Jurídica de la Universidad de Palermo, SELA 1999, España, 2000, p. 276. Se advierte que “la mayoría de los países árabes [...] incorporan a sus constituciones y derechos positivos los principios del Islam, con todas sus implicaciones sobre el desarrollo de la personalidad y las acciones privadas de los sometidos a ellos [...] estas disposiciones tienen implicancias en cuestiones como los hábitos sociales, la regulación de la familia, el matrimonio y el divorcio, los hábitos personales -como el consumo de alcohol-, la orientación de la educación [...] en Israel la regulación del matrimonio y la familia, ciertos aspectos de la alimentación, actividades en días festivos, etc., tiene una orientación perfeccionista que está dada por la incorporación, a través del *status* personal, de la ley religiosa a la vida civil”, NINO, Carlos Santiago, *Fundamentos...*, ob. cit., pp. 312 y 313.

²¹ Por ello mismo, autores anarquistas como BAKUNIN señalan la intrínseca relación entre el modelo de matrimonio religioso y la regulación civil del mismo y cómo este modelo contribuía a generar cierta relación de dominación y sometimiento. Al respecto sostiene que uno de sus principios jurídico-políticos es la “Libre unión matrimonial [Contra el matrimonio por compulsión hemos levantado la bandera de la unión libre] Estamos convencidos de que al abolir el matrimonio religioso, civil y jurídico, restauramos la vida, la realidad y la moralidad del matrimonio natural basado exclusivamente sobre el respeto humano y la libertad de dos personas: un hombre y una mujer que se aman. Estamos convencidos de que al reconocer la libertad de ambos cónyuges a separarse cuando lo deseen, sin necesidad de pedir el permiso de nadie para ello -y al negar de la misma forma la necesidad de cualquier permiso para unirse en matrimonio, y rechazar en general la interferencia de cualquier autoridad en esta unión- los unimos más el uno al otro”, BAKUNIN, *La Mujer, el Matrimonio y la Familia*.

²² Esta relación inevitable entre saber, derecho y poder es señalada magistralmente por Michel FOUCAULT en numerosos ensayos. A continuación, traemos algunos de sus párrafos más destacados, “[d]espués de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a cierto modo de vivir o de morir, en función de los discursos verdades que comportan efectos específicos de poder”, FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, Ed. Caronte, Argentina, 1996, p. 28. Se agrega que “[e]l ejercicio de poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder”, FOUCAULT, Michel, *Microfísica...*, ob. cit., p. 108. Por su parte, Georg Wilhelm HEGEL sostenía la vinculación necesaria entre el Estado y su doctrina. Al respecto, consideraba que “el Estado tiene una *doctrina*, porque sus mandatos y lo que para él tiene valor acerca del derecho y de la constitución, se dan esencialmente en la forma del *pensamiento* como ley; y puesto que él no es un mecanismo sino la vida racional de la libertad consciente de sí, el sistema del mundo moral, la *disposición del alma* y además su conciencia en forma de principios, constituyen un momento esencial en el Estado real”, HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía del Derecho*, Ed. Claridad, Argentina, 1955, p. 220.

²³ Esta necesidad de un saber que guía toda intervención y que provee una visión del mundo se aprecia muy claramente en un cuento ciencia-ficción de Philip K. DICK. Este autor en *Y gira la rueda* expone el pensamiento y la conducta de un funcionario público perteneciente a un régimen sustentado en la creencia de un plan divino que no debe ser alterado por la acción humana. De modo que este funcionario, sobre la base de esta creencia, justifica la intervención pública destinada a evitar toda alteración sobre la naturaleza a causa de la libre actividad humana. A continuación, transcribiremos las reflexiones de este personaje: “[m]e parece increíble que no hayas recibido instrucción. Esta zona se ha deteriorado hasta extremos inauditos. ¿En qué manos hemos caído? [...] Ninguno de ustedes se aproxima siquiera a la lucidez. Todos estáis desfasados [...] Quizás necesites una instrucción completa; habría que empezar desde el principio [...] Desfasado significa en discordancia con los elementos cósmicos. ¿Cómo puedes vivir así? Querida será necesario reconciliarte con el plan divino”, DICK, Philip K., *Y gira la rueda*. Nos parece destacable este ejemplo, porque permite imaginar cómo siempre se parten de presupuestos, visiones y concepciones que guían todo nuestro accionar. En este caso, apreciar la cosmovisión del personaje de este cuento de Dick, a su vez, nos permite percibir nuestra particular y compleja cosmovisión, que la asumimos de manera casi inconsciente.

²⁴ DAGUERRE, Anne, NATIVEL, Corinne, *Maternidades precoces*, Le Monde Diplomatique, Año V, N° 54, diciembre 2003, Argentina, p. 30.

lores religiosos considerados como deseables —la virginidad y la castidad—. Este caso concreto demuestra claramente cómo persiste, hoy en día, la influencia de ciertas doctrinas religiosas —el catolicismo— en el ejercicio actual del poder político, restringiendo la libertad en el ejercicio de la sexualidad personal, afectando, principalmente, el principio igualitario —privilegiando a los católicos— y de neutralidad —fomentando el catolicismo—. De modo que el Estado norteamericano irrumpe en la sexualidad individual, promoviendo determinada conducta sólo porque es acorde con los valores religiosos católicos²⁵.

Esta situación, evidentemente, pone en duda la vigencia plena de un Estado laico y demuestra como aún corre serio peligro la libertad individual, incluso en sus aspectos más privados, cuando se introducen credos religiosos en el ejercicio del poder político.

En conclusión, la persistencia de normas jurídicas y prácticas institucionales, como la del ejemplo señalado, nos hacen creer que la defensa del laicismo no es un objetivo anacrónico, propio de un pasado superado. Advertimos que es necesario continuar luchando por un Estado laico con el objetivo de eliminar definitivamente la cosmovisión religiosa en el ejercicio del poder político y en la ejecución de sus políticas públicas. De modo que será posible evitar así gran parte de las injerencias abusivas, las cuales tienen como consecuencia la imposibilidad de ejercer libremente ciertos derechos individuales, la consolidación de determinados patrones y valores culturales en la sociedad civil acordes con una religión particular y la imposición de relaciones de dominación y subordinación.

Ahora bien, ¿en qué medida las doctrinas religiosas, influyentes en las normas jurídicas y en las prácticas institucionales, han favorecido la limitación de los derechos de las mujeres y han contribuido a la imposición de un rol subordinado en la sociedad?

Doctrinas religiosas y feminismo²⁶: necesidad de defensa de un Estado laico

Y debe señalarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, ya que fue formada de una costilla curva, es decir, la costilla del pecho, que se encuentra encorvada, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y como debido a este defecto es un animal imperfecto, siempre engaña [...] Y todo ello queda indicado por la etimología de la palabra; pues Femina proviene de Fe y Minus, ya que es muy débil para mantener y conservar la fe. Y todo esto, en lo que se refiere a la fe, pertenece a su naturaleza.
Malleus Malleficarum de Heinrich Kramer y James Sprenger

[L]a mujer no es más que un ser ocasional e incompleto, una suerte de hombre frustrado [...] infeliz accidente de la naturaleza [...] est[á] destinada a vivir bajo el dominio del hombre y no tiene ninguna autoridad por sí misma.
Santo Tomás de Aquino

²⁵ Se ha argumentado, en refuerzo de estas políticas estatales, que contribuyen a la reducción del número de embarazos adolescentes. Sin embargo, se ha demostrado que “Estados Unidos y Gran Bretaña detentan el récord de embarazos adolescentes entre los países occidentales”, en contraposición con los países nórdicos y de Europa continental que fomentan planes de contracepción voluntaria obteniendo resultados mucho más satisfactorios, Cfr. DAGUERRE, Anne, NATIVEL, Corinne, *Maternidades...*, ob. cit., pp. 31 y 30.

²⁶ Entendemos por feminismo “[a] conjunto de creencias e ideas que pertenecen al amplio movimiento social y político que busca alcanzar una mayor igualdad para las mujeres”, Fiss, Owen, *¿Qué es el feminismo?*, Revista Doxa, N° 14, España, 1993, p. 319. Cabe agregar que es un “movimiento que busca la emancipación de la mujer en su sentido pleno -y no únicamente como adquisidora de derecho, como en el sufragismo- por lo que habría que restringir su uso a los movimientos de mujeres del siglo XX”, GOMÁRIZ MORAGA, Enrique, *Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y Perspectivas*, Documento de trabajo de FLACSO-Programa Chile, Estudios sociales N° 38, Chile, 1992, p. 2.

44 Debemos comenzar afirmando que, en su gran mayoría²⁷, las diversas interpretaciones de las doctrinas religiosas justificaron una relación de subordinación de la mujer al partir de una situación de inferioridad frente al género masculino.

A causa de las limitaciones en la extensión del presente ensayo no estamos en condiciones de exponer con la profundidad que se merece los numerosos discursos religiosos que acreditarían tamaña afirmación.

Sin embargo, y sólo con ánimo de brindar algunos ejemplos, comenzamos citando al *Malleus Malleficarum*, el conjunto del saber que legitimó la persecución de las “brujas” en Europa durante el medioevo²⁸. En sus páginas se ofrece una visión de las mujeres como seres inferiores, débiles, malignos; lo cual evidentemente contribuye a justificar relaciones de dominación y sometimiento. Al respecto puede leerse que “de la maldad de las mujeres se habla en *Ecclesiasticus*, XXV: ‘No hay cabeza superior a la de una serpiente, y no hay ira superior a la de una mujer. Prefiero vivir con un león y un dragón que con una mujer malévola’. Y entre muchas otras cosas que en ese lugar preceden y siguen al tema de la mujer maligna, concluye: ‘todas las malignidades son poca cosa en comparación con la de una mujer’”²⁹. Asimismo, se llegaba a sostener la inferioridad de la mujer frente al hombre cuando se expresan las causas de su vulnerabilidad específica ante el demonio. Al respecto, se afirmaba que “son más crédulas; y como el principal objetivo del demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas a ellas [...] quién es rápido en su credulidad, es de mente débil, y será disminuido [...] La segunda razón es que, por naturaleza, las mujeres son más impresionables y más prontas a recibir la influencia de un espíritu desencarnado; y que cuando usan bien esta cualidad, son muy buenas; pero cuando la usan mal, son muy malas. La tercera razón es que tienen una lengua móvil, y son incapaces de ocultar a sus congéneres las cosas que conocen por malas artes y como son débiles, encuentran una manera fácil y secreta de reivindicarse por medio de la brujería”³⁰.

Por su parte, para los clérigos católicos, durante el siglo XV “[p]udor, castidad y fidelidad tienen para el hombre la función de ofrecerle garantías de paternidad legítima y las otras virtudes femeninas que se reclaman con esta exigencia de seguridad, la abstinencia y la

²⁷ Es necesario señalar que no siempre las interpretaciones de las doctrinas religiosas resultan ser contradictorias a los reclamos pronunciados desde el feminismo. Al respecto, es posible señalar que desde ciertos sectores de la sociedad civil se han formulado determinadas interpretaciones de las doctrinas religiosas para justificar la defensa de los derechos de las mujeres. Por ejemplo, la asociación civil Católicas por el Derecho a Decidir que funciona en la Argentina defiende “el derecho de las mujeres al control sobre su propio cuerpo y a la vivencia placentera de su sexualidad sin distinción de clase, etnia, credo, edad u opción sexual. [Apoya] el derecho a una maternidad libre y voluntaria [...] la despenalización y legalización del aborto”. Para ello se basa en “en el mismo derecho canónico de la Iglesia católica (1323 y 1324) [que] establece las circunstancias que eximen de culpa y de castigo a quien infringe la ley (y por tanto no le cabe la excomunión): ‘a quién obró por violencia o por miedo grave, aunque lo fuera sólo relativamente, o por necesidad, o para evitar un grave perjuicio’. Si tenemos en cuenta la realidad de las mujeres que abortan, podríamos afirmar que lo hacen justamente por esas causas y por lo tanto no deben recibir sanción religiosa ni penal”, ALANIS, Marta, *Una ética desde las mujeres*, Le Monde Diplomatique, Año V, N° 58, abril 2004, Argentina, p. 16.

Desde el mundo islámico, una de las portavoces de JAMA' A AN-ADL WAL-ISHAN (Justicia y Caridad) cuestionó la reforma del código de familia en Marruecos abogando por un mayor grado de igualdad de la mujer en las relaciones familiares. Argumentó que “nuestro mundo es espiritual por naturaleza. Para nosotros, los derechos de las mujeres incluyen tres polos: los hombres, las mujeres y Dios. Nosotras leemos y releemos los textos sagrados: la condición de las mujeres se estropeó en nuestra sociedad hacia la época del califa Mou'awiya, cuando se volvieron esclavas. Reivindicamos nuevos derechos [...] La nueva ley debería ir mucho más lejos y dar a las mujeres el derecho a decidir sobre sí misma en qué condiciones aceptan la poligamia y el repudio. Y no toca en absoluto la cuestión de la herencia de las mujeres”, KRISTIANSEN, Wendy, *Debates entre mujeres en tierras del Islam*, Le Monde Diplomatique, Año V, N° 58, Abril 2004, Argentina, p. 28 y ss.

²⁸ Se señala que “[e]l *Malleus* se elaboró sobre la emergencia que imponía la necesidad de combatir el complot del diablo con las mujeres, de lo que resultaba una racionalización del poder destinada a controlar brutalmente a la mujer: los actos de *brujería* (el mal) se explicaban por la *inferioridad genética* en la mujer, que era estigmatizada con lujo de citas y calificativos difamatorios”, ZAFFARONI, Eugenio Raúl, ALAGIA, Alejandro, SLOKAR, Alejandro, *Derecho Penal. Parte General*, Ed. Ediar, Argentina, 2000, p. 259.

²⁹ Se agrega que “[p]or lo cual San Juan Crisóstomo dice en el texto: ‘No conviene casarse’ (*San Mateo*, XIX): ¡Qué otra cosa es una mujer, sino un enemigo de la amistad, un castigo inevitable, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad deseable, un peligro doméstico, un deleitable detrimento, un mal de la naturaleza pintado con alegres colores! Por lo tanto, si es un pecado divorciarse de ella cuando debería mantenerse, es en verdad una tortura necesaria...”, KRAMER, Heinrich, SPRENGER, James, *Malleus Malleficarum*.

³⁰ KRAMER, Heinrich, SPRENGER, James, *Malleus Malleficarum*.

sobriedad moderan la natural lascivia femenina”³¹. De este modo, esta serie de valores religiosos impuestos van a limitar el ejercicio de la autonomía personal, principalmente, la libertad sexual de las mujeres. Asimismo, se ha señalado que la Iglesia Católica se ha constituido en un fuerte medio de control social de las mujeres señalándose que “[u]na de las instituciones más importantes en la reglamentación de la sexualidad es la religión. Las iglesias legislan sobre la sexualidad y los cuerpos de las mujeres, de tal modo que la conducta sexual está determinada por preceptos cristianos de virginidad, castidad, indisolubilidad del matrimonio; todo ello complementado con el “marianismo” (culto al mito de la Virgen María). De esta manera se imponen nociones de culpa y pecado al ejercicio de la sexualidad femenina y, por supuesto, se reprime el ejercicio de su libertad sexual”³². Cabe agregar que la religión católica, al igual que otros credos, han defendido la familia monogámica patriarcal fortaleciendo su aceptación social y favoreciendo el sometimiento de las mujeres casadas³³. Esto ya ha recibido numerosas críticas, desde el marxismo, se consideraba que “el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino”³⁴.

Si nos detenemos en otra doctrina religiosa, el régimen talibán de Afganistán, que estuvo fundado en una interpretación del Corán, instauró un sometimiento absoluto de las mujeres privándola de su educación y de su trabajo, e imponiendo las prácticas religiosas oficiales por medio de la violencia³⁵.

Como vemos claramente, en virtud de estas interpretaciones religiosas se han construido y justificado sistemas normativos e institucionales coherentes con una cosmovisión, en la cual, la mujer es percibida como un ser inferior, dependiente y dominado³⁶. De este modo, el derecho jugó su rol en la dinámica del poder-saber para consolidar una posición de subordinación de las mujeres y, a su vez, reforzar visiones, patrones culturales, valores y prejuicios discriminatorios.

