

+ ebook
GRATIS

Razones universales de justicia y contextos particulares de injusticia

Los desafíos teóricos del paradigma
de los Derechos Humanos

Luis González Placencia
Mario Alfredo Hernández
(Coordinadores)



tirant
lo blanch

Derechos
Humanos

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA



**RAZONES UNIVERSALES
DE JUSTICIA Y CONTEXTOS
PARTICULARES DE INJUSTICIA:
LOS DESAFÍOS TEÓRICOS DEL
PARADIGMA DE LOS DERECHOS
HUMANOS**

**LUIS GONZÁLEZ PLACENCIA
MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ**
Coordinadores

tirant lo blanch
Ciudad de México, 2017

Copyright © 2017

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch México publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com/mex/

Director de la colección:
JAVIER DE LUCAS MARTÍN

© Luis González Placencia
Mario Alfredo Hernández

© EDITA: TIRANT LO BLANCH
DISTRIBUYE: TIRANT LO BLANCH MÉXICO
Río Tiber 66, PH
Colonia Cuauhtémoc
Delegación Cuauhtémoc
CP 06500 Ciudad de México
Telf: (55) 65502317
infomex@tirant.com
www.tirant.com/mex/
www.tirant.es
ISBN: 978-84-9143-156-5
MAQUETA: Tink Factoría de Color

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia, por favor, lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro Procedimiento de quejas.

Este libro se terminó de imprimir en enero de 2017 en Ultradigital Press, S.A. de C.V.
Centeno 195, Col. Valle del Sur, 09819 México, Ciudad de México.

ÍNDICE

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE DERECHOS HUMANOS, RAZONES UNIVERSALES DE JUSTICIA Y CONTEXTOS LOCALES DE INJUSTICIA? LOCALIZAR, EXPLORAR Y APREHENDER TEÓRICAMENTE EL PARADIGMA DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Luis González Placencia
Mario Alfredo Hernández*

Bibliografía	27
--------------------	----

I. TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA

FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS: INDIVIDUALISMO, IGUALDAD Y LIBERTAD

Mario Santiago Juárez

Introducción	31
La base cultural de los derechos humanos	33
Fundamentación filosófica de los derechos humanos.....	36
Individualismo político: los derechos en el centro del sistema jurídico	37
Igualdad de derechos	41
Igual libertad y protección ante las interferencias	44
Conclusiones	46
Nota final.....	48
Bibliografía	49

DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL. SOBRE LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA DE LAS PROTECCIONES CONSTITUCIONALES

Álvaro Aragón Rivera

Introducción	51
Origen y desarrollo de la democracia.....	53
1. Los valores de la democracia.....	53
2. La democracia como gobierno de los hombres o gobierno de las leyes.....	56

3. La constitucionalización de la democracia	59
Críticas a la democracia constitucional	61
1. La rigidez constitucional	61
2. Dificultades con las estrategias Ulises	66
3. ¿Quién debe ser el intérprete de los contenidos de la Constitución?.....	68
A manera de conclusión	74
Bibliografía	76

CONJETURAS SOBRE LOS ORÍGENES DEL LAICISMO, LA SECULARIZACIÓN Y LA TOLERANCIA

Pedro J. Meza Hernández

Introducción	79
1. Los alcances conceptuales: laicismo y secularización.....	81
2. Charles Taylor y la supuesta paradoja liberal.....	87
3. Dos tradiciones observables a partir del término laicismo	93
A. Conjetura sobre el origen inglés de la tolerancia y la autonomía del poder.....	100
Bibliografía	107

UNA CRÍTICA DEL ASISTENCIALISMO DESDE UN ENFOQUE FILOSÓFICO SOBRE LOS DERECHOS SOCIALES

Ernesto Cabrera García

Introducción	109
Una concepción normativa de los derechos sociales	110
El esquema asistencialista de los derechos sociales	113
Una defensa normativa de los derechos sociales	118
Bibliografía	121

DERECHOS HUMANOS, IDENTIDADES COLECTIVAS Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

José Antonio Mateos Castro

Bibliografía	139
--------------------	-----

II. VÉRTIGOS ARGUMENTALES EN TORNO AL PARADIGMA DE LOS DERECHOS HUMANOS

DE LAS INCONSECUENCIAS CONCEPTUALES A LOS IMAGINARIOS POLÍTICOS. UN ACERCAMIENTO AL ANÁLISIS Y VISIBILIZACIÓN DE LA ESFERA DOMÉSTICA MODERNA

Pilar Velázquez Lacoste

Introducción	143
La crítica a los enredos conceptuales	144
Un breve recorrido teórico.....	147
Bibliografía	155

TRABAJO SEXUAL, DERECHO Y DERECHOS: BREVIARIO ANALÍTICO-PROSPECTIVO

Julieta Morales Sánchez

A manera de introducción: las implicaciones de la reforma constitucional de 2011 en el análisis de derechos humanos en México	157
Perspectiva de género y derechos de las mujeres	160
Trabajo sexual y trata de personas con fines de explotación sexual.....	164
Organización Internacional del Trabajo, trabajo sexual y trabajo decente.....	168
Acceso a la salud integral para las personas que ejercen la prostitución	172
Trabajo sexual: ¿libertad o violencia?	172
Bibliografía	176

LOS DERECHOS Y LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS PERSONAS ADULTAS MAYORES: UN PANORAMA DE SU APORTACIÓN A LA CONSOLIDACIÓN DEMOCRÁTICA

Marcela Ávila Eggleton

Alejandro Klein

Introducción: el envejecimiento poblacional	179
Comportamiento electoral y realidad social de la sociedad envejecida.....	182
Paradigma de desvalimiento	190
Presentación de la problemática de ciudadanía.....	191
La ausencia de un proyecto de ciudadanía social en la sociedad mexicana envejecida	195
El poder político de la sociedad de envejecimiento.....	198
Consideraciones finales.....	199
Bibliografía	202

**SEGURIDAD HUMANA DE MUJERES MIGRANTES
INDOCUMENTADAS: UNA MIRADA COMPLEMENTARIA
AL MARCO JURÍDICO DE DERECHOS HUMANOS**

Dorothy Estrada Tanck

Introducción	207
1. ¿Quién es una persona migrante indocumentada?	211
2. Marco jurídico internacional sobre los derechos humanos de las personas migrantes	213
A. El sistema de Naciones Unidas	213
B. Los sistemas regionales de derechos humanos	217
3. Aplicación de la perspectiva de seguridad humana a derechos humanos de personas y mujeres migrantes: la irregularidad jurídica como una fuente de riesgo	221
4. Casos ilustrativos de un enfoque de seguridad humana aplicado a los de- rechos humanos de personas y mujeres migrantes	229
Algunas conclusiones	232
Bibliografía	237

**III. PRINCIPIOS UNIVERSALES DE JUSTICIA Y
CONTEXTOS PARTICULARES DE INJUSTICIA:
IDENTIDADES, DISCRIMINACIÓN Y CALIDAD DE VIDA**

**DISCRIMINACIÓN Y VICTIMIZACIÓN A CAUSA DE LA
ORIENTACIÓN SEXUAL E IDENTIDAD DE GÉNERO**

Marisol Aguilar Contreras

El marco legal internacional	246
La violencia doméstica entre parejas del mismo sexo	249
Bibliografía	254

**AUTONOMÍA Y GESTIÓN CIVIL DE DERECHOS
HUMANOS: EL CASO DE LA CONVENCION DE NACIONES
UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON
DISCAPACIDAD**

Mario Alfredo Hernández

María Teresa Fernández

Introducción	255
El modelo social de la discapacidad y el enfoque de derechos humanos como vía de acceso a una noción ampliada de autonomía y gestión civil de derechos	261
Las obligaciones del Estado en relación con la promoción de la autonomía y la gestión civil de derechos en el caso de las personas con discapacidad	269

Conclusión: retos y perspectivas para un modelo de promoción de la autonomía y la gestión civil de derechos desde la Convención de Naciones Unidas sobre los Derechos de las personas con Discapacidad	276
Bibliografía	281

LAICIDAD Y LIBERTAD DE CONCIENCIA Y RELIGIÓN PARA NIÑAS Y NIÑOS: LOS DILEMAS DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA EN UN CONTEXTO DEMOCRÁTICO AJENO A LA DISCRIMINACIÓN

Luis González Placencia

Introducción	285
Algunas notas contextuales.....	286
Marco normativo.....	287
Escenarios.....	290
1. Escenario 1: En el nombre de Dios	290
2. Escenario 2: Es por tu bien.....	292
3. Escenario 3: ¡Allá tú!.....	294
4. Escenario 4: Lo que tú decidas	296
Conclusiones	299
Bibliografía	303

DESIGUALDAD EN LA MOVILIDAD POR GÉNERO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Luis Cbtas Becerril

Selvia Larralde Corona

Antecedentes: espacio y género, una relación compleja.....	305
Mujer como equipaje: la movilidad de las mujeres desde una lectura simbólica .	307
La herencia española e indígena de las mujeres como equipaje	310
Pero las brujas volaban.....	311
La bruja moderna	314
Actividad, pasividad y movilidad en el género	316
Movilidad y género en la Ciudad de México	316
Conclusión: La movilidad en la ciudades como espacio que muestra desigualdades de género	318
Bibliografía	319

**“¿POR QUÉ ME TRATAN ASÍ?”: LA FICCIÓN DE LOS
DERECHOS EN LA VOZ DE LOS ADULTOS MAYORES DE
TLAXCALA**

Raúl Jiménez

Lorena Alonso

Mónica Toledo

Ricardo Nava

Rodolfo Gamiño

Introducción	323
La enunciación de los derechos de los adultos mayores	325
La ficción de los derechos de los adultos mayores.....	331
Conclusiones	344
Bibliografía	346

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE DERECHOS HUMANOS, RAZONES UNIVERSALES DE JUSTICIA Y CONTEXTOS LOCALES DE INJUSTICIA? LOCALIZAR, EXPLORAR Y APREHENDER TEÓRICAMENTE EL PARADIGMA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Luis González Placencia

Mario Alfredo Hernández

Universidad Autónoma de Tlaxcala

A veces comprendemos en un momento la naturaleza caótica de nuestras vidas y su diferencia con la secuencia ordenada que urden los historiadores. La vida real está llena de pistas falsas y de señales que no conducen a ninguna parte. Nos fortalecemos, con infinito esfuerzo, para afrontar una crisis que no se produce jamás. La trayectoria más triunfal encubre un despilfarro de energías que podrían haber movido montañas; la vida más infructuosa no es la del individuo que se ha visto sorprendido sin estar preparado, sino la del que se ha preparado y no ha sido nunca sorprendido. Sobre este tipo de tragedias nuestra moral nacional guarda silencio.

E. M. Forster, *Regreso a Howards End*

De manera explícita, el objetivo de todas las cartas y declaraciones de derechos humanos en la Modernidad es el reconocimiento de una idea universal e inviolable de la dignidad de las personas, que debería traducirse en la obligación política y jurídica de proteger y promover la autonomía y la integridad de las personas, bajo cualquier circunstancia que defina una posición de desventaja en particular y también en medio de condiciones de creciente pluralidad y complejidad sociales. Es decir, como comunidad política y una vez que hemos constatado la capacidad de daño y violencia que se ha infligido en espacios paradigmáticos como Auschwitz, el *Gulag* ruso, la Escuela de Mecánica de la Armada en Argentina, Sarajevo, Ruanda o Darfur, nos dimos a la tarea de cons-

truir un vocabulario jurídico y político renovado para tratar de frenar el avance de la barbarie relacionada con la restricción de la ciudadanía y sus protecciones inherentes por razones arbitrarias, fundadas en prejuicios y estigmas discriminatorios. Tal es magnitud y el horror que nos ha provocado contemplar la historia reciente como un sumario de crímenes de Estado, desapariciones forzadas, violaciones sexuales como arma de guerra o torturas como estrategia para la procuración de justicia, que el filósofo alemán Jürgen Habermas no ha dudado en caracterizar al siglo XX como *extenso* y *breve* a la vez: lo primero, debido a la sensación colectiva de que nunca acabaremos de abarcar con una mirada filosófica y desapasionada todas las formas de mal político inéditas que conocimos en esta época; y lo segundo, porque también nos queda la percepción acerca de nuestra incapacidad para generar marcos normativos de comprensión y estructuras políticas y jurídicas que nos permitan frenar la recurrencia de esos espacios en los que hemos despojado a las personas de su dignidad, su autonomía y su integridad.