Esto resulta sumamente patente en la legislación civil, que influida notablemente por la concepción católica de la familia, “se concibió [...] la idea de autoridad del pater y consiguientemente la de subordinación de la mujer y de los hijos”³⁷. Esta situación se observa en “el Código Civil Chileno (1855) [que] es tributario de una concepción que considera al hombre superior y, por consiguiente, lo proclama

³¹ HARARI, Sofía, PASTORINO, Gabriela, *Acerca del género...* en BIRGIN, Haydee, *El derecho en el género...*, ob. cit., p. 126.

³² VALLADARES TAYUPANTA, Lola Marisol, *Derechos Sexuales*, p. 58.

³³ En este sentido, SAN AGUSTÍN consideraba que “es del orden natural en todo que las mujeres sirvan a los hombres y los hijos a los padres pues no constituye ninguna injusticia que lo menor sirva a lo mayor (...) La imagen de Dios reside en el hombre (...) La mujer no está hecha a imagen y semejanza de Dios” (Hespanha, A. M.: inédito) en SPAVENTA, Verónica, *Algunas reflexiones acerca del Género del Derecho*, mimeo, p. 3.

³⁴ ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*.

³⁵ Debe agregarse que el Código Penal señalaba que “La única razón por la que surgieron los talibán fue para prevenir el vicio y propagar la ley islámica [...] Y, en consecuencia, Dios nos otorgó la bendición y las victorias, y seguiremos orando por más”. Se establecía que “si una mujer abandona su hogar con el rostro descubierto [...] su casa será marcada, y su marido, castigado”, WALDMAN, Amy, *Revelan la lista de comportamientos prohibidos por el régimen talibán*, *The New York Times*, reproducido y traducido en diario La Nación del 26 de noviembre de 2001, Argentina. Actualmente, pese a la caída del régimen talibán, siguen persistiendo fuertes restricciones a las mujeres, basadas en interpretaciones del Corán, ya que el Tribunal Supremo les ha prohibido que canten o bailen en televisión y ha condenado la exhibición pública del cuerpo femenino.

³⁶ En relación con el control social informal que sufren las mujeres en las familias, que se ve reforzado por este discurso religioso, ver SPAVENTA, Verónica, *Control social y género*, Revista Lecciones y Ensayos, Ed. Lexis Nexis, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la UBA, N° 77, Argentina, 2002, p. 217 y ss.

³⁷ VELOSO, Paulina, *Igualdad y relaciones familiares*, Revista Jurídica de la Universidad de Palermo, SELA 1999, España, 2000, p. 235.

'jefe'; el marido tiene derechos sobre la persona de su mujer, además que sobre sus bienes; es a él a quien le corresponden las decisiones importantes y los hijos están especialmente sometidos a su autoridad"³⁸.

En consecuencia, al interior de la familia, opera no sólo una limitación de derechos de la mujer, una situación de desigualdad notoria; sino que el derecho también transmite una visión de lo femenino como "inferior" e "incapaz" justificando su dominación³⁹. Esta visión era provista por una interpretación de la doctrina religiosa católica, por la cual se considera "[q]ue las mujeres estén sujetas a su marido como al Señor[, según] se lee en una de las epístolas de San Pablo"⁴⁰.

Por ello mismo, al reconocer la influencia de las doctrinas religiosas en la normativa y práctica institucional, se justifica la continuidad de la defensa del Estado laico y de sus principios orientadores en aras de efectivizar los reclamos del feminismo.

Ciertamente, el feminismo no reclamará por un Estado laico para evitar persecuciones estatales o presiones de grupos sociales con el fin de imponer una doctrina religiosa. En nuestras sociedades occidentales actuales el objetivo es la abolición de la legislación, de las prácticas y de las instituciones públicas que aún se nutren de una doctrina religiosa y favorecen la discriminación de las mujeres, sometiéndolas a relaciones de dominación y subordinación. Asimismo, debe dedicarse a cuestionar la continuación, construcción y reproducción en el ámbito público de prejuicios, valoraciones y estereotipos que fundamentan dichas relaciones de dominación y contribuyen a perpetuarlas socialmente. Sin embargo, un análisis más profundo de la realidad y de su devenir, hace pensar que el feminismo no debe limitar sus reclamos a la instauración de un Estado laico. Es posible apreciar que ciertas medidas tomadas desde el laicismo son limitadoras de las libertades de las mujeres, así como ciertas acciones acordes con los objetivos del feminismo no son exigibles a un modelo político laico.

A ello dedicaremos el siguiente punto, en el que propugnaremos la necesidad de que el feminismo defienda un Estado liberal como estrategia jurídico-política a fin de garantizar mayores logros en su misión.

³⁸ En las sesiones que precedieron al dictado de la Constitución chilena, durante los años 70, aún se sostuvo la inferioridad de la mujer al considerarla "un ser naturalmente débil [que] debe apoyarse en la autoridad del marido", VELOSO, Paulina, *Igualdad y relaciones...*, ob. cit., p. 238. Respecto de la legislación civil argentina actual, se ha sostenido que "aún existen resabios de discriminación de género en la normativa que regula las relaciones familiares. Entre ellas, se pueden distinguir casos de discriminación directa y casos de discriminación inversa", COSTA, Patricia y HARARI, Sofía, *Las normas del derecho de familia y la discriminación en razón del género* en BIRGIN, Haydee, *El derecho en el género...*, ob. cit., p. 149. En general, sobre la legislación civil del Estado Moderno se ha dicho que "[e]l contrato de matrimonio se convierte en el medio moderno para crear relaciones de subordinación civil que se presenta como libertad, la división del trabajo que está implícita en ese contrato refleja el orden patriarcal de la naturaleza incorporado al contrato originario", BELTRÁN PEDREIRA, Elena, *Público y privado (sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político)*, Revista Doxa, Nº 15-16, España, 1994, p. 396.

³⁹ En relación con los efectos de la discriminación en el seno familiar se ha sostenido que "es el lugar privilegiado de reproducción social, de transmisión de los patrones y pautas socioculturales de conducta", VELOSO, Paulina, *Igualdad y relaciones...*, ob. cit., p. 241.

⁴⁰ DIEZ-PICAZO, Luis y GUILLÓN, Antonio, *Sistemas de Derecho Civil*, vol. 4, Derecho de familia, Derecho de sucesiones, sexta edición, Ed. Tecnos, España, 1994, p. 31 en VELOSO, Paulina, *Igualdad y relaciones...*, ob. cit., p. 236.

⁴¹ Se ha considerado que "¡Libertad de la persona individual frente al poder público! Este es el rasgo decisivo que caracteriza al Estado liberal, cualquiera que sea la estructura política de su gobierno", AVALA, Francisco, *El problema del Liberalismo*, FCE, México, 1941, p. 14.

En defensa de una estrategia liberal

Nuestra autopsia de las civilizaciones muertas nos permite formular el horóscopo de nuestra propia civilización, o de cualquiera otra todavía viviente... Ya que el colapso significa pérdida de control, ésta entraña a su vez caída desde la libertad al automatismo; y así como los actos libres son infinitamente variables y enteramente imprevisibles, los procesos automáticos tienden a ser uniformes y regulares.

Arnold Toynbee

[D]eclarad la guerra más implacable a aquello que es el primer prejuicio del que se siguen todos nuestros males [...] al principio según el cual la misión del príncipe es velar por nuestra felicidad. El principio dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe y es él quien tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados. El hace con nosotros lo que quiere, y si le preguntamos, nos asegura bajo su palabra que eso es necesario para nuestra felicidad. Pone la soga en torno al cuello de la humanidad y grita: 'Calma, calma, es todo por vuestro bien'. No, príncipe, tú no eres nuestro Dios. De Él esperamos la felicidad, de ti la protección de nuestros derechos. Con nosotros, no debes ser bondadoso, debes ser justo.

Johann Gottlieb Fichte

Como surge de la exposición precedente, no es posible asociar al modelo de Estado laico —separación entre poder político monopolizado y doctrina religiosa— una posición filosófica determinada, sino que tuvo su origen en un reclamo generalizado de pensadores desde distintos sitios. Sin embargo, es necesario remarcar que el laicismo es una exigencia fundamental del liberalismo hacia el poder político. Es decir, es imposible imaginar un liberal que sostenga que el poder político debe defender, sostener y propagar una doctrina religiosa. Para ahondar con esta relación existente entre liberalismo y Estado laico realizaremos una breve exposición acerca de esta doctrina filosófica, en particular.

Una breve exposición del liberalismo: su concepto, sus valores y sus fundamentos filosóficos

Se sostiene, habitualmente que el liberalismo reconoce la existencia de un espacio de libertad de la persona individual frente al poder público ejercido⁴¹, desde la modernidad —y monopólicamente—, por los Estados nacionales. Se afirma que los autores liberales aceptan la existencia de una lista de derechos naturales que deben ser respetados por los Estados para garantizar la libertad individual⁴². Sin embargo, no debemos limitar la concepción del liberalismo a esta definición, ya que no debe entenderse a esta corriente de pensamiento de filosofía política como una mera enunciación de ciertos derechos considerados como “naturales” en aras de garantizar “la libertad”. Creemos que esta concepción nominal permitiría que la definición de un Estado liberal sea una mera cuestión de “etiquetas”, bastando que se imponga cualquier definición de “derechos naturales” y de “libertad”, independientemente de las consecuencias concretas sobre la vida de las personas por el ejercicio del poder público. No nos es difícil imaginar regímenes políticos que se autodenominan liberales por establecer una muy pequeña lista de “derechos naturales” entendidos como realizadores de lo que es definido discrecionalmente como “libertad individual”⁴³.

Por nuestra parte, creemos que el liberalismo parte de ciertos valores morales, a partir de los cuales, le es posible fundamentar racionalmente ciertos derechos de las personas que

⁴² Haciendo referencia al pensamiento de Immanuel KANT, FRANCISCO AVALA afirma que “el Estado, se ‘constituye’ a partir de la persona individual y, por cierto, del individuo en cuanto ser de razón. En esa teoría debe reconocer la base doctrinal firme y congruente del moderno Estado liberal, en que hay una esfera de libertad ‘fundamental’ reconocida -no otorgada, no concedida- al individuo y garantizada mediante el sistema jurídico-político de la Constitución. Se trata de derechos ‘naturales’ innatos, inalienables, irrenunciables, anteriores al Derecho positivo, y en parte -es lo que ocurre con el llamado ‘derecho de resistencia a la opresión’- no susceptibles de revestimiento jurídico-positivo”, AVALA, FRANCISCO, *El problema...*, ob. cit., p. 16.

48 garantizan su libertad —o al menos, el concepto de libertad que sostiene esta doctrina—. En consecuencia, no podemos negar su sustento en cierto contenido moral que, pese a las variaciones y precisiones introducidas por diferentes pensadores, no ha sido modificado sustancialmente y justifica el accionar de un Estado liberal⁴⁴.

Consideramos que los valores esenciales del liberalismo son: la inviolabilidad de la persona y la autonomía individual.

En relación al primer valor, y debido principalmente a la brillantez reflexiva de Immanuel KANT, se considera que el hombre es un fin en sí mismo y no se debe “imponer a los hombres, contra su voluntad, sacrificios y privaciones que no redunden en su propio beneficio”⁴⁵.

El segundo valor se encuentra directamente relacionado con el modelo de Estado laico y consiste en que el poder político no debe imponer planes de vida a las personas⁴⁶, contando éstas con plena libertad para dirigir su vida, siempre y cuando no dañen a terceros⁴⁷. En consecuencia, el Estado debe ser neutral respecto a los planes de vida individuales fomentando, de esta manera, cierta heterogeneidad cultural y el pluralismo intelectual en la sociedad civil. Asimismo, y siguiendo la posición de Carlos NINO, es deber de un Estado liberal evitar que ciertas personas impongan sus planes de vida a otras y brindar las condiciones socio-económicas a individuos para que puedan efectuar sus decisiones tomadas autónomamente⁴⁸.

⁴³ Un ejemplo puede verse en ciertas afirmaciones de VON MISES, en las cuales parece restringir el concepto de Estado liberal a un Estado que respete la propiedad privada; lo cual es propio de una versión reduccionista del liberalismo político. Al respecto, ha considerado que “[h]e ahí el límite, la frontera, que el liberal traza a la actuación estatal: el respeto al derecho dominical privado”, VON MISES, Ludwig, *Liberalismo*, Ed. Planeta-De Agostini, España, 1994, p. 58.

⁴⁴ En relación con esta afirmación, se ha dicho que “[a]lgunos autores piensan que el liberalismo va más lejos de la mera permisividad para desarrollar privadamente los ideales propios, y que tiene propósitos morales, defendiendo, por tanto, aquellas virtudes capaces de justiciar sus teorías de Gobierno”, BELTRÁN PEDREIRA, Elena, *Público y privado...*, ob. cit., p. 401. Se agrega que “el liberalismo indudablemente descansa en una concepción de lo bueno, según la cual la autonomía de los individuos para elegir y materializar proyectos y estilos de vida es intrínsecamente valiosa; sobre esta cuestión los liberales no son de ningún modo escépticos”, NINO, Carlos Salvador, *Ética y derechos humanos*, Ed. Astrea, Argentina, p. 209.

⁴⁵ NINO, Carlos Salvador, *Ética...*, ob. cit., p. 239. Originalmente, Immanuel KANT sostenía que “el hombre y, en general, todo ser racional existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser siempre considerado *al mismo tiempo como fin* en todas las acciones señaladas cuanto a él como a todo ser racional”, KANT, Immanuel, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Ed. Aguilar, Argentina, 1978, p. 110. Se agrega, contemporáneamente, que “las unidades elementales cuyo bienestar (entendido en sentido amplio) debe tenerse en cuenta para justificar instituciones, formas de organización social, medidas estatales, etc., son cada uno de los individuos que integran una sociedad, y no cierta ‘entidad’ supra-individual como el estado, una nación, una raza, una clase social, o la mayoría de la población. La idea es, para decirlo bruscamente, que estas categorías no hacen referencia a especies de organismos cuyo bienestar y florecimiento sea algo bueno en sí mismo con independencia de la prosperidad de cada uno de los individuos que los integran. Esta concepción se opone a que se justifiquen instituciones o medidas que imponen sacrificios y cargas no compensables a ciertos individuos que integran una sociedad, sin contar con su consentimiento efectivo, sobre la base de que ello redunde en beneficio -incluso en un grado comparablemente mayor al perjuicio causado a aquellos individuos- de la mayoría de la población (o del estado, la ‘raza superior’, una cierta clase social, etc.). En definitiva, esta concepción se opone a que ciertos individuos sean usados en beneficio exclusivo de otros”, NINO, Carlos Salvador, *Las concepciones fundamentales del liberalismo*, Revista Latinoamericana de Filosofía, IV, 2, pp. 142 y 143.

⁴⁶ Al respecto, Carlos NINO ha considerado que el liberalismo “se opone corrientemente al punto de vista que se suele denominar ‘perfeccionista’ o ‘platonista’. Esa concepción [del liberalismo] sostiene, en lo sustancial, que el estado debe permanecer neutral respecto de planes de vida individuales o ideales de excelencia humana, limitándose a diseñar instituciones y adoptar medidas para facilitar la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de excelencia que cada uno sustente, y para impedir la interferencia mutua en el curso de tal persecución”, NINO, Carlos Salvador, *Las concepciones...*, ob. cit., pp. 145 y 146.

⁴⁷ En igual sentido, de PÁRAMO ARGÜELLES, Juan Ramón, *Liberalismo, pluralismo y coacción*, Revista Doxa, N° 11, España, 1992, p. 94.