Así, como humanidad habríamos llegado a un consenso normativo acerca de la conveniencia de construir y constituir al paradigma de los derechos humanos como la instancia de mediación teórica y estratégica entre las personas y los poderes fácticos; pero al mismo tiempo sabríamos perfectamente que este paradigma se ve rebasado por los contextos locales de desigualdad y discriminación, potenciados por una visión insuficiente y limitada de la legitimidad democrática como solo vinculada con su dimensión electoral y no con los rendimientos de justicia social de sus instituciones. Así, la conciencia de nuestra vinculación irrenunciable como humanidad sería un caso de ejemplaridad negativa, fundamentado en la experiencia común de un pasado de atrocidades y de violaciones sistemáticas de los derechos humanos, que nos convierten en una “involuntaria comunidad de riesgos”. La respuesta que cabría esperar a esta conciencia es que “bajo esa presión continúe ese proceso de abstracción, cargado de consecuencias históricas [...], desde una conciencia local y dinástica hasta una nacional y democrática” (Habermas, 2000: 79).

Ahora bien, la tensión que se establece entre, por una parte, la certeza del potencial riesgo para la dignidad de las personas que ha representado el predominio de los poderes fácticos durante el siglo XX y, por

la otra, los instrumentos normativos que hemos creado para convertir al XXI en un renovado *tiempo de los derechos* —para usar la expresión del jurista italiano Norberto Bobbio (1991)— nos han llevado a ensayar vías para positivizar y volver vinculantes los contenidos éticos que fundamentan filosóficamente el paradigma de los derechos humanos. Ya Immanuel Kant —quien sigue siendo el pensador fundamental de la Modernidad—, al reivindicar a la razón práctica como el dominio para el respeto absoluto de la dignidad humana en un contexto distinto de la racionalidad instrumental, distinguía entre una manera lógica de deducir los imperativos éticos para una época de Ilustración y una ruta sociabilizadora y civilizatoria que generara modelos de enjuiciamiento reflexivo para convencer a la voluntad acerca del valor de una conducta ética, si es que queremos constituir una imagen moral del mundo en cuyo contexto la dignidad humana aparezca como inviolable —no como un elemento más en la comprensión de la naturaleza como un acervo de materias primas que están allí para ser depredadas. Por eso es que nuestra marcha histórica hacia adelante —como el *Angelus Novus* que Walter Benjamin describió basado en la representación plástica de Paul Klee¹— ocurre con una mueca de horror frente al paisaje de escombros del que venimos huyendo y con la certeza de que no podemos posponer nuestro encuentro con el futuro, uno que acaso nos devuelva una imagen mejor de nosotras y nosotros mismos y de nuestras aspiraciones de proteger la dignidad humana, sin ambigüedades ni justificaciones instrumentales de por qué no lo hicimos. Entonces, el “contraste moral normativo se

¹ De acuerdo con Benjamin, la pintura de Klee “muestra un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo que contempla de manera atenta. Sus ojos observan, su boca está abierta, sus alas desplegadas. Así es como representamos al ángel de la historia. Su rostro se vuelve hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de sucesos, él sólo mira una catástrofe única que apila escombros sobre escombros y los lanza a su paso. El ángel quisiera quedarse, revivir a los muertos y reconstituir todo lo que ha sido aplastado. Pero una tormenta sopla desde el Paraíso; se aprisiona en sus alas con tal violencia que el ángel no es capaz de cerrarlas. Esta tormenta lo impulsa de manera irremediable hacia el futuro al que da la espalda, mientras la pila de desechos crece hasta el cielo frente a sus ojos. Esta tormenta es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 1969: 257-8; la traducción es nuestra, como de éste y los siguientes fragmentos de obras en idioma inglés).

establece entre la idea de dignidad humana y la de daño moral. Por eso es que nuestras nociones del mal son históricas y también es por eso que la literatura y las narraciones históricas constituyen el material más apropiado para comprender este tipo de acciones” (Lara, 2009: 54).

A lo largo del siglo XX, nuestro reto consistió en traducir el contenido moral de las nociones de dignidad y autonomía en constructos jurídicos y políticos que nos permitieran establecer una mediación entre su necesidad lógica y la fundamentación volitiva de la acción; es decir, entre la certeza de que es correcto proteger la dignidad y el convencimiento de que debemos hacerlo y actuar en consecuencia. Por eso es que podemos observar al surgimiento del Sistema de Naciones Unidas y su arsenal normativo de convenciones, declaraciones, tratados, opiniones consultivas, comités y comisiones de seguimiento y evaluación desde una perspectiva tanto histórica —en la medida que son producto del reconocimiento del daño que somos capaces de hacer como especie irreflexiva a las personas particulares— como filosófica —en tanto podemos localizar en este punto un signo de auténtico progreso moral que, independientemente de su grado de plasmación histórica, sí evidencia una voluntad común de limitar a la barbarie y desterrar a la violencia de nuestra convivencia política. Así, la mayoría de los textos constitucionales modernos han incorporado al paradigma de los derechos humanos que articula al Sistema de Naciones Unidas y le han dado la forma positiva de acciones obligatorias para el Estado en materia de promoción de los derechos humanos, ya sea en su vertiente legislativa o de política pública. Mas aún, estas comunidades políticas también han tipificado conductas punibles que son violatorias de los derechos así enunciados, dado que aquéllas significan una afectación negativa y permanente a la dignidad de las personas. Esta manera de constituir al derecho como la instancia de mediación entre los imperativos de la ética —que casi siempre articulan una visión comprensiva del mundo y se orientan a la búsqueda de la felicidad— y los imperativos de la política —que buscan construir un dominio de razones públicas reconocibles como válidas desde una pluralidad de puntos de vista particulares y por eso se orientan, más bien, por una idea de justicia— es lo que a Kant le permitía señalar que, aunque “nada recto puede obtenerse a partir de una madera torcida como de la que está hecho el ser humano” (2005: 46), “el pro-

blema de erigir un Estado puede ser resuelto incluso por un pueblo de demonios (siempre y cuando ellos posean entendimiento)” (2005: 112). Precisamente nuestra propensión al mal radical, es decir, a pensarnos nosotros mismos como una excepción a la regla moral que debería prevalecer para los demás es lo que limita la libertad política y lo que siempre pone en riesgo la dignidad humana. Aunque la filosofía crítica siempre ha sido caracterizada como supererogatoria y formalista, lo cierto es que Kant conocía muy bien la importancia de institucionalizar la lucha por la realización histórica de la dignidad y la libertad, y encontraba que el derecho era la vía para hacerlo. Incluso si esto significaba obligar a los seres humanos a ser libres y a comportarse *como sí* la consecuencia de una conducta moral fuera el logro del reino de los fines. En este sentido, el derecho “es la restricción de la libertad de cada individuo, de tal manera que se halle en armonía con la libertad de todos los demás (en la medida que esto es posible en el contexto de una ley general)” (Kant, 2005: 73). Para Kant, el derecho abstracto constituye una instancia de mediación entre, por una parte, una visión ética que considera a todas las personas como fines por ellas mismas y, por la otra, los imperativos descarnados de la política, que significan la amenaza del uso del monopolio de la violencia legítima cuando alguien vulnera el orden legal. El derecho, en este sentido, constituye la vía para obligar a las personas a ser libres, siempre y cuando se comprometan con el respeto de la libertad de los demás. Y esto es así porque la libertad y la autonomía constituyen las categorías centrales en un sistema de derecho compatible con la promoción de la dignidad de las personas en el caso de una república constitucional, incluso si esto significa atarse a restricciones a la propia conducta que redunden en la seguridad de todos y todas. Pero la libertad no se experimenta sólo en abstracto desde la conciencia aislada de los condicionamientos históricos, y tampoco es cierto que la autonomía pueda ejercerse sólo como consecuencia de una determinación individual. Al contrario, una visión sobre el derecho como la que Kant nos propone implica la revisión de las condiciones políticas, sociológicas y morales que posibilitan o dificultan la lealtad que una comunidad de personas puede otorgar a un cuerpo constitucional que garantiza la libertad a todos y todas; y, en este sentido, se compromete con el combate de las injusticias que se traducen en afectaciones negativas a la calidad de vida

de esas mismas personas. Obviamente, la filosofía moral kantiana no se formula todavía en el vocabulario de los derechos humanos, pero sí tiene como piedra angular la idea de dignidad absoluta de la persona, que es la que fundamenta filosóficamente al paradigma garantista. Así, la reconstrucción del derecho que hace Kant nos plantea una alternativa a la consideración de la ley y la legalidad como un bloque monolítico, sólido e inmodificable desde el punto de vista de la ciudadanía que no se concibe a sí misma como factor de cambio frente a la razón de Estado; es decir, que esa misma ley admite una lectura acaso más flexible, si se le entiende como un referente común que se enriquece y amplía en el debate ciudadano, y de cara a las nuevas demandas de inclusión y reconocimiento, que no son otra cosa que maneras renovadas de establecer una tensión crítica y creativa entre los ideales abstractos del derecho y los contextos particulares de injusticia y desigualdad.

En esta tarea de revisión del orden legal y los derechos humanos desde el punto de vista no sólo de quien legisla sino también desde la ciudadanía que los experimentará de manera positivizada, los aportes de la ciencia política, la filosofía, la sociología, el derecho y otras aproximaciones interdisciplinarias resultan fundamentales. Gradualmente, en estas disciplinas han ido enraizando las perspectivas de género y de no discriminación —impactos fundamentales y creativos de los movimientos sociales en la academia—, para mostrar que la construcción de los saberes no puede permanecer neutral frente a la crítica de la desigualdad, a menos que de manera inconsciente —pero no inocente— se quiera contribuir a la preservación de las posiciones de poder. Lo anterior, como resultado de ser coherentes como habitantes de la Modernidad y de llevar hasta las últimas consecuencias aquella máxima que Kant situó en el corazón de la Ilustración como proyecto filosófico opuesto al Antiguo Régimen y su visión orgánica y autoritaria del poder político, y que implica *atreverse a pensar por uno mismo*. En este sentido, “en tanto que la modernidad no *destruye* sino *deconstruye*, las diversas simbólicas de la exclusión permanecen, aunque lo hagan en un equilibrio inestable, una vez desprovistas de su fundamentación trascendente” (Serret, 2002:37). El desmontaje interdisciplinario de los saberes y las perspectivas teóricas implica hacer conscientes a quienes los generan y utilizan de que —como nos sugería Kant (2005: 58)— no vivimos en una época

ilustrada, aunque si en una época de Ilustración; es decir, que esta tarea de deconstrucción plantea una reformulación del universalismo de los derechos humanos para pensarlos en contextos de exclusión, construcción acrítica de las identidades y predominio de poderes fácticos frente a los cuales necesitamos esgrimir —como pensaba el filósofo del derecho italiano Luigi Ferrajoli (2002)— *la ley del más débil*.

El libro que hemos compilado es un intento —esperamos que logrado— de contribuir y dar continuidad a esta revisión crítica de la *teoría de los derechos humanos*, buscando aportar elementos que permitan vislumbrar rutas de *praxis*, con el propósito de encontrar mejores formas y más inclusivas de dar realidad a las visiones normativas en los contextos de desigualdad e injusticia que están produciendo no sólo un acceso diferenciado a los derechos, sino víctimas y contextos de revictimización en vista de la prevalencia de la impunidad y la violencia. De cierta forma, retomamos el espíritu de aquella *Tesis* número once *sobre Feuerbach* que Karl Marx formuló a mediados del siglo XIX, acerca de que *la filosofía se ha dedicado más a interpretar el mundo que a transformarlo*; pero lo hacemos con aquella certeza que tuvo la Teoría Crítica —de inspiración marxista— en el sentido de que esta modificación de la realidad política desde la revisión de los contextos de dominación y la cultura política de masas tendría que hacerse con la fuerza del derecho, las instituciones del Estado democrático y de cara a la sociedad civil que demanda acciones transparentes y sujetas a la rendición de cuentas. Una teoría renovada para aprehender la especificidad de los derechos humanos tendría que mantener de manera precisa la separación “entre opiniones peor o mejor fundadas, pero no [...] más la diferencia en el ámbito político entre juicios ‘verdaderos’ y ‘falsos’; es por esto que la *praxis* adecuada a ella no es solamente la acumulación académica del saber ni tampoco la *praxis* de la lucha estratégica de las vanguardias, sino solamente la *praxis* de la intervención inteligente en el debate público” (Dubiel, 2000:51). Entonces, quizá podríamos reformular la incomodidad de Marx respecto de la relación entre teoría y *praxis*, no para denunciar a la primera como un medio para poner entre paréntesis de manera perversa las plasmaciones de la segunda en el mundo común, sino para señalar que *la filosofía tiene que seguir interpretando al mundo, pero con la intención de transformarlo democráticamente*.

Así, las y los autores que hemos compilado en este libro, de manera general, han emprendido el trabajo de revisión teórica de los derechos humanos en por lo menos tres sentidos. Consideramos que la exploración de estos ejes nos ofrece una respuesta panorámica a la pregunta sobre por qué es importante vincular crítica, reflexiva y creativamente las razones universales de justicia y los contextos particulares de injusticia, ya que en esa tensión es que deberían situarse las intervenciones que —desde la academia y el pensamiento sobre la política— buscan incidir en el espacio público y en nuestras visiones sobre los problemas sociales.