En relación con el concepto de daño a terceros, se ha afirmado que necesita tener suficiente entidad para interferir en la autonomía individual, haberse producido directamente por la acción y no por la interposición de otra conducta voluntaria, no deberse a la intolerancia del dañado y no tener por origen la propia actividad estatal, Cfr. NINO, Carlos Santiago, *Fundamentos...*, ob. cit., p. 307. Esta esfera de conductas dañosas determina el ámbito de la moral pública, donde puede intervenir legítimamente el Estado liberal. Al respecto se considera que “[el liberalismo] distingue entre una ‘moral pública’, constituida por pautas que vedan acciones que perjudican a otras personas interfiriendo con sus intereses, y una ‘moral privada’ que proscribire acciones que auto-degradan al propio agente que las realiza en relación a ciertos ideales de excelencia. El estado, se sostiene, debe sólo ocuparse de homologar o hacer efectivas las reglas de la moral pública, absteniéndose de adoptar medidas que supongan discriminar entre la gente por sus virtudes morales o la calidad de sus planes de vida. De ahí la conocida postura liberal de que el derecho debe sólo ocuparse de reprimir acciones que perjudiquen a terceros, proscribiéndose, en consecuencia, leyes de índole paternalista”, NINO, Carlos Salvador, *Las concepciones...*, ob. cit., pp. 145 y 146. De lo contrario, si se permitiese al Estado intervenir punitivamente cuando no se provoca un daño a un tercero, caemos indudablemente en una política perfeccionista. Al respecto, se sostuvo que “[l]a posición perfeccionista sostiene que es misión del estado el regular la totalidad de los aspectos importantes de la vida humana, el hacer efectivas todas las pautas morales consideradas válidas y no solamente las que se refieren a acciones perjudiciales a terceros, el imponer un ideal global de una sociedad perfecta y no sólo un esquema mínimo de cooperación social”, NINO, Carlos Salvador, *Las concepciones...*, ob. cit., pp. 146 y 147.

⁴⁸ En este sentido, resulta sostenible que un Estado liberal no sólo garantiza el ejercicio de la autonomía personal, sino que asegura también sus condiciones previas y necesarias: los derechos económicos y sociales (como la educación, la salud y otros). Al respecto, se ha considerado que “el reconocimiento de necesidades básicas como dato moral relevante para la distribución igualitaria sirve de escudo de protección del individuo frente a las decisiones y preferencias de otros”, NINO, Carlos Salvador, *Autonomía y necesidades básicas*, Revista Doxa, N° 7, España, 1990, p. 33.

Esta posición tiene diversos fundamentos filosóficos⁴⁹. En primer lugar, algunos autores parten del relativismo ético, por el cual se considera que es imposible predicar la verdad o la falsedad de una proposición cuyo contenido sea un juicio valor⁵⁰. Lo cual determina que no es posible afirmar a ciencia cierta cuál es el mejor plan de vida, siendo injustificable su imposición coactiva estatal y, en cambio, supone como deseable que los propios individuos decidan el curso de sus vidas libremente⁵¹.

Por otro lado, se ha sostenido que resulta autofrustrante⁵² o inmoral que el Estado imponga una moral privada, una forma de vida, una serie de valores; ya que las conductas son moralmente reprochadas o aceptadas cuando son una elección libre del agente, conciente y a voluntad. No tiene valor moral una acción que es realizada meramente por temor a una sanción de la autoridad pública. Al respecto se ha considerado que “[l]a coacción ahoga la fuerza y acaba por provocar toda clase de deseos egoístas y todos los artificios propios de la debilidad. Puede que la coacción impida algún delito que otro delito, pero priva de su belleza incluso a las acciones conformes a la ley [...] [e]l mal está (...) en el hecho de que la ley *ordene* relaciones que, por su propia naturaleza, sólo pueden brotar de la inclinación interior y no de la coacción, y relaciones en las que, si la obligación y la dirección *chocan* con la inclinación, son aún más incapaces para guiar a ésta al buen camino”⁵³.

Desde una posición utilitarista, se ha sostenido que la imposición de valores homogéneos a todos los individuos frena el desarrollo de la sociedad. Uno de los máximos representantes del liberalismo y del utilitarismo clásico, John STUART MILL, afirmaba que “[p]ara que los seres humanos se conviert[a]n en nobles y hermosos objetos de contemplación, es necesario que no desgasten por medio de la uniformidad todo lo que hay de individual en ellos, sino que lo cultiven y permitan su desarrollo dentro de los límites impuestos por los derechos e intereses de los demás. Y de igual modo que sus obras comparten el carácter de sus autores,

⁴⁹ Por su parte, Carlos NINO no recurre a otros valores o consecuencias, sino que considera que “la autonomía que se manifiesta en la elección de principios morales para guiar las propias acciones y actitudes [...] [tiene] una valor moral *prima facie*”, NINO, Carlos Salvador, *Ética...*, ob. cit., p. 234.

⁵⁰ Se señala su subjetividad propia e ineludible así como la falta de mecanismos de verificación objetiva. Al respecto, se dijo que “[e]l hecho que los verdaderos juicios de valor sean subjetivos y que por lo tanto sea posible que existan juicios de valor contradictorios entre sí [...] El que varios individuos coincidan en un juicio de valor no prueba en ningún caso que este juicio sea verdadero, es decir, que tenga validez en sentido objetivo”, KELSEN, Hans, *¿Qué es la Justicia?*, Ed. Fontamara, México, 1996, pp. 27 y 28. En función de este relativismo se puede concluir que “[s]i todo el conocimiento de la cultura, principios morales como ideas, instituciones y conocimientos, es cuestionable e incierto; si el hombre *no puede* tener un conocimiento firme y total del Universo; si todo su conocer se apoya como dato primario, como realidad elemental e irreductible, en el hecho de pensar del yo, no cabe que el Estado imponga, desde fuera, un sistema de afirmaciones culturales. Ha de ser neutral”, AYALA, FRANCISCO, *El problema...*, ob. cit., p. 47.

⁵¹ Cfr. DE PÁRAMO ARGÜELLES, Juan Ramón, *Liberalismo, pluralismo y coacción*, Revista Doxa, Nº 1, España, 1992, pp. 102 y 103. Debemos aclarar que no existe contradicción entre un pensador relativista en materia ética y que, a su vez, adhiera a los valores liberales reseñados. Es que resulta posible que se acepte la imposibilidad de verificar científicamente los juicios de valor, pero que a su vez se defiendan ciertos valores por “buenas razones” desde un plano meramente subjetivo y se tienda a argumentar y persuadir para su aplicación práctica. Como ejemplo, un relativista como Hans KELSEN, “presupone un valor fundamental omnicompreensivo: el valor de la *tolerancia*”, Carrino, 1984. p. 139 en GARCÍA AMADO, Juan Antonio, *Hans Kelsen y la norma fundamental*, Ed. Marcial Pons, España, 1996, p. 174. Asimismo, es posible citar a KELSEN defendiendo el régimen democrático liberal cuando sostiene que “[e]l relativismo lleva, por rechazo a la justificación de cualquier fundamento absoluto de la autoridad, a defender la libertad. Más la libertad no es posible sin una coacción repartida de modo igual, lo que hace necesario el Derecho. Con esto pasamos a preguntarnos qué tipo de organización jurídico-política restringe menos la libertad, a lo que se responde que la democracia, presidida por el principio mayoritario [...] ‘Democracia es discusión’ (*Fundamentos*, 243), dice Kelsen; ‘en una democracia, la voluntad de la comunidad es siempre creada a través de una discusión entre mayoría y minoría y de la libre consideración de los argumentos en pro y en contra de una regulación determinada [...] Una democracia sin opinión pública es una contradicción en los términos [...] la opinión pública sólo puede formarse allí donde se encuentran garantizadas las libertades intelectuales, la libertad de palabra, de prensa y de religión’ (TGDE, 341)”, GARCÍA AMADO, Juan Antonio, *Hans Kelsen...*, ob. cit., p. 196.

⁵² Al respecto, se alega que “la imposición de concepciones acerca del significado de la vida y en especial religiosas -a la manera de la Inquisición- es autofrustrante ya que los ideales de vida y los religiosos requieren de la libre convicción en la adhesión y práctica de sus exigencias”, NINO, Carlos Santiago, *Fundamentos...*, ob. cit., p. 281.

⁵³ HUMBOLDT, Wilhelm, *Los límites...*, ob. cit., pp. 34 y 107. Fuera de una posición liberal clásica como la de este autor, queremos destacar el punto de vista del sociólogo DUPRAT, quien dijo: “[h]ay que denunciar, pues, como inmoral la solidaridad de los hombres que, ya formando una asociación permanente, ya no constituyendo sino un grupo social de vida limitada, pretenden imponer al individuo, en nombre del interés superior de la colectividad, un dogma común, una creencia, una idea que las voluntades individuales se negarían a admitir si fuesen libres”, DUPRAT, G. L., *La solidaridad social. Sus causas, su evolución, sus consecuencias*, Ed. Daniel Jorro, España, 1913, p. 273. Por su parte, y recurriendo a una sólida argumentación VOLTAIRE sostuvo que “¿se permitirá a todo ciudadano que no crea más que a su razón, y que piense lo que esa razón ilustrada o engañosa le dicte? [...] porque nuestra religión es divina, ¿debe reinar por el odio, los furiosos, destierros, confiscaciones de bienes, prisiones, torturas, homicidios, y han de darse gracias a Dios por esos homicidios? Cuanto más divina es la religión cristiana, menos le corresponde al hombre imponerla; si Dios lo ha hecho. Dios la sostendrá sin vosotros. Sabéis que la intolerancia no produce más que hipócritas o rebeldes”, VOLTAIRE, *Tratado...*, ob. cit., p. 67. Se agrega que “[l]a acción no neutral es simplemente irracional, ya que se usan medios que no están adaptados ni son eficaces para el fin que se pretende perseguir”, DE PÁRAMO ARGÜELLES, Juan Ramón, *Liberalismo...*, ob. cit., p. 106.

50 mediante ese mismo proceso también se enriquece, diversifica y anima la vida humana [...] En proporción con el desarrollo de su individualidad cada persona se hace más valiosa para sí misma y, por consiguiente, es capaz de ser más valiosa para otros”⁵⁴.

Finalmente, se ha sostenido que la efectividad de estos principios posibilita el régimen democrático. Para HABERMAS, “la autonomía privada no restringe a la pública sino que posibilita el ejercicio de esta última [...] el requisito de que la mayoría respete los derechos humanos no es un obstáculo sino el fundamento principal de la democracia”⁵⁵.

De este breve esbozo de los fundamentos del Estado liberal surge en forma clara que éste modelo político intenta responder a otra realidad que el laicismo. Se observa cómo la política liberal trata de encarrilar el poder público para limitarlo y dirigirlo a garantizar la libertad personal y el juego democrático.

A continuación, trazaremos la relación entre la doctrina liberal y el modelo de Estado laico; para luego, apreciar cómo responden a diversos conflictos actuales y concretos que afectan al género femenino.

Liberalismo y Estado laico

El modelo de Estado previsto por el liberalismo necesariamente debe ser laico. Es que un Estado teocrático inevitablemente intentaría imponer el plan de vida y los valores sostenidos por la religión oficial⁵⁶; lo cual impide que los individuos gocen de autonomía personal, debiendo someterse a los designios del poder. Asimismo, un Estado teocrático mediatiza a los individuos en aras de defender, realizar o expandir su doctrina religiosa; es decir, sacrificará vidas, cuerpos, libertades; en aras de mantener incólumes ciertos ideales religiosos trascendentales. En consecuencia, resulta indudable que liberalismo y el modelo de Estado laico se relacionan intrínsecamente.

En este sentido, el liberalismo nos permitiría, asimismo, cuestionar, al igual que el laicismo, toda imposición de doctrinas religiosas a través del derecho, como eran los

⁵⁴ STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, Ed. Diana, México, 1965, pp. 110 y 111. Se agrega que “[e]l ser humano deviene esclavo de la comunidad, constreñido a obedecer los mandatos de la mayoría. No es difícil imaginar las cosas que un malvado político, investido de tanto poder, pudiera llegar a ordenar. Pero, aun en el caso del benévolo gobernante, lleno de sanas intenciones bajo tal planteamiento, el mundo se transformaría en tumba del espíritu. Porque la humanidad ha progresado siempre arrastrada por pequeñas minorías que se apartaban de lo que la mayoría pensaba y hacía; al poco tiempo, todo el mundo aceptaba la ayer minoritaria novedad. El investir a la mayoría con facultades para ordenar a la minoría qué debe pensar, leer y hacer equivale a anular el progreso de golpe y para siempre”, VON MISES, Ludwig, *Liberalismo*, ob. cit., p. 75. En el ámbito latinoamericano, puede citarse a Juan Bautista ALBERDI que considera a la autonomía personal como un incentivo a la inmigración, la cual permitirá finalmente promover el progreso del país. Al respecto sostiene que “[l]a libertad del individuo [...] es la madre y nodriza de todos los adelantos del país, porque su pueblo abunda en extranjeros inmigrados, que han traído al país la inteligencia y la buena voluntad de mejorar su condición individual, mediante la libertad individual que sus leyes le prometen y aseguran”, ALBERDI, Juan Bautista, *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual*, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, Argentina, 1974, p. 23.

En relación con la crítica de la homogeneización cultural, nada mejor que *La rebelión de las masas* donde se lee que “[t]riunfa hoy sobre toda el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir aquel tesoro -pluralidad en Europa-. Dondequiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro”, ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Ed. Planeta De-Agostini, España, 1993, p. 17. En el ámbito argentino, José INGENIEROS afirmaba que “[n]o concebimos el perfeccionamiento social como un producto de la uniformidad de todos los individuos, sino como la combinación armónica de originalidades incansablemente multiplicadas. Todos los enemigos de la diferenciación vienen a serlo del progreso; es natural, por ende, que consideren la originalidad como un defecto imperdonable [...] ‘el hombre mediocre’ es una sombra proyectada por la sociedad; es por esencia imitativo y está perfectamente adaptado para vivir en rebaño, reflejando las rutinas, prejuicios y dogmatismos reconocidamente útiles para la domesticidad”, INGENIEROS, José, *El hombre mediocre*, Ed. Altamira, Argentina, 2002, p. 39.

⁵⁵ OQUENDO, Ángel, *El dilema entre la autonomía pública y privada: reflexiones y contrarreflexiones*, Revista Jurídica de la Universidad de Palermo, SELA 1998, año 1999, España, p. 224. Se agrega que para el filósofo alemán “la autonomía pública se ejerce como autonomía política, es decir en el contexto de un proceso democrático discursivo que requiere el respeto de la autonomía privada expresada en los derechos humanos”, OQUENDO, Ángel, *El dilema...*, ob. cit., p. 225.

⁵⁶ En relación con la conexión entre los regímenes perfeccionistas -que imponen de valores morales coactivamente- y los regímenes teocráticos se ha sostenido que “un perfeccionista individualista que busque el florecimiento bajo cierto ideal de excelencia humana de cada uno de los miembros de la sociedad [consideraría que] [l]os que se apartan seriamente del modelo de vida adoptado no serían penados en beneficio del resto de la sociedad, sino en su propio beneficio; en estos casos la coacción estatal estaría dirigida a rehabilitar moralmente a los que se han auto-degradado apartándose de pautas que definen formas de vida decentes [...] e[ste] perfeccionismo asume generalmente un enfoque de índole individualista, sobre todo en sus variantes conectadas con doctrinas religiosas”, NIÑO, Carlos Salvador, *Las concepciones...*, ob. cit., p. 148.

ejemplos reseñados previamente de la legislación en materia civil de Chile y la ley norteamericana que fomenta la abstinencia sexual pre-matrimonial. Pero nos permite recurrir a “mejores razones”, que a nuestro juicio, pueden resultar más persuasivas.

En el caso de Chile, se argumenta desde una posición liberal que “el Estado decide en base a concepciones estereotipadas, que él estima justas y correctas, de acuerdo a su criterio de perfección y excelencia, los roles que corresponden a cada uno de los cónyuges; interviniendo, en general, en los planes de vida de las personas. Además, con el fin de proteger una institución que se considera valiosa -el matrimonio-, se sacrifica a la mujeres (privándola de facultades de administración y consiguientemente se la hace incapaz) [...] se utiliza como medio a la persona en beneficio de otros”⁵⁷. De este modo, puede verse en la argumentación cómo el Estado, en este caso, se ha encargado de violar el principio de autonomía personal, al imponer un modelo de rol familiar y, a su vez, mediatiza a la mujer a fin de proteger la institución social -el matrimonio religioso-.

En relación con la ley norteamericana es posible decir que “[e]l valor de la autonomía excluye precisamente la imposición perfeccionista de comportamientos sexuales exigidos por una concepción del bien diferente a la que el sujeto ha elegido libremente”⁵⁸. De modo que se afecta la autonomía personal si no se permite o se dificulta el ejercicio libre de la sexualidad individual⁵⁹ basándose meramente en la defensa de los valores de abstinencia y de virginidad propios de la cosmovisión católica⁶⁰.