Primero, para hacer explícitas las cargas semánticas que los conceptos del vocabulario normativo de los derechos humanos han incorporado como producto de su discusión en un espacio público democrático. Esto, con el propósito de construir vías para el consenso ciudadano en torno a los principales conceptos del vocabulario democrático que apuntalan el ejercicio universal de derechos, cuando han sido las propias instituciones democráticas reducidas a su dimensión electoral-burocrática las que han dificultado este objetivo. Si entendemos a la justicia como un término del vocabulario normativo que no permanece inalterado en el tiempo sino que, al contrario, se muestra como susceptible de ampliaciones y redefiniciones en interacción con los movimientos sociales, entonces se puede apreciar cómo el trabajo teórico y la investigación en derechos humanos permiten la exploración de los significados y los usos que las personas hacen de los sustantivos del juego democrático. El punto clave aquí es concebir a los derechos humanos como un paradigma para la protección de la dignidad humana que se articula discursivamente, a partir de las intervenciones de las personas que exigen que se amplíen las protecciones que históricamente no han disfrutado, como resultado de una concepción parcial, cerrada y tribal de la ciudadanía. En política, el lenguaje “es articulador de la actividad de pensar, de juzgar, de deliberar. Esta propuesta sólo puede entenderse si consideramos al lenguaje como una actividad, como discurso, y también como diálogo y debate” (Muñoz, 2009: 200). El lenguaje de los derechos humanos no se construye y reconstruye de manera autorreferencial, en solitario —como si fuera un juego de lenguaje privado que carece de reglas precisas para el involucramiento de las y los recién llegados a esta práctica discursiva—, desvinculado de la práctica socializadora. De otra forma,

no tendríamos un diálogo democrático acerca de las mejores formas de proteger a las personas y grupos históricamente discriminados sino que, más bien, la política se convertiría en un monólogo autoritario, en el que quedarían incuestionadas las posiciones de poder, los privilegios y todos aquellos arreglos institucionales, fácticos y opacos que redundan en una distribución asimétrica del poder entre quienes gobiernan y quienes son gobernados y gobernadas. Por esta razón, la investigación en derechos humanos tendría que ocuparse de la exploración del discurso democrático y, además, de la manera en que éste refleja, reproduce o combate los términos discriminatorios, las expresiones con las que nombramos a la diversidad para perseguirla o protegerla, y la manera en que podemos reconfigurar nuestro vocabulario para que éste sea el resultado de un intercambio creativo entre todos y todas quienes expresan peticiones de inclusión y reconocimiento. Si el lenguaje de los derechos humanos domina ahora el campo de la política, por lo menos de manera panorámica, es porque éste puede ser fraseado por todas las personas, independientemente de aquellas características —discapacidad, orientación sexual, género, religión, etnia, idioma, posición económica, nivel educativo y edad, entre otros— que históricamente se han enarbolado para impedir su acceso a la conversación política. Este primer eje de reflexión es el que, bajo el título “Teoría de los derechos humanos y democracia”, agrupa los ensayos de Mario Santiago Juárez, Álvaro Aragón Rivera, Pedro Meza Hernández, Ernesto Cabrera García y José Antonio Mateos Castro.

Un segundo nivel en que se ha abordado la reflexión sobre los derechos humanos en este libro es el que se refiere a la exploración de las vías para el logro de los consensos que permiten a las sociedades democráticas generar el capital y la confianza sociales, asumiendo que el discurso garantista no está exento de aquello que el filósofo mexicano Carlos Pereda denominó *vértigos argumentales*. Para él, se sucumbe a un vértigo argumental cuando “quien argumenta constantemente prolonga, confirma o inmuniza al punto de vista ya adoptado en la discusión, sin preocuparse de las posibles opciones a ese punto de vista y hasta prohibiéndolas, y todo ello de manera, en general, no intencional” (Pereda, 1994: 9). Por esta razón hemos denominado a esta sección “Vértigos argumentales en torno al paradigma de los derechos humanos”: porque los trabajos que aquí reunimos adoptan no una perspectiva esteri-

lizada de realidad, *desde ninguna parte* —como definía Thomas Nagel (1996) a la visión normativa que vuelve irrelevantes las características y el contexto histórico y comprensivo de los sujetos particulares que hacen investigación teórica en política—; sino que, más bien, las y los autores son conocedores de los enfrentamientos que provoca afirmar públicamente que los derechos humanos son obligatorios y universales, desde posiciones de poder antitéticas, desde concepciones encontradas de lo que significa hacer teoría política y, en última instancia, desde nociones opuestas acerca de cuál debe ser el papel de las instituciones democráticas en el combate de la desigualdad y al hacerse cargo de los daños inmerecidos que recaen sobre las personas y las formas de discriminación que han sido históricamente construidas, pero que ahora aparecen como naturales y hasta invisibles en las agendas públicas. En esta sección de nuestro libro ubicamos los ensayos de Pilar Velázquez Lacoste, Julieta Morales Sánchez, Marcela Ávila y Alejandro Klein, así como el de Dorothy Estrada Tanck. El conjunto de estos autores y autoras es consciente de que acaso el rasgo fundamental de las sociedades contemporáneas sea su profunda división comprensiva, es decir, el hecho de que las personas que las integran sostienen diferentes visiones del mundo, la moral, la filosofía y lo que significa una vida buena. En ocasiones, estas visiones las enfrentan, y en otras las agrupan con quienes sostienen ideas semejantes. De hecho, la mayoría de los regímenes constitucionales modernos promueven el derecho a la libertad de credo y de conciencia, así como a la de reunión y asociación para la promoción de estas visiones comprensivas del mundo. No obstante, se debe reconocer que son estas visiones las que, también en muchas ocasiones, enfrentan a las personas en debates públicos beligerantes que pueden derivar en choques reales e incitaciones a la violencia. Por esta razón, una de las tareas que debe asumir la investigación teórica en derechos humanos es la de explorar las condiciones para la estabilidad de una sociedad plural y diversa, que se comprometa con la defensa de todo tipo de oportunidades y libertades, siempre con el convencimiento de que será imposible lograr la unidad doctrinaria de quienes comparten un espacio político. En este sentido, la teoría política debe investigar las condiciones que hacen que una sociedad plural y diversa conceda su lealtad y compromiso a una Constitución que es observada como la que podría ser el resultado

de un hipotético acuerdo entre personas que, a la vez que promueven sus planes de buena vida individuales, también se interesan por crear la solidaridad que permita el disfrute de los derechos humanos para todos y todas. De manera ideal, en una sociedad como ésta, los resultados de la investigación en derechos humanos y la filosofía política se encuentran disponibles en el espacio público para su revisión por parte de la ciudadanía en general. Entonces, el trabajo teórico en este rubro buscaría contribuir al logro de consensos, tratando de construir concepciones normativas que no se vinculen fuertemente a una visión ética particular y sí, al contrario, puedan ser el foco de un consenso traslapado entre distintas doctrinas éticas y filosóficas. Esta visión del trabajo teórico y académico ha sido expresada de manera inmejorable por el filósofo estadounidense John Rawls:

[El] trabajo de abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos. Sólo los ideólogos y los visionarios no logran sentir profundos conflictos de valores políticos y conflictos entre estos valores y los extrapolíticos [...] Volvemos la atención hacia la filosofía cuando nuestras concepciones políticas compartidas [...] se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos [...] Por tanto, el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado (Rawls, 1996: 65).

Un nivel más en el que se puede situar la reflexión teórica en derechos humanos desde nuestra perspectiva es el que se refiere a la apropiación local de los principios abstractos del derecho internacional —los mecanismos de *iteración democrática*, según la expresión de la filósofa turca Seyla Benhabib (2004)—, de tal forma que se evalúen los mecanismos y las condiciones para que se produzca una tensión creativa entre los tratados internacionales y las legislaciones locales, siempre en beneficio de la actualización y ampliación de las protecciones y libertades de las y los ciudadanos. Los instrumentos del derecho internacional representan la vanguardia para la protección de los derechos humanos, pues son producto de un consenso internacional acerca de los dispositivos y mecanismos legales que es necesario habilitar para garantizar la seguridad, la integridad y la calidad de vida de las personas, con independencia de su nacionalidad o formas de eticidad. No obstante, la principal dificultad con estos instrumentos es su carácter no vinculante, par-

cialmente vinculante o, en su caso, su incorporación todavía insuficiente en las legislaciones nacionales. El problema del que tiene que hacerse cargo la investigación en derechos humanos, en este caso, es la forma de incorporar los principios del derecho internacional en las legislaciones locales, de tal manera que sean positivos y, más aún, existan mecanismos nacionales para que las personas avancen en la exigibilidad y justicia-bilidad de los derechos enunciados en el derecho internacional de los derechos humanos. Quizá éste constituye uno de los retos más urgentes para la investigación teórica en derechos humanos. De esto depende que recuperemos el ímpetu y la certeza de que vale la pena afianzar el derecho internacional de los derechos humanos, sus instituciones, tratados y comités de seguimiento y evaluación, que se encuentran tan en crisis desde las cruzadas contra el terrorismo emprendidas de manera unilateral por las grandes potencias mundiales. Lo que necesitamos, entonces, es que el trabajo teórico nos alumbré senderos para la positivización de los principios del derecho internacional de los derechos humanos, tanto en la forma de leyes secundarias, que trasversalicen la no discriminación y seguridad humana en los subsistemas sociales, como en la figura de los tipos penales que permitan desalentar y combatir las prácticas discriminatorias y contrarias a los propios derechos. Esto, con la certeza de que no todas las personas acceden a los derechos, libertades y oportunidades que conforman una vida autónoma y de calidad en igualdad de condiciones; es decir, que existen muchas personas que ven disminuida su calidad de vida a causa de que sus identidades han sido constituidas como periféricas y marginales en un momento histórico particular en el que les ha tocado nacer, y que en el momento actual no pueden observar este hecho azaroso sino como una tragedia o un golpe de destino sin autores ni responsabilidades reconocibles. De hecho, el economista y filósofo indio Amartya Sen señala que no son el infortunio ni la naturaleza lo que vuelve a ciertas personas vulnerables y a otras no, sino que se trata de una combinación de pobreza, fragilidad institucional e incapacidad del Estado para democratizar y eficientar sus programas de atención a la desigualdad lo que da un tono *trágico* a estos hechos sociales que han sido históricamente contruidos y, por tanto, pueden deconstruirse y remontarse. Por eso es que él ha afirmado que, cuando se refiere a las identidades diferenciadas y la construcción de la desigualdad, el destino

es una ilusión que se usa políticamente para construir a ciertas personas y grupos como irracionales, improductivos, dependientes, incivilizados, violentos o indignos de compartir el espacio público con el resto de la ciudadanía —lo que ha ocurrido en distintos momentos con las mujeres, los grupos de la diversidad sexual, las personas con discapacidad, las adultas mayores, las indígenas, las migrantes o quienes ejercen la prostitución. “Frecuentemente se observa al mundo como un catálogo de religiones (o ‘civilizaciones’ o ‘culturas’), ignorando las otras identidades que las personas particulares tienen y valoran, y que implican la clase social, el género, la profesión, la lengua, la ciencia, la moral y la política. Esta división monolítica es una fuente mayor de conflicto que el universo de clasificaciones plurales y diversas que modelan el mundo en el que de hecho vivimos” (Sen, 2006: xvi). En esta consideración crítica de las identidades como justificaciones para cancelar el acceso a derechos y oportunidades es que se sitúan los trabajos de Marisol Aguilar Contreras, Mario Alfredo Hernández y María Teresa Fernández, Luis González Placencia, Selvia Larralde y Luís Chías, así como del equipo de profesores de la Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, encabezado por Lorena Alonso. Todas y todos nos urgen a desarrollar habilidades teóricas, discursivas y prácticas institucionales que nos permitan aprender a vivir con los otros y otras, cuyos modos de ser pueden ser profundamente amenazadores del nuestro si se les observa desde una perspectiva tradicional y conservadora, pero cuya exclusión no podemos justificar desde el paradigma de los derechos humanos. ¿De qué otro modo puede darse el aprendizaje moral y político, si no es a través de los encuentros de la diversidad de identidades y visiones comprensivas en el espacio público?