Sin embargo, debe advertirse que es posible imaginar un Estado laico que no tome medidas liberales; es decir, que dicte ciertas prohibiciones al ejercicio de la autonomía personal justificadas en la defensa de la unidad nacional o la convivencia pacífica⁶¹ y no en la lesividad concreta a terceros.

Entre estas medidas podemos imaginar la limitación de ciertas prácticas o conductas vinculadas con el ejercicio de una religión que no afectan de manera significativa el plan de vida de terceros; pero que se fundamentan en mantener cierta homogeneidad en las conductas de la comunidad o en garantizar las relaciones pacíficas entre los miembros de la sociedad civil que profesan diferentes cultos.

Como ejemplo actual y concreto, podemos señalar la ley dictada en Francia a fines del 2003, por la cual se prohíbe en las escuelas públicas el uso de signos religiosos

⁵⁷ VELOSO, Paulina, *Igualdad y relaciones...*, ob. cit., p. 244.

⁵⁸ NINO, Carlos Salvador, La autonomía constitucional en *La autonomía personal*, Centro de Estudios Constitucionales, España.

⁵⁹ Se afectarían los derechos sexuales, saber: “[e]l derecho de todas las personas a decidir de manera libre y responsable sobre todos los aspectos de su sexualidad, incluyendo la promoción y protección de la salud sexual y reproductiva; el derecho a vivir la sexualidad sin discriminación, coacción o violencia”, *Derechos sexuales y reproductivos*, Centro Legal para Derechos Reproductivos y Políticas Públicas, Estados Unidos, 1999 en VALLADARES TAYUPANTA, Lola Marisol, *Derechos Sexuales*, p. 64.

⁶⁰ En este punto la posición liberal, si no es complaciente con el *status quo*, puede dirigir las críticas a las mismas instituciones públicas y privadas opresivas para las mujeres que el feminismo radical. Eso se debe a que ambas doctrinas desnaturalizan las construcciones sociales que fundamentan estas instituciones. Ver BOHMER, Martín, *Feminismo radical y feminismo liberal. Pasos previos para una discusión posible*, Revista Doxa, N° 13, España, 1993, p. 184.

⁶¹ Habría en estos supuestos una posición política tendente al comunitarismo, por el cual se adoptan medidas para preservar la unidad, la paz, la permanencia o el desarrollo de la comunidad, entendida como ente colectivo que reúne a los individuos. Estas medidas van a tender a evitar la diversidad y la diferencia en una comunidad, lo cual va a implicar la represión de toda conducta desviada, original o particular. Se ha dicho en defensa de la unidad y el orden que debe primar en una comunidad que “[h]ay mucho de verdad en la metáfora que representa a la comunidad como un ejército en marcha a través de un territorio peligroso. Ese ejército está integrado por numerosas unidades, que constituyen un todo de partes distinguibles pero inseparables. Tiene la forma que le da su función realizada de manera perfecta; de otra manera, se transforma en populacho”, CAIRNS, Huntington, *La comunidad como orden jurídica en La comunidad*, ob. cit., p. 46.

ostensibles como pueden ser la kipá, las cruces o los velos. Esta prohibición recae tanto sobre los maestros como sobre los alumnos de las escuelas públicas.

De este modo, se restringe la libertad individual⁶² —utilizar signos religiosos— en aras de garantizar la convivencia pacífica en ámbitos públicos y de unificar la conducta de la población⁶³. Por lo tanto, estamos ante un Estado laico⁶⁴ que actúa en franca violación de la doctrina liberal, y en este caso, restringe libertades personales —libertad religiosa—.

Creemos que esta limitación resulta problemática, principalmente, sobre las niñas musulmanas que deben utilizar el velo, no pudiendo ocultarlo o disimularlo como las cruces. En primer lugar, se constituye en un impedimento o en una dificultad para el ejercicio de su libertad religiosa cuando no está acreditado que necesariamente el velo en sí se constituya en un medio opresivo⁶⁵. Por ello, desde la posición liberal, podemos decir que, en muchos casos, estaremos restringiendo el ejercicio de su autonomía personal sin fundamento por no haber lesividad a terceros. Esto se constituiría en una medida perfeccionista y en una clara mediatización de la persona en aras de realizar intereses trascendentales —unidad de la nación, paz de la sociedad civil—. Por otro lado, la niña musulmana que sí está sometida a un régimen de sometimiento se verá en la situación de ser obligada a portar el velo durante su vida familiar y cuando se encuentra estudiando en la escuela, nuevamente, es obligada a no utilizar este velo. En ningún momento, se trata de incentivar o de desarrollar su capacidad de autodeterminación, ni aun en la escuela, que precisamente, se justifica en un Estado liberal como una institución que capacita a los ciudadanos para el ejercicio libre de su autonomía personal. En el caso de las niñas, la escuela será un nuevo estadio de sometimiento, otro de los lugares en donde no se la escucha; sólo se la obliga, se la somete, se doblega su voluntad y se extingue su deseo de ejercer su plan de vida libremente.

Si nos atenemos a las consecuencias concretas de la medida restrictiva, no es posible concordar con un intento de integrar basado en la homogeneización, sino que lo valioso en nuestras sociedades multiculturales es intentar caminos de integración basados en el respeto de la diversidad y el diálogo con el “otro”⁶⁶. Creemos que en un régimen liberal no deben sacrificarse la diversidad, la identidad particular y la cultura de los diversos grupos sociales en aras de integrar a la sociedad. Lo cual, implicaría ofrendar condiciones básicas para que los individuos piensen y ejecuten su plan de vida por satisfacer intereses inmateriales.

⁶² Algunos sectores han considerado que esta restricción es sumamente violenta, afirmando que es “tan opresiva como la obligación de llevarlo”, TEVANIÁN, Pierre, *Antilaica, antifeminista y antisocial*, Le Monde Diplomatique, Año V, N° 56, Argentina, febrero del 2004, p. 34.

⁶³ Un miembro de la Comisión Stasi, encargada del informe que justificó esta ley francesa, consideró que “[l]a escuela laica es uno de los únicos lugares en priorizar todo lo que une a los seres humanos sobre todo lo que los separa. Razón por la cual no debe estimular las diferencias de identidad o la estigmatización sexista, sea por motivos religiosos o no [...] en los patios de ciertos liceos ya se habían formado grupos de alumnos de la misma religión, con los consecuentes riesgos de tensiones y enfrentamientos que ello implica”, PEÑA-RUIZ, Henri, *Laicismo y justicia social, palancas de la emancipación*, Le Monde Diplomatique, Año V, N° 56, Argentina, febrero del 2004, p. 32.

⁶⁴ Creemos que puede argumentarse que no se afecta el principio libertario, porque no impide ninguna práctica religiosa, sino que se la limita en determinados espacios públicos, así como tampoco se ve vulnerado el principio igualitario, porque la prohibición recae sobre toda práctica religiosa y; finalmente, el Estado no está promoviendo ninguna religión, por lo tanto no se ve afectado el principio de neutralidad.

⁶⁵ Al efecto se señala que “no todos los musulmanes que llevan barba son peligrosos integristas; y no todas las alumnas con velos son militantes integristas, ni víctimas de integristas. Todos los sociólogos que indagaron a chicas que usan el velo subrayaron la diversidad de las situaciones: el peso del entorno es muy variable, al igual que las características de ese entorno y el sentido que le dan al velo las chicas que lo llevan”, PEÑA-RUIZ, Henri, *Laicismo y justicia social...*, ob. cit., p. 34.

⁶⁶ En relación con esto se ha dicho que “[e]l punto de vista del ‘otro concreto’ nos hace considerar a todos y a cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas; hace que intentemos comprender las necesidades del otros, sus motivaciones, sus deseos”, BELTRÁN PEDREIRA, Elena, *Público y privado...*, ob. cit., p. 400.

Por otra parte, es muy probable que las niñas, por imposición familiar, sean excluidas de la escuela o sean enviadas a escuelas privadas. En consecuencia, se verán privadas de la educación que sí resulta ser un medio útil y de menor coactividad formal para brindar las condiciones para el ejercicio de la autonomía personal.

Por nuestra parte, consideramos que, desde el feminismo, primero debe sustentarse una posición liberal, por la cual, se garantice el derecho a la práctica religiosa libre y a la conservación de la identidad personal. Ser islámica no implica per se una situación de sometimiento y dominación. En segundo lugar, debe fomentar el uso de otras estrategias, como la educación⁶⁷ o el uso adecuado de los medios de comunicación masivos en aras de cuestionar las prácticas, los estereotipos y los modelos de vida basados en doctrinas religiosas que subordinen a las mujeres y las privan de un ejercicio pleno y libre de sus derechos.

Asimismo, no debe dejar de cuestionar toda prohibición, toda restricción de la libertad y todo nuevo sometimiento de las mujeres, aun frente a un Estado Laico⁶⁸.

En consecuencia, hay medidas restrictivas de derechos de las mujeres que el feminismo, si se pliega incondicionalmente al laicismo, no puede cuestionar. En cambio, si lo que se defiende es una doctrina filosófica liberal, sí pueden ser criticadas.

También es posible apreciar supuestos en que una defensa del Estado laico no permite justificar ciertas intervenciones públicas coactivas cuyo objeto es limitar las conductas individuales. Esto se debe a que el laicismo es eficaz para establecer coto a las intervenciones estatales y para prohibir el ejercicio de conductas religiosas en lugares públicos; sin embargo no brinda buenas razones para que intervenga el Estado cuando se desarrollan prácticas en el ámbito privado, especialmente, en el trato entre individuos en el seno familiar. Creemos que en estos supuestos resulta justificado limitar la aplicación de los principios del Estado laico —como el principio libertario—, restringiendo ciertas conductas privadas en el ejercicio de la práctica religiosa con el fin de impedir daños a terceros.

Para ejemplificar esta cuestión, traeremos un caso que afecta, especialmente, a las mujeres como resulta ser la ablación del clítoris de las niñas practicada por ciertas culturas africanas.

Aquí nos encontramos frente a conductas que son claramente dañinas a terceros. No creemos que una mutilación a una niña, que es realizada en contra de su voluntad o frente a fuertes presiones familiares o de los miembros de la comunidad cultural, sea justificable como un ejercicio de la libertad. Jamás una mutilación que ocasiona un grave riesgo a la salud y que, a menudo, priva definitivamente del placer sexual puede ser entendida como el ejercicio de autonomía personal⁶⁹.

⁶⁷ Se ha sostenido que “el acceso a la educación tiene una prioridad particular respecto del valor de la autonomía personal. Por un lado la educación es esencial para la posibilidad de *elegir* libremente planes de vida e ideales para el bien. Por el otro, una determinada educación es necesaria para *materializar* el plan de vida o el ideal de bien libremente elegido”, NINO, Carlos Santiago, *Fundamentos...*, ob. cit., p. 293. Esta determinada educación debe “transmitir críticamente las pautas de moral intersubjetiva, ofrece[r] medios para elegir consciente y autónomamente el propio proyecto de vida sin imposiciones dogmáticas”, NINO, Carlos Santiago, *Ética...*, ob. cit., p. 225.

⁶⁸ Se ha afirmado que “[L]a emancipación no se logra por medio de la humillación, la conminación y la represión. Se obtiene más bien a través de la conquista de los derechos. Es por eso que una ley que prohíba el velo en la escuela, lejos de inscribirse en la continuidad de los grandes combates feministas, marcaría una profunda ruptura [...] los combates feministas hasta ahora nunca tomaron la forma de una demanda de represión contra las mujeres”, PEÑA-RUIZ, Henri, *Laicismo y justicia social...*, ob. cit., p. 34.

⁶⁹ Se ha sostenido que “[v]erse libre de dolores y de depresiones y perturbaciones psíquicas, contar con el funcionamiento normal de los órganos y miembros del cuerpo, no estar afectado por desfiguraciones, o sea, en suma, gozar de salud física y mental, constituye una condición que amplifica considerablemente la capacidad de elección y materialización de proyectos de vida”, NINO, Carlos Santiago, *Ética...*, ob. cit., p. 224.

Asimismo, la intervención estatal impidiendo esta ablación operaría con el claro fin de garantizar el ejercicio de la autonomía personal futura de la niña⁷⁰. Admitimos el peligro de justificar la intervención estatal en aras de garantizar una “autonomía futura”⁷¹, ya que puede permitir una generalizada actuación estatal al desmaterializar la causa justificadora. Sin embargo, creemos que en estos casos extremos y no generalizados, en donde, se interviene concretamente para garantizar la integridad personal —física y psíquica— de una niña en particular⁷², no se provoca un riesgo de una actividad estatal desenfrenada.

En este supuesto, un Estado liberal debe intervenir protegiendo a las niñas de estas prácticas y garantizándoles de este modo su autonomía personal⁷³. Un Estado que no intervenga no deja de ser laico, pero creemos que seguramente no es liberal, al permitir que dentro de su sociedad subsistan prácticas que limiten definitivamente la autonomía personal de ciertas personas.

En consecuencia, creemos que el caso expuesto ilustra las limitaciones de un Estado laico frente a estas problemáticas en que se requiere la intervención pública en ámbitos privados para evitar prácticas abusivas basadas en doctrinas religiosas. En cambio, desde el liberalismo, encontramos buenos argumentos para intervenir y proteger en el caso concreto a la niña que puede sufrir la mutilación.

Creemos que la protección de la autonomía personal de la niña permite justificar la restricción del principio libertario. Esto se debe a que el Estado laico y sus principios se justificaron, de acuerdo a la breve exposición realizada previamente, en la protección de la persona humana. No resulta sostenible, entonces, utilizar los mismos principios que devienen de este modelo estatal para justamente permitir la afectación en forma significativa de la propia integridad de la persona humana y de la posibilidad de ejercer libremente su autonomía personal.

⁷⁰ Parece mostrarse coincidente con esta solución en Nino, Carlos Santiago, *Fundamentos...*, ob. cit., p. 281.

⁷¹ Este concepto de “autonomía futura” puede tener cierto paralelo con el derecho de “individuación” defendido por el feminismo radical. La individuación “es el derecho a ser la clase de criatura que puede tener, y luego perseguir, sus ‘propios’, fines”, West, Robin, *Género y Teoría del Derecho*, Ed. Siglo del Hombre, Colombia, 2000, p. 131.

⁷² Esta intervención estatal debe ser preventiva, a priori, evitando la ablación. En relación, con los ejecutores de las ablaciones nos resulta difícil de sostener su punibilidad, ya que no habría reprochabilidad —o, al menos, se vería fuertemente disminuida— en su accionar al operar fuertes condicionamientos culturales que, en general, les llevan a no percibir la antijuridicidad de su accionar —o en su caso— actúan bajo una fuerte presión de sus propias lealtades religiosas y culturales que les resultan muy difíciles de superar.

⁷³ Fiss - sin alejarse de una posición liberal- se ha pronunciado demandando un rol activo del Estado para derribar estructuras jerárquicas. En ese sentido, recuerda que “el principio de antisubordinación supone un rol activo por parte del estado”. Es “un principio que condena aquellas prácticas que tienen el efecto inevitable de crear o perpetuar en nuestra sociedad una posición subordinada para ciertos grupos desaventajados [...] Dentro de este esquema la discriminación sigue siendo condenada. Pero por su función de subordinar a las mujeres como grupo y por ende de crear y perpetuar una jerarquía de género, y no simplemente porque supone un tratamiento injusto para ciertos individuos identificables”, Fiss, Owen, *¿Qué es el feminismo?*, ob. cit., p. 323. Asimismo, “constituye un repudio a aquellas estructuras sociales [...] que ordena a las personas y a los grupos a los cuales pertenecen de acuerdo a un criterio de adscripción. Estas estructuras jerárquicas son condenadas tanto por impedir la realización individual cuanto por violentar las concepciones más elementales de comunidad”, Fiss, Owen, *¿Qué es el feminismo?*, ob. cit., p. 328. Asimismo, Raz considera que “el Estado puede ser neutral solamente si crea las condiciones de iguales oportunidades para elegir cualquier concepción del bien, con una posibilidad o perspectiva igual de llevarla a cabo. Esto implica la intervención estatal para proteger los modos de vida amenazados (sean individualistas o colectivistas) de extinción”, Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, O.U.P., 1986 en de PÁRAMO ARGÜELLES, Juan Ramón, *Liberalismo...*, ob. cit., p. 94. Considerando, además, que el liberalismo siempre ha pretendido la imposición de ciertos valores morales, de PÁRAMO ARGÜELLES, Juan Ramón, *Liberalismo...*, ob. cit., p. 112. También hace referencia al deber del Estado de intervenir para resguardar la autonomía, PEÑA GONZÁLEZ, Carlos, *Notas sobre las relaciones entre privacidad y autonomía*, Revista Jurídica de la Universidad de Palermo, SELA 1998, España, 1999, p. 75. Por su parte, SABA, en relación con los límites a los padres para educar a sus hijos, sostiene que se justifica la intervención estatal para “que se den las condiciones que permitan al niño un desarrollo autónomo como persona y como ciudadano al recibir de parte de sus padres determinado tipo de educación no liberal [que] [...] puede entrar en conflicto con la obligación del estado de asegurar el ejercicio de la autonomía de los individuos tanto para su propio desarrollo personal como para asegurar la precondition necesaria del funcionamiento de la democracia”, SABA, Roberto, *Neutralidad del estado...*, ob. cit., p. 289.