La ley proporciona, a este respecto, el marco dentro del cual se crean las prácticas políticas y culturales, más como instancias de convergencia que como motivos de enfrentamiento, siempre que se corresponsabilice al Estado y la sociedad civil en la tarea de trabajar por la inclusión y el combate de la injusticia desde las razones universales de injusticia repensadas desde las posiciones concretas de desigualdad. Las leyes — como las concebían los filósofos de la democracia antigua— constituyen los muros de la ciudad, en cuyo interior se desenvuelve la vida de calidad y el florecimiento de las personas que no se ven atajadas por la violencia,

la discriminación o la desigualdad, así que es posible ampliar los muros simbólicos de ese espacio de legalidad y civilización para incluir a todos y todas. Tenemos que ser capaces de observar a las leyes como muros sólidos que protegen a la cultura y la política que ocurren en su interior, pero también de mirarlas como paredes suficientemente permeables para absorber, procesar y fortalecerse con las demandas de inclusión y reconocimiento que se formulan desde la periferia. Así, después de exponer, en este estudio introductorio, los que nosotros consideramos como los ejes más importantes y fructíferos de la investigación en derechos humanos, tenemos la certeza de que éstos se encontrarán plasmados en los ensayos que incluimos en este libro colectivo. Éste es producto de una reflexión común que tiene como foco de un consenso traslapado la convicción en el sentido de que sólo erradicaremos la desigualdad, la discriminación y la violencia de nuestros espacios sociales, dinámicas institucionales e imaginarios colectivos si nos *tomamos en serio* —parafraseando a Ronald Dworkin— el paradigma de los derechos humanos. Quienes nos hemos encontrado en esta ruta de exploración teórica integramos el Grupo de Trabajo “Justicia internacional, contextos locales de injusticia y derechos humanos”, que empezó a funcionar en el año 2015, radicado fundamentalmente en la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Criminología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, con invitados e invitadas provenientes de otras instituciones de educación superior. El propósito fundamental de este grupo de trabajo ha sido analizar y explorar las implicaciones teóricas y sociales de vincular a la legitimidad democrática con el respecto irrestricto al paradigma de los derechos humanos, sobre todo en lo que tiene que ver con la elevación del rendimiento social de las instituciones democráticas, el combate de la desigualdad históricamente construida y la elevación de la calidad de vida de los colectivos socialmente discriminados. En este sentido, y con este esfuerzo editorial, tratamos de contribuir a la exploración de nuevas vías para fortalecer el sistema democrático, lo que significa alumbrar senderos aún no transitados para la formación de ciudadanía y los procesos de justiciabilidad y exigibilidad de los derechos humanos; así como también para reconocer la magnitud y afectaciones recurrentes a estos mismos derechos, que nos convierten en una sociedad con profun-

das deudas de justicia histórica, que ya son impostergables para saldar a estas alturas del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, S. (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa.
- Benjamin, W. (1969), *Illuminations* (ed. Hannah Arendt), Nueva York, Schocken Books.
- Bobbio, N. (1991), *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema.
- Dubiel, H. (2000), *La Teoría Crítica: Ayer y hoy*, México, UAM-Iztapalapa/ Plaza y Valdés.
- Ferrajoli, L. (2002), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2000), *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós.
- Kant, I. (2005), *Political Writings* (ed. H. S. Reiss), Cambridge, Cambridge University Press.
- Lara, M. P. (2009), *Narrar el mal. Una teoría metafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Paidós.
- Muñoz, M. T. (2009), *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*, México, Universidad Intercontinental.
- Nagel, Th. (1996), *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pereda, C. (1994), *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthropos/ UAM-Iztapalapa.
- Rawls, J. (1996), *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sen, Amartya (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Nueva York, W. W. Norton.
- Serret, E. (2002), *Identidad femenina y proyecto ético*, México, Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM/ UAM-Azcapotzalco/ Miguel Ángel Porrúa editor.

LAICIDAD Y LIBERTAD DE CONCIENCIA Y RELIGIÓN PARA NIÑAS Y NIÑOS: LOS DILEMAS DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA EN UN CONTEXTO DEMOCRÁTICO AJENO A LA DISCRIMINACIÓN

Luis González Placencia
Universidad Autónoma de Tlaxcala

INTRODUCCIÓN

¿Cómo acometer el tema que da título a esta reflexión sin iniciar con abigarradas definiciones sobre lo que es la laicidad y el derecho a la libertad de conciencia? Con el tiempo, la experiencia me ha enseñado que la mejor manera de tratar de abordar temas complejos es acudiendo a casos que ilustran el problema y que hacen que hallarle soluciones parezca una tarea casi intuitiva. Con toda intención me alejo entonces de un registro formal e intento un abordaje más coloquial, utilizando un argumento de reducción al absurdo para acercarme a la manera en la que los asuntos relacionados con la laicidad y la libertad de conciencia y religión en la infancia podrían presentarse en la cotidianidad.

Hace unos días recordé una conversación sostenida años atrás con una persona que pertenece a la comunidad de los Testigos de Jehová y que, tras múltiples intentos de convencerme de su credo —pero sobre todo ante mi reiterada negativa— concluyó un día diciéndome algo así como: “si tú ya no te salvaste, al menos no condenes a tu hijo e hijas, sálvalos, deja que conozcan el camino de Jehová”. Al comentarlo en el seno de mi familia, la mayor parte de religión católica, les participé la incomodidad que sentí frente a tanta insistencia y de inmediato escuché toda clase de comentarios destinados a denostar a los Testigos de Jehová, desde quienes les consideraban ignorantes por no aceptar transfundirse sangre y apátridas por no saludar a la bandera ni cantar el himno, hasta

quienes opinaban que se trataba de una secta de fanáticos que nada tenía que decirle a la religión que la mayoría en la mesa consideraba verdadera: la suya, la católica. Imaginé después una escena similar en una sobremesa en la cual aquélla misma persona y su familia, todos Testigos de Jehová, hablaban mal de mí, de la arrogancia de las y los católicos, de lo ignorantes que somos respecto de la Biblia, de nuestro fanatismo por los símbolos y los santos y de nuestra necedad con la Navidad.

Tengo que confesar que en ese momento, ocupado en otras tareas y reflexiones, me pareció que la inconmensurabilidad de ambas posiciones, cada una excluyente de la otra, explicaba esas reacciones. Pero hoy, imagino situaciones que luego de aquél suceso, hubiesen podido ocurrir si, a diferencia de lo que hasta ahora ha pasado respecto de la educación espiritual de mi hijo e hijas, él o alguna de las niñas se hubiese convertido en un o una Testigo de Jehová y en consecuencia, me hubiese reclamado por no haberle conducido, en su momento, a la salvación. Para construir mi argumento, dibujé entonces varios posibles escenarios asumiendo el caso de una niña hipotética de, digamos once años, hija de una familia católica, que por la razón que sea decide que ella debe convertirse, digamos al Islam. Le llamaré María. Así que la pregunta de investigación podría ser, en términos muy sencillos, qué pasará con María y que debería pasar en relación con su derecho a la libertad de conciencia y religión. La hipótesis haría depender el destino de María de cada uno de esos escenarios. Pero antes de trazarlos, requerimos contextualizar.