Finalmente, es necesario remarcar que el Estado laico fue una respuesta a un momento histórico caracterizado por los abusos y los atropellos a la dignidad humana realizada por el poder político e instituciones sociales bajo la bandera de doctrinas religiosas; mientras que el liberalismo responde a la problemática generada por el Estado moderno que ha concentrado poder e irrumpe en los espacios de los particulares limitando sus libertades personales y utilizándolo como medio para la realización de fines proclamados como colectivos. Asimismo, el liberalismo también permite fundar conductas activas del Estado para garantizar la autonomía personal; lo cual resulta fundamental para combatir situaciones de desigualdad producidas por cosmovisiones tradicionales.

Por ello mismo, son modelos conceptuales diferentes con consecuencias jurídicas-políticas particulares, por más que en algunas cuestiones se sobrepongan y planteen soluciones coincidentes.

En conclusión, la aplicación de la doctrina liberal, con la plena vigencia de los valores de inviolabilidad de la persona y autonomía individual, se constituye en una garantía esencial para la efectividad de los derechos de las mujeres teniendo un mayor alcance que la defensa del Estado laico. En este sentido, la defensa del liberalismo asegura un poder político neutral en donde las mujeres no vean condicionada su libertad individual por mandatos propios de doctrinas religiosas. Pero, además, evita las medidas restrictivas de las libertades, como en el caso francés, en aras de satisfacer un laicismo trascendente que, en muchos casos, mediatiza a la mujer, la vuelve a subordinar a intereses colectivos y le hace sufrir los costos de toda la conflictividad social imperante. De esta manera se justifican, también, intervenciones estatales en distintos ámbitos con el objeto de garantizar la autonomía actual y futura de las mujeres, impidiendo que sufran las consecuencias de prácticas religiosas o culturales lesivas a su integridad personal o a su libertad de conciencia.

ENTRE REACTIVOS Y DISIDENTES

DESANDANDO LAS FRONTERAS ENTRE LO
RELIGIOSO Y LO SECULAR

Juan Marco Vaggione
Argentina

Introducción

Ni la modernidad como proceso histórico ni la globalización como proceso espacial han implicado un retraimiento del fenómeno religioso. Si teorías sobre la modernidad coincidieron en asumir la constante retirada de la religión, los últimos años se han encargado, a veces brutalmente, de mostrar lo contrario. Las instituciones religiosas continúan siendo actores fundamentales en las sociedades contemporáneas y la religión se mantiene como una dimensión identitaria principal. Tampoco la globalización ha implicado un debilitamiento de este fenómeno. Por el contrario, la mayoría de las religiones encuentran en lo transnacional un escenario más fértil; sea porque nunca fueron totalmente 'nacionalizadas', como en los casos del Islam y del catolicismo, o porque se transformaron en iglesias internacionales, como el protestantismo evangélico¹.

Este 'resurgimiento'² de lo religioso tiene múltiples y complejas manifestaciones pero, de algún modo, puede decirse que género y sexualidad son las dimensiones donde más evidentemente se deja sentir la influencia de los discursos religiosos. Por un lado, las principales religiones han sido, y continúan siendo, las defensoras de regímenes patriarcales y heteronormativos³. La religión, como fenómeno cultural, refuerza normas que justifican las desigualdades de género e intensifican la discriminación de las minorías sexuales. Asimismo, los actores religiosos presionan a los Estados y las sociedades políticas con el fin de sostener un sistema legal que institucionalice dichas desigualdades. Por otro lado, religiones que se han caracterizado por fuertes y violentos enfrentamientos entre sí, han encontrado en su oposición al feminismo y a las minorías sexuales un eje político para la constitución de alianzas. Probablemente el ejemplo más paradigmático lo constituya las Naciones Unidas donde la Santa Sede, países islámicos y de la derecha religiosa norteamericana han conformado un bloque para enfrentar una supuesta 'invasión del feminismo radical'⁴.

La teoría de la secularización constituyó, por años, la respuesta paradigmática para enfrentar el papel de la religión y, por lo tanto, permitir una mayor liberalización de género y sexualidad; y tuvo su propia génesis histórica y geográfica: el inicio de la modernidad en los Estados Unidos y Europa Occidental. En términos generales puede decirse que el secularismo, como doctrina política, pretende la despolitización de la religión. La existencia de la religión no es problemática, por supuesto, siempre y cuando sea dentro de los límites de la esfera privada, como un conjunto de creencias. Tampoco es problemático que actores e instituciones religiosas participen de la vida pública, pero dicha participación requiere, de algún modo, el despojo, imposible por cierto, de elementos religiosos. Estos actores deben 'traducir' a lenguajes seculares sus creencias religiosas. Es en esta exclusión nunca perfecta de lo religioso donde se presupone puede lograrse un mayor espacio para el pluralismo.

¹ Berger (2002) sostiene que el protestantismo evangélico y el islamismo son los dos casos más impresionantes de religiones globalizadas. Berger, Peter, *Globalization and religion* en *The Hedgehog Review* (verano del 2002). Para la importancia de la globalización en el caso de la Iglesia Católica se puede consultar Casanova, José (2001) *Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church* en Peter Beyer (ed.) *Religion in the Process of Globalization*. Würzburg: Ergon Verlag.

² Pongo entre comillas la palabra resurgimiento porque, a mi entender, no necesariamente significa un cambio fundamental en las formas públicas de la religión sino, muchas veces, en las agendas académicas. No es que lo religioso necesariamente tenga más presencia en la sociedad contemporánea que antes; de hecho, nunca dejó de tenerla, pero las agendas académicas lo incorporan más.

³ Heteronormatividad es un término que describe un sistema dominante de género y sexualidad basado en la (hetero)sexualidad masculina donde se institucionaliza, legal y socialmente, la subordinación femenina y de las minorías sexuales.

⁴ Para un análisis sobre esta alianza ver Buss, Doris y Didi Herman (2003) *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

En Latinoamérica la importancia de la secularización como teoría y como doctrina política se ve enfatizada por la poderosa presencia de la Iglesia Católica. Género y sexualidad son las dimensiones donde dicho poder se hace más evidente. No es extraño observar relaciones clientelares donde el Estado, a cambio de legitimidad por parte de la Iglesia Católica, hace suya la protección de la familia de acuerdo con la doctrina católica. Esta presencia prácticamente hegemónica de esa Iglesia ha generado que, desde sectores progresistas, se siga reclamando una intensificación de la secularización, particularmente a través de señalar la incompleta separación entre Iglesia y Estado o denunciar la emergencia de sectores fundamentalistas atacando el pluralismo⁵. De este modo, los sectores progresistas, buscando romper la hegemonía de la Iglesia en la regulación del cuerpo, apelan a la necesidad de completar la secularización como forma de permitir una institucionalización más democrática de género y sexualidad.

Sin embargo, el secularismo ha dejado de ser una respuesta paradigmática para confrontar la religión. El mismo resurgimiento religioso que amenaza al pluralismo y, en particular, a la liberalización de género y sexualidad, ha generado, también, que se consideren las limitaciones de la secularización no sólo como una teoría explicativa del papel de lo religioso sino también como un modelo normativo para dicho resurgimiento. Para algunos, este resurgimiento pone en evidencia un momento post-secular para el cual nuevas marcos analíticos y teóricos son necesarios. Probablemente Talal Asad y su antropología de lo secular, constituya uno de los intentos más originales. Otros, en cambio, distinguen diversas dimensiones dentro de la teoría de la secularización y, aunque aceptan que algunas de ellas perdieron vigencia, aún consideran que la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad. En este sentido, José Casanova presenta una propuesta interesante al reafirmar la secularización como una teoría de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la religión como una parte válida de la misma.

Es necesario, y este es el principal objetivo de este artículo, pensar en marcos teóricos que puedan, simultáneamente, incorporar el resurgimiento de lo religioso, sobre todo a partir de la óptica de género y sexualidad, sin reducir el mismo a una modernización incompleta; asimismo, revisar críticamente la secularización como modelo epistémico para entender las múltiples maneras en que la religión y definiciones de género y sexualidad se entrecruzan. La secularización es, también, una forma de construir la realidad social que mientras ilumina ciertas dinámicas opaca otras. Como se ha afirmado, lo secular construye, también, lo religioso; no como una categoría independiente y en pugna con lo secular —ni siquiera en continuidad— sino que también lo religioso puede ser leído como una construcción ideológica donde lo secular adquiere su sentido⁶. Es necesario, entonces, suspender la vigencia paradigmática de la secularización y considerar formas de lo religioso que suceden en los márgenes del secularismo. En síntesis, es necesario arriesgar la posibilidad de pensar más allá de la secularización o la laicidad como instrumentos normativos para confrontar lo religioso.

En forma más específica, este artículo propone que la paradigmática influencia de la secularización tiende a generar dos reduccionismos que opacan importantes mutaciones de lo religioso. En primer lugar, genera una tendencia a reducir la influencia pública de la religión a un tema de incompleta separación entre Estado e Iglesia. En esa línea, proponemos el

⁵ Ver *La Derecha y los Derechos*, revista *Debate Feminista*, año 14, vol. 27 de abril del 2003, particularmente los artículos de Jean Franco y Marta Lamas.

⁶ Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press.

concepto de **politización reactiva** como una forma de entender la manera en que sectores conservadores religiosos se articulan frente a los movimientos feministas y de minorías sexuales. En segundo lugar, la influencia paradigmática de la secularización tiende a presentar una definición esencialista del fenómeno religioso. En particular, respecto a género y sexualidad se tiende a considerar lo religioso como una homogeneidad que sostiene el patriarcado invisibilizando, o restando importancia, al fenómeno de disidencias internas. Precisamente, la segunda parte del artículo propone la importancia política que tienen las **disidencias religiosas** para la liberalización de género y sexualidad.

Una aclaración necesaria. Suspender y repensar la secularización como instrumental analítico y normativo para confrontar el resurgimiento de lo religioso no significa, necesariamente, descartarla. Inclusive para reafirmar la necesidad de la secularización como proceso histórico es necesario redefinir lo religioso en sus manifestaciones más contemporáneas. Lo que sí es indispensable es cancelar el estatus paradigmático de la secularización y reflexionar sobre sus limitaciones analíticas y normativas, decisión que puede implicar, también, su reafirmación, aunque reformulada, cuando se confrontan las tendencias regresivas de lo religioso.

Más allá del Estado laico: politización reactiva

El principal antagonismo respecto a definiciones de género y sexualidad está dado, de un lado, por un sector religioso que busca defender una definición tradicional de familia y, de otro, por los movimientos feministas y de minorías sexuales que, con su agenda pluralista, rechazan cualquier construcción esencial de la familia. Estos dos sectores, con agendas opuestas, inscriben sus demandas en diversos escenarios. Ambos sectores buscan influenciar al Estado para lograr la institucionalización legal de sus demandas.

La Iglesia constituye, sin dudas, el mayor obstáculo para la liberalización de género y sexualidad en Latinoamérica. Si, en general, la región tiene una historia compleja respecto a la interacción entre Estado e Iglesia, cuando se considera esta historia desde la óptica particular de género y sexualidad es posible observar una relación de tipo clientelar donde no es extraño que el Estado, a cambio de legitimidad, apoye las principales demandas de la Iglesia⁷. La desinstitucionalización de normas patriarcales y heteronormativas se complejiza, entonces, debido al establecimiento del bloque Estado-Iglesia. No sólo las iglesias nacionales presionan y negocian con los gobiernos, sino también el Vaticano presiona a los legisladores católicos en su voto en cuestiones como aborto y homosexualidad.

En este contexto, la demanda por un Estado laico que funcione con independencia de los sectores religiosos se transforma, una vez más, en un discurso privilegiado. La separación Estado e Iglesia como dimensión de la secularización se ha convertido en una especie de mantra democrático para lograr la institucionalización de las demandas feministas y de minorías sexuales⁸. Sin negar la complejidad e importancia de este tema, es necesario reconocer que es sólo una arista de la problemática. La misma se ha sobredimensionado y cual-

⁷ Ver Htun, Mala (2003) *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies*, Cambridge University Press, New York.

⁸ Existen, por supuesto, diferencias entre secularismo y laicidad, pero no son relevantes dentro del contexto de este artículo. La separación Estado/Iglesia, o sea, la consecución de un Estado laico, se considera como una dimensión de la secularización.

60 quier influencia de la Iglesia y grupos conexos se lee, inmediatamente, como una violación al principio de separación, a la laicidad del Estado.

Es necesario, entonces, reconocer que aunque el Estado laico es uno de los ejes fundamentales, el mismo no agota el tema de la religión como un factor de poder. En primer lugar, la institucionalización de dicha separación no significa que la Iglesia deje de ser un actor influyente sobre las políticas de género y sexualidad. Como se ha sostenido, la separación no significa la privatización del fenómeno religioso. Por el contrario, revisiones de la teoría de la secularización sostienen que es precisamente dicha separación lo que posibilita que las religiones se constituyan en actores públicos de las sociedades contemporáneas. La separación del Estado reposiciona a la Iglesia dentro de la sociedad civil y, de este modo, como generador de políticas de influencia⁹.

A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia aceptó como propios la separación del Estado y el pluralismo religioso, girando de una institución centrada en el Estado a una centrada en la sociedad. Esto no significa que la institucionalización de dicha separación sea completa, particularmente en algunos países de Latinoamérica donde el Estado aún 'sostiene el culto'¹⁰; pero puede afirmarse que la separación entre Estado e Iglesia, al menos como principio democrático, es aceptada por los principales actores políticos si bien, muchas veces, falla su activación. Esta separación, aunque ambigua y parcial, también ha dotado a la Iglesia de una mayor autonomía y legitimidad en su accionar. De tal forma que puede constituirse, al menos potencialmente, en una instancia crítica; como en los casos de Chile o Brasil, donde la Iglesia fue un sector de oposición durante los gobiernos militares. En los últimos años, y de manera más generalizada, la Iglesia se posicionó como un contrapoder frente a las políticas neo-liberales instrumentadas por la mayoría de los países latinoamericanos durante los años 90.

Aunque exista la tendencia a asumir que la separación del Estado implica una Iglesia menos influyente, la relación es mucho más compleja. Uno puede rastrear también en esa misma separación una institución que juega un papel diferente, no por ello menos poderoso. Por un lado, se articula como un actor de la sociedad civil y desde allí presiona al Estado y la sociedad política —lo que se ha denominado como deprivatización de la religión¹¹—. Por el otro, esta autonomía posibilita que la Iglesia se constituya en una instancia crítica, lo que le ha generado una mayor legitimidad ciudadana y, por ende, una cuota mayor de poder simbólico en la defensa de sus principios doctrinarios. Estados débiles y sociedades políticas deslegitimados potencian, sin duda, dicho poder¹².

Reducir la resistencia de lo religioso respecto a la liberalización de género y sexualidad a un tema de insuficiente separación entre Estado e Iglesia puede generar, irónicamente, una invisibilización de las maneras alternativas en que la Iglesia Católica y sectores afines influyen tanto en la sociedad como en el Estado en Latinoamérica. En vez de deslegitimar la influencia de la Iglesia como violatoria del principio democrático de laicidad, es necesario proponer modelos teóricos que capten las diversas intervenciones de la misma como actor socio-político. Sin descartar la necesidad de profundizar la laicidad de los Estados es importante, también, confrontar a la

⁹ Para una reconstrucción de las dimensiones políticas de la sociedad civil ver Cohen, Jean y Andrew Arato (1992) *Civil Society and Political Theory*, MIT, Cambridge.

¹⁰ Este es el caso, por ejemplo, de Argentina. Durante la última reforma constitucional, la frase 'sostener el culto' generó un debate respecto a su alcance.

¹¹ Ver Casanova, José (1994) *Public religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.

¹² Blancarte plantea, para el caso de México, cómo la debilidad del Estado es un elemento importante al momento de debatir sobre Estados laicos en la región. Blancarte, Roberto (1992) *La historia de la Iglesia Católica en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Iglesia como un actor legítimo de la sociedad civil. Además de Estados laicos debe pensarse en Estados autónomos con poder suficiente para proteger minorías frente a distintos lobbies, siendo el eclesiástico uno de ellos. La ambigüedad de la Iglesia en Latinoamérica, siendo parte de la sociedad civil sin dejar de ser parte del Estado, requiere, también, de políticas bifrontes.

Se propone en este artículo el concepto de **politización reactiva** para captar tanto el accionar de la Iglesia como el de organizaciones religiosas conservadoras como parte de la sociedad civil que, aunque presionen al Estado, no violan el principio de laicidad. La tendencia a considerar a la sociedad civil como una arena progresista ha generado una simplificación de la misma, opacando su heterogeneidad y sus tendencias más antagónicas. No sólo la sociedad civil está permeada por desigualdades y exclusiones, sino que también es generadora de instancias que buscan perpetuar estas desigualdades. Así como es el escenario privilegiado para la emergencia de organizaciones y movimientos que buscan reducir las múltiples desigualdades que caracterizan las sociedades latinoamericanas, la sociedad civil también es el escenario en que instancias resistentes a dichos cambios emergen y pueden, incluso, fortalecerse.

Uno de los cambios importantes dentro de los sectores religiosos conservadores ha sido la articulación de organizaciones no gubernamentales. Desde los años 70, comenzando en los Estados Unidos y luego expandiéndose globalmente, un creciente número de agrupaciones conectadas a distintas denominaciones religiosas presionan a los Estados para evitar la institucionalización de las demandas feministas y de minorías sexuales. Si en los Estados Unidos estas agrupaciones surgieron una vez que el aborto fue descriminalizado, en Latinoamérica, por el contrario, las mismas surgieron 'preventivamente', aun antes que el aborto o la homosexualidad pasaran a ser parte de algunas agendas políticas¹³.

La noción de politización reactiva se propone como una manera de entender el accionar de instituciones y grupos religiosos conservadores como parte de la sociedad civil movilizándose para impedir o revertir la liberalización de género y sexualidad. Son 'reactivas' en el sentido que su emergencia y funcionamiento está justificado como defensa de un orden tradicional amenazado por el feminismo y el movimiento de minorías sexuales. Frente al pluralismo y la relativización, la Iglesia y las organizaciones religiosas se constituyen en los defensores de un orden tradicional y natural montado sobre la familia.

Detrás de esta concepción de familia existe mucho más que una creencia religiosa. Es, de algún modo, un régimen de verdad donde la religión constituye un elemento clave que se amalgama con dimensiones seculares en un todo armónico¹⁴. Frente a esto, las demandas del movimiento feminista y de minorías sexuales son presentadas como una amenaza que va más allá de una creencia religiosa. Precisamente, tanto estas organizaciones como la Iglesia reducen al mínimo el discurso religioso cuando se movilizan para defender su postura. Por el contrario, sus intervenciones y la defensa de 'la' familia está basada en una articulación estratégica de discursos seculares, ya sean científicos o legales.

Este 'secularismo estratégico'¹⁵, constituye uno de los campos más importantes de análisis. Aunque estos discursos son 'racionales' no necesariamente presentan un nivel menor de

¹³ Ver Htun (2003) op.cit.

¹⁴ Para la forma en que se estructura el régimen de verdad ver Foucault, Michel (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon Books.

¹⁵ El término de secularismo estratégico esta, de algún modo, inspirado en el 'strategic essentialism' de Spivak, aunque se refieren a dinámicas totalmente diferentes.

dogmatismo que las creencias religiosas que los sostienen. De algún modo, el secularismo estratégico muestra la facilidad con que los sectores más conservadores amalgaman y fusionan discursos. Una facilidad que, irónicamente, deconstruye la dicotomía religioso/secular. Son muchos los ejemplos que se pueden incluir pero el debate sobre el condón es paradigmático en este sentido. A la posición más tradicional que afirma que las campañas basadas en los condones para prevenir el SIDA incentiva la promiscuidad como un disvalor, se le suman con mayor intensidad argumentos ‘científicos’. Aunque algunos de estos argumentos carecen de evidencia empírica, como la porosidad del condón, otros, en cambio, se presentan basados en estadísticas y en estudios de casos. Es criticable, por supuesto, la interpretación que se hace de los datos pero lo que importa destacar, en el marco de este artículo, es que la posición anti-condón -aunque obviamente motivada en principios morales/religiosos- se inscribe como una posición basada en evidencia científica.

La noción de politización reactiva también intenta reflejar una dimensión que generalmente es excluida por la influencia de la teoría de la secularización: tanto estas organizaciones como la Iglesia Católica deben ser considerados como actores legítimos. En vez de representar la emergencia de una posición fundamentalista o dogmática, el concepto de politización pretende incluir estas organizaciones y su participación pública como una parte legítima del juego democrático. Si la Iglesia y organizaciones conexas han decidido ser parte de la democracia en la defensa de sus concepciones de familia es necesario entenderlos como actores que generan un espacio político.

Esos espacios, en cambio, se opacan tras la influencia paradigmática de la secularización. Mientras que la teoría de la secularización se concentra en la separación Iglesia y Estado, en cambio descuida —e indirectamente fortalece— las maneras más democráticas en que la Iglesia y los sectores religiosos conservadores se movilizan en Latinoamérica para evitar la liberalización de género y sexualidad. El desafío es superar este reduccionismo y entender que la sociedad civil, como arena democrática, es también un espacio para la articulación de sectores regresivos y que, pese a ser religiosos, usan retóricas seculares en la articulación de sus posiciones. Insistir en que la influencia pública de la Iglesia en Latinoamérica obedece sólo a una insuficiente separación con el Estado es invisibilizar espacios alternativos donde confrontar y antagonizar la Iglesia como actor político.

Más allá del dogmatismo religioso: politización de las disidencias

Otra limitación de la teoría de la secularización es la tendencia a construir lo religioso como homogéneo y con características totalmente diferenciadas de lo secular. Así, lo religioso se define como irracional, frente a la ‘racionalidad’ de lo secular y, como tal, no apto como discurso en la esfera pública¹⁶. Cuando se consideran temas conectados a género o sexualidad, la dicotomía religioso/secular es superpuesta de diversos modos con la de conservador/progresista. Lo religioso se define como esencialmente conectado al patriarcalismo y la perpetuación de la dominación de mujeres y minorías sexuales.

¹⁶ Esta es una posición compartida por la mayoría de los teóricos de la democracia. Desde posiciones más liberales, como la de Rawls, hasta más críticas, como la de Habermas.

Esta construcción esencialista, aunque parcialmente correcta, produce un entendimiento incompleto de los múltiples entrecruzamientos entre la religión y definiciones de género y sexualidad. Sin negar que la religión es una dimensión fundamental para entender el patriarcado y la homofobia es necesario, también, reconocer la existencia de, al menos, dos dinámicas alternativas. En primer lugar, las potenciales consecuencias liberalizadoras de la religión a pesar de sus contenidos patriarcales. En segundo lugar, entender que lo religioso es una dimensión en constante cambio y adaptación y que parte de esos cambios ha sido la incorporación, de diversas maneras, de demandas feministas y de minorías sexuales.

La secularización como proceso histórico no siempre ha significado un mejoramiento en la situación de las mujeres¹⁷. En algunos casos, la legislación sancionada por los emergentes Estados reemplazando la doctrina católica implicó una intensificación en la desigualdad de las mujeres¹⁸. El caso del adulterio constituye un ejemplo interesante. Mientras para la doctrina católica la fidelidad entre esposos es definida con prescindencia del género, cuando el adulterio es tipificado como delito por el Estado, a la mujer se la penaliza con sólo un acto sexual mientras que para el hombre se requiere de una manceba, una relación medianamente estable fuera del matrimonio.

El análisis de situaciones contemporáneas también pone de manifiesto diversas maneras en que religiones patriarcales pueden resultar en el empoderamiento de las mujeres. Se ha sostenido, no sin debate, que la participación en las comunidades eclesiales de base generan ciudadanas más activas, más partícipes en la esfera pública¹⁹. Por otro lado, se ha asociado la conversión de mujeres al pentecostalismo, un fenómeno generalizado en la región, con un nivel de igualdad en la esfera doméstica, en particular respecto a temas de violencia e, inclusive, al uso de contraceptivos²⁰. Aunque el interrogante sobre hasta qué punto tales empoderamientos pueden ser considerados como genuinamente feministas, lo interesante es que estos análisis distinguen el contenido patriarcal de las religiones con las consecuencias liberalizadoras que las mismas puedan tener.

Finalmente, uno de los cambios más interesantes que se está produciendo es la emergencia, al interior de distintas denominaciones, de personas y grupos que se movilizan para compatibilizar su identidad religiosa con demandas feministas y de minorías sexuales. Este fenómeno de disidencia religiosa ha impreso un interesante dinamismo mostrando cómo el mismo discurso que se usa para oprimir puede ser utilizado para liberar.

Católicos pro-aborto, musulmanes queers o evangélicos pro-gays, posturas que para muchos son oximorónicas, reflejan el tipo de cambio más interesante que la modernidad ha traído aparejada sobre lo religioso. En vez de secularización, la modernidad ha implicado pluralismo, mostrando que modernidad y secularización no están necesariamente conectadas²¹. La gente no ha dejado de creer aunque sí ha modificado las formas en que las cree. Los creyentes

¹⁷ En relación al tema de la sexualidad, Foucault en la *Historia de la Sexualidad* tiene un análisis interesante donde el proceso de 'secularización' no aparece necesariamente asociado a una menor dominación de la sexualidad, sino por el contrario a una emergencia de discursos alternativos que la inventan y la controlan de manera más eficaz.

¹⁸ Ver particularmente la introducción en Dore, Elizabeth y Maxine Molyneux (2000) *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Duke University Press.

¹⁹ Aunque existe una importante bibliografía al respecto, un interesante análisis de la misma se presenta en Drogus, Carol Ann (1997) *Women, religion, and social change in Brazil's popular church*, University of Notre Dame Press y Drogus, Carol Ann (1997a), *Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities and Gender* en Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Boulder, Colorado.

²⁰ Brusco, Elizabeth E. (1995) *The reformation of machismo: evangelical conversion and gender in Colombia*, University of Texas Press, Austin; Mahado Campos, Maria das Dores (1996) *Carismaticos e Pentecostais: Adesao religiosa na esfera familiar*, Autores Asociados, Sao Paulo; Drogus, Carol Ann (1997) op.cit.

²¹ Peter Berger sostiene, precisamente, que la modernización, aunque implica un mayor nivel de pluralidad, no ha significado una intensificación de la secularización. Ver Berger, Peter (1999) *Introduction* en *The Desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, Michigan.

64 tienen más autonomía en la construcción de sus identidades religiosas y, entre estas muchas maneras diferentes de creer, los disidentes constituyen un fenómeno relevante.

La disidencia religiosa es un fenómeno político importante para enfrentar el rol hegemónico de la Iglesia en Latinoamérica. La gente reacciona de maneras diferentes en la construcción de sus identidades y el disentir es una manera de negociar identidades religiosas con concepciones liberalizadas de género y sexualidad. Es un tipo de negociación que desplaza comprensiones habituales sobre procesos identitarios. Por un lado, el disidente reafirma una pertenencia identitaria con aquello de lo que está disintiendo. Aunque pueda sonar paradójico, el acto de disentir es un acto de inscripción comunitaria. Diferente al desertor, que vacía el espacio de poder, el disidente reafirma su pertenencia incluso al costo de arriesgar su membresía. Pero la disidencia también implica la articulación de un antagonismo, la construcción de un espacio político. El disidente busca también romper los consensos asumidos, o impuestos, y mostrar fracturas que indican un nivel de pluralización de realidades aparentemente homogéneas.

Estas disidencias religiosas se presentan de dos maneras fundamentales. Por un lado, a través de teologías feministas y queers. Estas teologías (de)construyen las doctrinas oficiales evidenciando que el patriarcado es una construcción histórica y cultural y, por lo tanto, una característica que puede ser reconstruida. Por otro lado, un importante número de organizaciones han surgido al interior de las denominaciones movilizándose políticamente para inscribir voces alternativas²². Dentro del catolicismo, el grupo de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) representa la organización disidente en temas de género y sexualidad de mayor alcance. Luego de haber sido creada en los Estados Unidos, CDD re-emergió en diversos países Latinoamericanos donde la Iglesia Católica tiene un papel preponderante. La organización no sólo presenta un modelo diferente de ser católico -más plural y más dinámico-, sino también es una esfera pública subalterna que antagoniza con la Iglesia Católica a través de campañas nacionales e internacionales²³.

Lo que distingue a las organizaciones disidentes es la articulación de discursos religiosos como parte de sus inscripciones políticas. Dichos discursos no sólo evidencian la existencia de múltiples interpretaciones, muchas de ellas cercanas a la manera en que la gente negocia y habita sus identidades, pero también proveen justificaciones éticas para temas como aborto y homosexualidad en un contexto donde los discursos morales son monopolio de los sectores conservadores. Si la politización reactiva implica una inscripción estratégica de discursos seculares, el fenómeno de disidencia encuentra su potencialidad en la inscripción pública de discursos religiosos. Las políticas de resignificación que estas organizaciones disidentes articulan contra la doctrina oficial exhiben cómo el patriarcalismo y la heteronormatividad son construcciones históricas y culturales.

En vez de reforzar la secularización es importante generar marcos políticos y legales que permitan una inscripción más cabal de estas disidencias. No se trata de excluir lo religioso de la esfera pública, de despolitizarlo, sino de inscribirlo de manera completa, con fracturas y pluralismos. Si para la jerarquía católica la solución es mantener estas disidencias dentro de los límites organizacionales, evitando su inscripción pública, teorías como la secularización favorecen, indirectamente, esta 'privatización' de las disidencias. La secularización al excluir

²² Para un análisis de estas 'protestas al interior' de la Iglesia ver Dillon, Michele (1999) *Catholic Identity: Balancing Faith, Reason, and Power*, Cambridge University Press. Katzenstein, Mary Fainsod (1998) *Stepsisters: Feminist Movement Activism in Different Institutional Spaces* en David S. Meyer y Sid Tarrow (eds.) *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century*, Rowman & Littlefield, Totowa, New Jersey. Katzenstein, Mary Fainsod (1998a) *Faithful And Fearless: Moving Feminist Protest Inside The Church And Military*, Princeton University Press, New Jersey.

²³ A nivel transnacional *Catholics for a Free Choice* tiene un importante desempeño en las Naciones Unidas, como arena política global, donde ha iniciado una serie de campañas contra la Santa Sede.

el discurso religioso de la arena pública sólo excluye las disidencias y fracturas ya que la doctrina oficial se reinscribe, igual, de múltiples maneras. El desafío consiste en una politización completa del fenómeno religioso donde se incluyan, también, sus voces plurales.

Conclusiones

Este artículo reflexiona sobre la secularización y sus limitaciones para dar cuenta del resurgimiento de la religión en el mundo contemporáneo. La secularización, que en algún momento constituyó un discurso paradigmático e indiscutible, está siendo hoy revisado debido a sus limitaciones para dar cuenta del fenómeno religioso. El desafío es generar marcos normativos que compatibilicen este resurgimiento, sin deslegitimarlo como fenómeno político y que, a la vez, permita profundizar la liberalización de género y sexualidad, las dimensiones más amenazadas por estos resurgimientos.

En primer lugar, la religión es —inevitablemente— una dimensión en la regulación social y jurídica de género y sexualidad, por lo que pretender que el reforzamiento de lo secular inhiba esta influencia puede significar, por el contrario, el reforzamiento de los sectores más conservadores. Por un lado, la politización reactiva de la Iglesia Católica y de las organizaciones religiosas muestra cómo parte de su intervención pública se hace desde ‘dentro’ de las reglas de lo secular. Aunque sea una cosmovisión religiosa lo que se está defendiendo, esta defensa se inscribe por medio de la articulación de discursos científicos y legales, lo que denominamos aquí como secularismo estratégico. Además de insistir en la separación Iglesia/Estado, es necesario considerar a la Iglesia y a las organizaciones religiosas como actores políticos.

Por otro lado, el fenómeno de disidencia religiosa pone de manifiesto las importantes fracturas dentro del catolicismo. Pluralismo es, también, un fenómeno al interior de las denominaciones y una construcción secular de lo público puede opacar esta diversidad. En vez de insistir en una exclusión de lo religioso como fenómeno político, proponemos su re-politización con sus fracturas y pluralismos internos. La deslegitimación de lo religioso favorece, de algún modo, a los sectores conservadores que reducen el ‘pluralismo’ interno a un problema organizacional. Re-politizar lo religioso requiere, también, politizar ese pluralismo.

En segundo lugar, es necesario superar la dicotomización entre lo religioso y lo secular. Mientras que la teoría de la secularización define lo secular por oposición a lo religioso, es necesario comprender que lo religioso y lo secular se combinan de forma compleja cuando se considera género y sexualidad. Por un lado, el secularismo estratégico desvanece la existencia de diferencias esenciales entre discurso religioso y secular. Que un discurso sea secular no lo hace necesariamente más abierto al diálogo y a la crítica racional. Por otro lado, el fenómeno de las disidencias religiosas, particularmente las teologías alternativas, evidencia que el discurso religioso también puede ser un discurso abierto a diferentes interpretaciones²⁴. Finalmente, la fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular ha dificultado el establecimiento de alianzas entre sectores progresistas. Mientras que la Iglesia Católica y los sectores conservadores tienen una larga historia de alianzas y articulación de discursos más allá de la dicotomía religioso/secular, el fuerte secularismo que caracteriza a los sectores más progresistas ha dificultado un movimiento similar. Si la dicotomía religioso/secular contribuyó por años a una indudable agenda progresista es necesario, sin embargo, repensarla a través de dinámicas sociales que, a la sombra de la secularización, están construyendo nuevos espacios políticos.

²⁴ Para un análisis sobre el discurso religioso como discurso racional ver Dillon, *op.cit.*

ESTADO LAICO, BASE DEL PLURALISMO

Patricio Dobrée y Line Bareiro
Articulación Feminista MARCOSUR

1. Sólo MI Dios es Dios

La única religión verdadera, las únicas ideas válidas, el único sexo con capacidad de gobernar, y cualquier otra forma de negar a los otros y a las otras, a sus culturas y convicciones, han sido los paradigmas y estereotipos usuales en la mayor parte de la historia de la humanidad. Todas las veces que desde el poder político se adoptaron “las verdades únicas”, se menoscabaron los derechos de quienes no las compartían. Mientras que la posibilidad de reconocer como iguales a diferentes razas, sexos, adscripciones políticas, religiones, opciones sexuales, ha sido el motor de quienes —durante siglos— lucharon en el mundo por sociedades y Estados plurales.

En tiempos en que parecía que los derechos humanos pasarían del reconocimiento formal a la posibilidad de su ejercicio por las mujeres y los hombres de todo el mundo, resurgieron fundamentalismos de diverso cuño, imponiendo violentamente sus “verdades”. Occidente se espantó ante el fundamentalismo islámico, surgido inicialmente en Irán, notablemente tras la caída de la dictadura del Sha Reza Pahlevi. El Corán pasó a sustituir a leyes terrenales, despóticas por cierto, pero factibles de cambiar. En tanto que según la idea de los imanes, mulahs y sus seguidores y seguidoras, en el libro sagrado ya está todo lo necesario para regir la vida en las sociedades. Pero, sobre todo, los libros sagrados no pueden modificarse, aunque sí interpretarse de distintas maneras.

Europa se estaba construyendo como el continente capaz de transformar una larga historia de intolerancias y guerras. Sin embargo, la guerra en la ex Yugoslavia nos mostró con horror que el racismo serbio y el fundamentalismo cristiano podían ser, al menos, tan crueles y despóticos como los fundamentalismos islámicos. La limpieza étnica implicó violaciones sexuales masivas y embarazos forzados de mujeres croatas y bosnias.

La caída del muro de Berlín parecía anunciar un mundo democrático y plural, pero nos trajo el fundamentalismo neoliberal. Desde los mayores poderes del mundo, se trató de imponer una única forma de desarrollo económico. Los Estados debían achicarse y los derechos sociales, desaparecer. Y la pobreza en los países pobres, creció.

Nos libramos de las dictaduras en América Latina y la democratización trajo consigo el reconocimiento del pluralismo político, de las libertades fundamentales, de la igualdad de las mujeres, de los Estados aconfesionales. Pero las luchas de sectores democráticos, principalmente de las organizaciones feministas y de los grupos gay lésbicos por los derechos sexuales y los derechos reproductivos, mostraron que la injerencia de las iglesias católicas nacionales y del Vaticano seguía convirtiendo en delitos lo que para ellas era pecado.

Todo ello traído a la escena pública un intenso debate sobre los apoyos y alcances del Estado laico en las sociedades contemporáneas.

2. La renovación de un viejo debate: Estado laico y ejercicio de la ciudadanía

La discusión ha encontrado fuentes de inspiración en ese clima de época que varios autores y autoras han denominado “posmodernidad”, cuyo rasgo predominante sería colocar entre

68 paréntesis muchos de los principios y valores constitutivos del proyecto de modernidad. Estas críticas han provenído, por una parte, de sectores progresistas que cuestionaron las certezas y falsos universalismos de la modernidad.

Pero, de acuerdo a Jürgen Habermas (1995), las críticas han sido enunciadas también muchas veces desde sectores neoconservadores, cuyos principales voceros observan una marcada degradación moral como resultado de la escisión entre la cultura y la sociedad. Los neoconservadores —sostiene Habermas— responsabilizan a la modernidad de haber exacerbado el subjetivismo y el relativismo de toda norma social, colocando al sujeto en una situación de permanente inestabilidad existencial, frente a lo cual algunos proponen recobrar la fe religiosa y la tradición como estrategia para volver a asignar un sentido trascendente al mundo. Considerando estos puntos, no resulta difícil trazar una línea de contacto entre sectores que aparentemente se encontrarían enfrentados, como son los grupos de la derecha occidental y las fracciones islámicas que se oponen de modo violento a los efectos de una cultura global que se expande continuamente. En ambos casos, la invocación a los poderes divinos justifica actitudes y acciones que niegan los principios de igualdad y autonomía que, como ideales a alcanzar, han sustentado el proyecto de la modernidad¹.

Estos argumentos, que ciertamente implican una regresión en el marco de los derechos humanos, han sido combatidos por numerosos pensadores y pensadoras contemporáneos, quienes, sin renunciar a una mirada crítica, consideran que las principales conquistas de la modernidad deben ser radicalizadas y profundizadas. Entre estos avances, uno de los más defendidos ha sido la separación entre el poder público y otro tipo de poderes que, como el de la Iglesia, responden a los intereses de sectores particulares de la sociedad.

Aún así, sobre todo en países que cuentan con una fuerte tradición religiosa, muchos representantes del clero han demostrado resistencias para aceptar dicha separación. Esto se explica en parte considerando que recién hace 39 años, con la “Declaración sobre la libertad religiosa” del Concilio Vaticano II, se produjo un pronunciamiento oficial sobre la separación entre la Iglesia y el Estado. Hasta ese momento, desde la conversión del Emperador Constantino hace más de 17 siglos, se consideró que las leyes civiles deberían adecuarse a las enseñanzas morales enmarcadas dentro del dogma cristiano. Desde esta perspectiva es importante repasar los principales conceptos que sostienen la idea de laicidad del Estado a fin de proporcionar algunos criterios que permitan consolidar su vigencia de cara a la democratización de nuestras sociedades y al ejercicio de nuestras libertades fundamentales.

En primer lugar, es necesario señalar que la concepción moderna del Estado, como figura jurídica, se fundamenta en su condición de ente abstracto que articula las diferentes particularidades que componen la sociedad en condiciones de igualdad frente a la ley. Si bien esta definición no considera las evidentes desigualdades que de facto se producen en las sociedades capitalistas, como principio regulativo crea las condiciones formales para que cualquier grupo marginado pueda intervenir políticamente o realizar alianzas con otros sectores para hacer valer sus derechos. Dentro de este paradigma democrático y republicano, el Estado en

¹ En tal sentido, como lo señala la Guía del Mundo, resulta interesante recordar que el concepto ‘fundamentalismo’ tiene su origen en Estados Unidos cuando, entre 1910 y 1915, el movimiento milenarista protestante promovió la recuperación de ciertos “fundamentos” cristianos a través de una serie de publicaciones (Instituto del Tercer Mundo, IEPALA y Red Chasque: 2001). El movimiento milenarista, de los evangélicos protestantes, predicaba, ya desde finales del siglo XIX, la llegada del milenio, es decir, los mil años de reino de Cristo. Su dogma consideraba cinco fundamentos de la fe: la literalidad e infalibilidad de las Escrituras; la concepción virginal; la expiación a través de las obras; la resurrección corporal; y la autenticidad de los milagros.

sí mismo debe carecer de una ideología particular. Son los sujetos quienes, de modo temporal siempre contingente, lo dotan de contenidos específicos que posteriormente se traducen en políticas públicas dirigidas al conjunto de la población. Esta figura permite que cualquier grupo o sector de la sociedad se encuentre en condiciones de participar en la escena pública en tanto se ajuste a los mecanismos constitucionalmente establecidos para tal fin.

Por el contrario, cuando un Estado asume como propia una determinada religión, como sucede con los Estados teocráticos o confesionales, se ponen en riesgo ciertos derechos cívicos de aquellas personas que no profesan el dogma oficial. Esto es lo que sucede en países que, como en Paraguay hasta la reforma constitucional de 1992, se niega la plena ciudadanía a quienes no confiesan la religión del Estado desde el momento que se inhabilita a estos sujetos para ejercer cargos públicos de relevancia como el de la Presidencia de la República.

La confesionalidad de un Estado, por otra parte, contradice el principio de igualdad, propiciando discriminaciones que deben ser erradicadas. Aún cuando se reconozca el derecho a profesar cualquier creencia, la institución de una religión oficial genera un desequilibrio pronunciado en las relaciones de poder que se producen entre sectores de diferentes credos. Por lo general, este tratamiento implica prerrogativas en el pago de impuestos, en la formulación de contenidos educativos y en el ámbito de la participación política.

En varios países latinoamericanos, por ejemplo, la Iglesia Católica recibe subsidios por parte del Estado que ayudan a financiar sus actividades. Este tipo de prácticas son discriminatorias, ya que otorgan beneficios a grupos particulares cuando las políticas públicas deberían estar orientadas a la sociedad en su conjunto². Además, la concesión de privilegios resta legitimidad a grupos que profesan otras religiones o que no profesan ninguna, relegándolos a una posición subalterna o directamente invisibilizándolos. En esta misma línea, también es común observar cómo los Estados que manifiestan afinidad con una religión particular condicionan la libertad ideológica de sus ciudadanos y ciudadanas. La adopción de los valores o creencias de una religión determinada se traduce en instituciones y prácticas que, como veremos al tratar el problema de la educación, condicionan las posibilidades para elegir de modo autónomo las propias convicciones.

Así, en nuestro continente, la presencia de la Iglesia Católica en el seno de muchos Estados ha provocado puntos nodales de sentido que hegemonizan el universo simbólico de la población, desvalorizando otros puntos de vista e imponiendo sus propias representaciones al conjunto de la sociedad. Con relación a este tema, varios sostienen que este credo corresponde a la mayoría del pueblo y que, por consiguiente, goza de legitimidad.

Sin embargo, al respecto hay que tener en cuenta tres puntos. En primer lugar, si estas convicciones actualmente son fuertes es porque han sido históricamente impuestas por grupos de poder concretos que han actuado de modo dominante sobre otros grupos subestimando o proscribiendo sus creencias originales, como ha sucedido con las poblaciones indígenas. En segundo lugar, la categoría “pueblo”³ constituye una noción muy reductiva que ignora la

² En este sentido, es importante aclarar que el Estado puede realizar algunas discriminaciones que son justificadas, como cuando se establecen políticas públicas específicas dirigidas a grupos vulnerables o sectores que han sido históricamente marginados de los espacios de decisión (indígenas, niños y niñas, mujeres, personas pobres, entre otros).

³ Giovanni Sartori, al tratar de definir con rigor la democracia, nos confronta a seis acepciones diferentes de pueblo: 1) literalmente, todo el mundo; 2) como una gran parte indeterminada, un gran número; 3) en tanto sinónimo de clase baja; 4) como una entidad indivisible o totalidad orgánica; 5) la mayor parte, expresada por un principio de mayoría absoluta; 6) la mayor parte, expresada mediante un principio de mayoría limitada (Sartori, Giovanni, 1989: 43).

70 heterogeneidad de manifestaciones culturales que engloban sociedades como las nuestras, más aún considerando los significativos cambios que se están produciendo actualmente a partir de los flujos globales de personas y bienes simbólicos. En tercer lugar, el respeto de los Derechos Humanos, entre los cuales se encuentra la libertad de pensamiento, conciencia y convicciones, no es una cuestión de mayorías o minorías, sino que es aplicable a todos los seres humanos por el sólo hecho de pertenecer a este género. En consecuencia, con ello queda relativizada la posición que otorga prerrogativas a la mayoría católica y obliga reconocer la presencia de una pluralidad de formas de representar el mundo que deben ser tratadas con igual dignidad y respeto.

El Estado laico, por tanto, es una condición para el ejercicio pleno de la ciudadanía. En tiempos donde las variables culturales son determinantes para constituimos en ciudadanos y ciudadanas activos, el derecho a elegir en qué creer o no creer resulta fundamental. El concepto de ciudadanía, en tal sentido, se ha ampliado y ya no se restringe a la mera práctica de los derechos cívicos. También se ejerce cuando los individuos pueden elegir y manifestar su propia cultura sin ser discriminados por ello⁴. La laicidad del Estado garantiza así una superficie de inscripción amplia y abierta para que todos los grupos religiosos puedan profesar sus cultos y difundir sus ideas en un plano de igualdad. Esto supone un concepto del espacio público que se fortalece a medida que aumenta su capacidad para incluir a mayor variedad de sectores. El pluralismo religioso, de esta manera, se convierte en un indicador que permite medir el grado de democratización de una sociedad y de consolidación de sus instituciones.

En América Latina, el reconocimiento del Estado laico tiene una historia muy reciente, con pocas excepciones, como México y Uruguay. De acuerdo a una investigación realizada por el mexicano Edgar González Ruiz, “todas las constituciones latinoamericanas reconocen la libertad de cultos, sin embargo, como se ha mencionado, varias de ellas establecen un estatus privilegiado para la Iglesia Católica” (2004:1). Dentro del conjunto, las Constituciones que mantienen preceptos que subrayan el laicismo y la separación entre el Estado y la Iglesia son las de México, Nicaragua, Cuba y Uruguay. Las demás Constituciones, siguiendo a este mismo autor, expresan una variedad de relaciones con el clero que van desde el reconocimiento del privilegio de la Iglesia Católica y su sustento (Bolivia); hasta el establecimiento de relaciones orgánicas (Argentina y Costa Rica); la invocación a Dios en el preámbulo (Guatemala, El Salvador, Perú, Panamá, Paraguay, Costa Rica, Colombia, Ecuador, Honduras, Brasil, Argentina y Venezuela); un trato preferencial en el reconocimiento de su personería jurídica (Guatemala y El Salvador); la mención de su importancia en la formación histórica y cultural de la Nación (Paraguay y Perú); y el apoyo a las vicarías castrenses (Ecuador y República Dominicana).

Estas referencias deberían advertirnos sobre la necesidad de no abandonar algunos principios básicos de la modernidad, como quieren los neoconservadores, y por el contrario, se tendría que asumir un compromiso radical con ellos. Uno de estos principios lo constituye la separación del Estado de la Iglesia, lo cual en muchos casos es un proyecto a realizar.

Sin embargo, es necesario aclarar algunos puntos para no incurrir en simplificaciones. Sabemos que la modernidad ha tenido características peculiares en nuestro continente y también que coexiste con formas culturales que corresponden a diversas temporalidades y orígenes.

⁴ Marshall reconoce en el proceso inglés por lo menos tres contenidos de la ciudadanía: la civil, la política y la social. Esta última abarca desde el derecho a un mínimo de bienestar económico y de seguridad, hasta el derecho de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado, según los patrones predominantes en la sociedad (Marshall, T.H.: 1965).

Es por eso que la posibilidad de ejercer una ciudadanía plena trasciende los valores modernos y se ubica en el marco de los derechos humanos, los cuales justamente garantizan las condiciones necesarias para que cualquier persona o grupo humano pueda ejercerla más allá de la cultura en la que se encuentre inscrito. De esta forma, el Estado laico se presenta como uno de los prerrequisitos para el ejercicio de los derechos fundamentales de todos los integrantes de la sociedad y no exclusivamente de aquellos que han sido socializados dentro de los valores y creencias de una cultura determinada.

3. La educación laica como espacio de diálogo

La institución del Estado laico tiene una estrecha correspondencia con el desarrollo de una educación laica. Ambos conceptos no pueden ser disociados y se fortalecen entre sí. Esta articulación, a su vez, también guarda relación con el concepto de la libertad individual, la cual se desarrolla en dos dimensiones: en la acción y en la formación de la voluntad. Cuando un Estado garantiza la igualdad de oportunidades para que cada ser humano pueda profesar libremente sus convicciones religiosas o pueda no tener creencia alguna, nos encontramos dentro del campo de la libertad de acción. Este es el tipo de libertad que garantiza un Estado laico, donde cada individuo puede practicar su fe sin verse obstaculizado ni tampoco obligado a ello. Mientras que cuando una sociedad genera condiciones para que los sujetos puedan elegir libremente en qué creer o no creer, sin presiones, condicionamientos y con el mayor nivel posible de información, nos encontramos dentro del campo de la libertad para la formación de la voluntad. En este caso, la educación laica es la que garantiza a los sujetos un marco de opciones amplias para elegir su fe sin un canon fijo de preceptos religiosos que los condicionen.

De acuerdo a estos argumentos, el laicismo, en tanto principio que salvaguarda la libertad de la acción humana, debe estar indisolublemente ligado al sistema educativo. Ello significa que la enseñanza religiosa o la práctica de cualquier culto no deben incorporarse en la enseñanza pública. En el ámbito de lo privado, claro está, nada impide la existencia centros de enseñanza que brinden formación educativa dentro de los criterios de una religión determinada, sea cual sea su denominación, y ello a su vez colabora en el fortalecimiento del pluralismo dentro de una sociedad. Pero muy distinto es cuando se trata de la educación financiada por el Estado, ya que, como hemos analizado anteriormente, éste debe ser capaz de articular de modo integrador a todos los sectores sociales, sin privilegiar a ninguno en particular. La educación pública y laica, entonces, es un espacio de diálogo entre personas diferentes que se reconocen como iguales en cuanto a sus derechos y que, por consiguiente, colabora decisivamente en el establecimiento de las pautas elementales para la convivencia democrática. No obstante, esta idea —que para muchos hoy parece tan natural— debemos enmarcarla dentro de un proceso histórico para comprenderla mejor y evaluar sus alcances.

Previamente debemos aclarar que el nacimiento del fundamentalismo como concepto moderno se inició justamente en el debate sobre las políticas educativas. Más concretamente, hace referencia a los sectores cristianos no católicos, que se opusieron a la enseñanza de las teorías de Darwin, pues rompían con el relato bíblico sobre el origen de los seres humanos. Se trataba, entonces, de una oposición religiosa a búsquedas científicas.

En América Latina, las disputas por la laicización de la educación han estado estrechamente relacionadas con la formación de los Estados nacionales a partir del siglo XIX⁵. Una vez superadas las luchas de la independencia, las clases dirigentes de la oligarquía criolla emprendieron un proyecto de construcción de Estados independientes, cuyo principal propósito consistía en sumarse a los procesos de modernización y desarrollo impulsados por el capitalismo occidental.

En este contexto, muchos Estados se atribuyeron una función educadora como estrategia de cohesión y creación de consensos para superar el desorden y retraso imperantes. Las oportunidades de modernización residían en el poder de un Estado educador fuerte que fuera capaz de construir una idea común de nación como un todo estructurado. Pero para ello era necesario desprenderse de los esquemas mentales que aún los mantenían relacionados al mundo hispano y cristiano, que justamente encarnaba las fuerzas que se habían resistido a la modernidad⁶. Así, para los nuevos sectores dominantes se hizo visible el escollo que constituía la Iglesia, la cual, además de representar un bastión de la cultura de la que era necesario zafarse, monopolizaba el campo educativo. Por tanto, la idea de una educación laica fue tomada como un mecanismo de emancipación tendiente a fortalecer el poder político y material del Estado. “La instauración de la enseñanza laica en muchos países y, en general, la atribución al Estado de la función educadora frente a las pretensiones de la Iglesia contribuiría de forma decisiva a la secularización de la sociedad y al proceso de institucionalización política” (Ossenbach Sauter, 1993:7).

Los esfuerzos realizados para secularizar la educación fueron inspirados, en sus comienzos, por las ideas de la ilustración europea y, posteriormente, por los aportes del positivismo. De acuerdo a Carlos Tünnermann Bernheim, la creación de las universidades latinoamericanas en el periodo inmediatamente posterior a la independencia fue influida por la concepción universitaria napoleónica, cuyo perfil era marcadamente liberal, laicizante, antiespeculativo y pragmático. “El nuevo esquema desplazó al clérigo como figura central de la universidad latinoamericana, sustituyéndolo por el abogado (...) El abogado, que asumió las más importantes funciones sociales y a quien correspondió estructurar las nacientes repúblicas, fue el producto típico de la universidad latinoamericana del siglo XIX. La universidad colonial preparaba a los servidores de la Iglesia —la republicana debía dar “idoneidad” a los funcionarios del Estado” (Tünnermann Bernheim, 1999:97)—.

Esta tendencia continuó consolidándose hasta alcanzar su punto más alto en la Reforma de Córdoba (1918), que cristalizó, entre otras demandas, el reclamo de la plena autonomía universitaria de todo tipo de poderes, incluso el estatal. Otra de las corrientes de pensamiento que colaboraron de modo decidido en la laicización de la educación fue el positivismo, el cual fue adoptado por varios intelectuales latinoamericanos como una herramienta que les permitiría desprenderse del pasado colonial e imponer un nuevo orden político y social fundamentado en la ciencia y el progreso. En 1900, aún sin incorporar el lenguaje de género, esto lo sintetizaba el educador peruano Manuel Vicente Villarán de la siguiente manera: “debemos enmendar el equivocado rumbo que hemos dado a la educación nacional, a fin de producir hombres prácticos, industriosos y enérgicos, porque ellos son los que necesita la patria para hacerse rica y por lo mismo fuerte” (citado por Larroyo y Escobar, 1968:144).

⁵ Para José Joaquín Brunner, en América Latina la conformación de una cultura moderna no se produce sino a partir de los años 50, momento en que la educación se masifica. “La escuela — sostiene este autor chileno— es el factor más extenso e intenso de socialización, incluso más allá de sus deficiencias que son múltiples y bien conocidas” (1992:61). Además de la escolarización, Brunner cita como factores determinantes de la modernización cultural de amplios sectores de la población la aparición y difusión de los medios masivos de comunicación, como la televisión y la radio.

⁶ “El latinoamericano se sabía formado en la cultura europea cristiana que había sido puesta en crisis por la modernidad (...) Esta cultura [la hispana] y su espíritu fueron vistos como el mayor obstáculo para la incorporación de la América ibera en la historia que estaban haciendo los modernos” (Zea, 1957: 17-18).

En la actualidad, la educación laica en el ámbito público es aceptada por la mayoría de los países latinoamericanos. Sin embargo, hay que reconocer que la influencia de la Iglesia Católica no deja de ser importante, sobre todo en el ámbito de la educación escolar básica y media. Creemos que este fenómeno no se presenta en la formulación de los planes oficiales, que en tal sentido tratan de ajustarse a los nuevos paradigmas de la multiculturalidad y el respeto por la diversidad, pero sí en el desarrollo de los contenidos en la clase, donde continúan predominando los patrones culturales que han sido internalizados por los docentes durante años. De acuerdo a nuestras percepciones, esto se refleja en una lectura “cristianizada” de algunos temas, principalmente de aquellos vinculados a las materias humanísticas y sociales. No es extraño observar en nuestras escuelas a docentes que enseñan a sus alumnos y alumnas contenidos relacionados, por ejemplo, a formación ética, filosofía o incluso historia desde una perspectiva eminentemente religiosa. En tales casos, conviene recordar lo que nos dice Fernando Savater: “La ética se distingue de la religión en su objetivo (la primera quiere una vida mejor y la segunda algo mejor que la vida) y en su método (la primera se basa en la razón y la experiencia, la segunda en la revelación). Pero es que además la ética es cosa de todos, mientras que la religión es cuestión de unos cuantos, por muchos que sean: las personas religiosas también tienen intereses éticos, mientras que no todo el que se interesa en la ética ha de tener intereses religiosos. Lejos de ser una alternativa, la ética y la religión sirven para ejemplificar ante los estudiantes la diferencia entre aquellos principios racionales que todos podemos comprender y compartir (sin dejar de discutirlos críticamente) frente a doctrinas muy respetables pero cuyo misterio indemostrable sólo unos cuantos aceptan como válido” (1997:77).

Concluyendo, el carácter laico de la educación pública constituye otra de las conquistas de la modernidad que merece ser defendida por el pensamiento contemporáneo. En un mundo donde, como ya hemos señalado, los intercambios de personas e información aumentan constantemente esta tarea resulta imprescindible. Las sociedades latinoamericanas se enfrentan día a día con la presencia de nuevas subjetividades, portadoras de valores y creencias que desestabilizan las representaciones del mundo propuestas por la tradición. A su vez, en los últimos años han comenzado a afirmarse nuevamente grupos culturales que durante siglos fueron acallados, pero que en la penumbra de su silencio continuaron imaginando sus dioses y sus diosas primordiales y que ahora vuelven a nombrar. Ello obliga a adoptar una actitud de apertura y reconocimiento hacia el Otro, quien con su mirada interpela los fundamentos de las propias creencias. Esta tarea sólo podrá ser emprendida en el marco de una sociedad laica, cuyo sistema educativo proponga, más que a encontrar verdades absolutas, un concepto del conocimiento como construcción permanente donde todos y todas participan activamente y como resguardo de los valores democráticos y éticos que lo posibilitan.

4. El derecho a la libre decisión sobre el número y espaciamiento de los hijos y la libertad sexual como nudos de conflictivo.

El desarrollo científico permitió que a partir de la década de los años 60 del siglo XX, las mujeres heterosexuales pudiesen tener relaciones sexuales minimizando el riesgo de tener un embarazo no deseado. Es decir, que la posibilidad de separar el placer sexual de la reproducción dejó de ser un privilegio masculino.

- 74 A partir de las píldoras anticonceptivas y de su uso masivo se gestaron los derechos reproductivos. El bien protegido en este caso es la libre decisión sobre el número y espaciamiento de los hijos.

La conversión en derecho humano de los derechos reproductivos se debe a la acción política de las organizaciones feministas y del movimiento amplio de mujeres. Así se logró, por ejemplo, que la CEDAW en su artículo 12, inciso 1 dispusiese que “Los Estados Partes adoptarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación de la mujer en la esfera de la atención médica a fin de asegurar, en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres, el acceso a servicios de atención médica, inclusive los que se refieren a la planificación familiar”.

Uno de los más importantes argumentos que la Iglesia Católica y otras iglesias cristianas desarrolló para oponerse a la ratificación del Protocolo Facultativo de la CEDAW en Brasil, Panamá, Chile, El Salvador y Nicaragua, entre otros, fue justamente que el artículo 12 abría las puertas al aborto, el lesbianismo y la prostitución; en los dos primeros países citados, sin éxito y logrando la no ratificación del instrumento en los otros tres.

Los puntos de tensión se refieren al uso de anticonceptivos, incluyendo el condón, que es el único medio efectivo de prevención del VIH/SIDA; a la información proveída por el Estado a adolescentes; a la educación; a la asesoría científica; a la prestación de servicios públicos; a la despenalización y/o legalización del aborto; y la reiterada expulsión de niñas embarazadas de los colegios religiosos.

En cuanto a los derechos sexuales el bien protegido es libertad sexual de cada persona, que consiste en la decisión autónoma de decidir qué relación sexual se quiere, con quién y cuándo tenerla. En tanto que son violaciones a esos derechos la coerción, la violencia y el abuso de poder. La Iglesia Católica considera que no debe haber libertad sexual y que solamente se debe tener relaciones sexuales en el matrimonio y con fines reproductivos y no de placer. El mayor problema actual radica en su oposición a que los niños y niñas reciban información que les permita oponerse a los abusos sexuales por parte de parientes y de autoridades institucionales.

5. La igualdad de las mujeres en juego

El debate actual sobre el Estado laico pone sobre el tapete, por un lado, el derecho de las personas para decidir autónomamente sobre sus cuerpos y sus vidas, y principalmente de la posibilidad de que las mujeres sean ciudadanas plenas. Por otro lado, nos enfrentan a corporaciones de poder, las que buscan —y en muchos casos logran— que las normas que rigen para sus integrantes se impongan al conjunto de la sociedad, mediante su incidencia en el Estado.

Un debate relevante es la persistencia de discriminaciones a las mujeres en la Iglesia Católica, como se da con la imposibilidad de que las mujeres sean sacerdotes, o con la aplicación del Canon 810⁷. Sin embargo, por más discriminatorias que sean estas disposiciones, no pasan de ser normas internas que discriminan a sus propias integrantes.

⁷ En el marco del Código del Derecho Canónico de la Iglesia Católica Romana, el Canon 810 establece que los profesores o profesoras de las Universidades Católicas pueden ser removidos de su cargo en caso que no se compruebe “la rectitud de su doctrina e integridad de vida”, entendiéndose ésta como la adecuación a los principios y valores postulados por la misma Iglesia y contraponiéndose a la libertad de conciencia.

Lo inadmisibles es que una o varias confesiones impidan la consagración del divorcio, la ratificación de convenios de derechos humanos y la provisión de servicios por parte del Estado, poniendo en igualdad de derechos a las personas que profesan cualquier culto o a las que no tienen ninguno. Por eso, la defensa del Estado laico constituye la defensa de un Estado democrático, definido principalmente por el pluralismo.

Bibliografía

- Noticias jurídicas: Base de datos de legislación. Disponible en: http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/cdc.l3t3.html
- Brunner, José Joaquín: *América Latina: Cultura y Modernidad*. Grijalbo. México, 1992.
- González Ruiz, Edgar: *La Iglesia y las leyes en América Latina*. Disponible en: <http://www.redvoltage.net/article821.html>
- Habermas, Jürgen: *Modernidad: un proyecto incompleto*. En: Casullo, Nicolás (compilador): *El debate modernidad posmodernidad*. Ediciones El cielo por asalto. Buenos Aires, 1995.
- Instituto del Tercer Mundo, IEPALA y Red Chasque: *La Guía del Mundo*. Madrid, 2001.
- Larroyo, Francisco y Escobar, Edmundo: *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*. Editorial Porrúa. México, 1968.
- Marshall, T. H. (1965), "Ciudadanía y clase social", en Marshall, T.H. y Tom Bottomore, *Class, Citizenship and Social Development*. New York. Doubleday, Garden City. Primera edición en español: Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Ossenbach Sauter, Gabriela: *Estado y educación en América Latina a partir de su independencia (siglos XIX y XX)*. En: Revista Iberoamericana de Educación N°1 - Estado y Educación. Enero – abril, 1993. Disponible en: <http://www.campus-oei.org/oeivirt/rie01a04.htm>
- Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia: 1. El debate contemporáneo*. México. Alianza Universidad, p. 43.
- Savater, Fernando: *El valor de educar*. Ariel. Buenos Aires, 1997.
- Tünnermann Bernheim, Carlos: *Historia de la Universidad en América Latina. De la época colonial a la reforma de Córdoba*. UNESCO – IESALC. Caracas, 1999.
- Zea, Leopoldo: *América en la historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1957.