ALGUNAS NOTAS CONTEXTUALES

Por una parte, hay que decir que el caso es perfectamente posible porque vivimos en una sociedad cada vez más abierta, inserta en ciudades que poco a poco se pueblan de personas provenientes de todo el mundo, en las que vemos convivir culturas de diversa índole. Para algunos autores, esta apertura, el pluralismo que implica y la privatización, todas características de la Modernidad, han sido condición de posibilidad para un creciente reposicionamiento de la fe y de la religión (Gaytán, 2013). De hecho, desde algunas perspectivas se ha estudiado

cómo este fenómeno, que algunos señalan ya como una era postsecular (Habermas, 2008), se relaciona con la emergencia de nuevos mercados religiosos (Berger, 2005). De igual forma, hoy circula entre las personas una gran cantidad de información, por los medios convencionales de comunicación, así como por las redes sociales y el internet. De entrada es altamente probable que María, a sus once años, haya convivido con personas de religión musulmana en su propia escuela, que tenga comunicación con ellas desde su ciudad en México hasta Irán por ejemplo, vía Facebook, que hable con ellas por *Skype* o *Facetime* y, por su puesto, que sus conocimientos sobre el Islam sean muy superiores a los pueda tener cualquiera en su familia, incluso mayores que los que cualquiera de sus padres hubiera tenido sobre su propia religión a esa edad.

MARCO NORMATIVO

También es necesario, de manera previa, plantear los referentes, es decir, las reglas, o más propiamente dicho, las normas de deber, mediante las cuales los padres de María podrían o tal vez deberían, guiar su posición. Desde luego podemos complejizar esta parte tanto como la imaginación lo permita, pero hagámoslo simple y distingamos tres órdenes normativos, más o menos los mismos que rigen a cualquier familia en este país. El primero de estos órdenes refiere a las normas de la religión que profesa la familia de María que obligan a sus miembros a realizar con regularidad ciertos rituales, so pena de penitencia y excomunión. Estas normas rigen en casa de María, con su familia y desde luego en el seno de la feligresía de la religión a la que pertenecen: la católica. Estamos claros que, como en la mayoría de las religiones hay un deber de los padres de inculcar en sus hijos sus creencias y de lograr que ellas y ellos hagan lo propio con su descendencia.

El segundo orden normativo es de naturaleza sociocultural y se refiere a las prácticas compartidas por grandes grupos de personas que habitualmente conviven en un espacio común. Sin ánimo de precisión, voy a referirme a él como *costumbre*. Aquí encontramos la celebración de ceremonias cívicas, los matrimonios, las tradiciones, los hábitos, usanzas, modas y prácticas de una comunidad, como por ejemplo un carnaval o

el voto. También es posible ubicar aquí algunas celebraciones que, teniendo contenidos religiosos, se secularizan y son practicadas aún sin ese contenido, como la Navidad, la Pascua y las fiestas de quince años. Seguramente María ha recibido desde pequeña regalos el 6 de enero y su familia probablemente está muy entusiasmada con los ya próximos quince años de su hija. Estas normas se viven en casa pero también, y quizá con mayor fuerza, en espacios de socialización como la escuela, los clubes sociales y deportivos.

Finalmente, el tercer orden normativo que interesa para el contexto es el constitucional, que nos rige a todas y todos en México con independencia de nuestra religión y nuestras costumbres: desde luego la Constitución, las leyes y reglamentos y hoy, también las normas protectoras de derechos humanos que estén en los tratados internacionales que ha firmado México. Me refiero a los Artículos 1º, 4º y 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, al Artículo 13 de la Convención Americana de Derechos Humanos, el 19 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, así como al Artículo 14 de la Convención Internacional de los derechos del Niño (*Convención*, en adelante), así como a las resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos¹. Mas o menos todos estas normas convergen en su texto en que las personas tienen derecho a la libertad de conciencia, así como a profesar la religión que sea su convicción seguir, cambiar de creencia e incluso no creer en nada si así lo prefieren². Conviene sin embargo, atender cómo expresa este derecho la *Convención*:

¹ Hay pocos análisis que traten el tema en el marco de la reciente reforma en materia de derechos humanos del verano de 2011. Para una aproximación en este sentido, véase Gutiérrez Zapata (2014).

² Vale la pena mencionar que si, en efecto, todos estos instrumentos normativos identifican la libertad de conciencia con la libertad de religión, la primera es notablemente mas amplia que la segunda. Convengo en este punto con Chiassoni (2013), quien identifica, para el caso de los estados liberales, a la libertad de religión (libertad en materia religiosa en su concepción) como la especie, respecto de la libertad de conciencia, que sería el género.

14.1 Los Estados Parte respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y religión [...] 14.2 Los Estados Parte respetarán los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades [...] 14.3 La libertad de profesar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la moral o la salud públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás³.

En un ánimo de mayor precisión, dentro de este orden habría que distinguir al menos dos niveles: el legal propiamente dicho, y el de los derechos, porque no siempre convergen. Esta distinción es útil porque es importante discriminar en qué momentos el referente legal es puramente formal —literal— y cuando atiende a más que a la forma, a los contenidos, es decir, cuándo es sustancial⁴. Aunque este orden normativo —formal o sustancial— se dirige a los Estados, que fungen como sus garantes, a la luz de la *Convención*, del mismo derivan obligaciones respecto de la forma en la que los padres, tutores y adultos en general debemos comportarnos con niñas, niños y adolescentes, y también sobre cómo debemos interpretar, con perspectiva de infancia, otras disposiciones relacionadas con la libertad de conciencia y religión. Aunque no aseguraría que una familia típica conoce estas disposiciones —ni formal ni sustancialmente—, en todo caso, cualquier familia tiene al menos una intuición sobre lo que significan las normas legales y de hecho, todas las familias viven circunstancias en las que los tres ordenes normativos convergen, creando yuxtaposiciones que orientan la cotidianeidad común⁵.

No obstante, es importante hacer notar que, de entrada, estos referentes plantean una contradicción: el orden religioso y el constitucional se contraponen; en el primero prevalece el deber de los padres de trans-

³ Para el ejemplo que he planteado es importante interpretar este artículo en relación con lo que dicen los artículos 20 y 30 de la propia Convención.

⁴ En este sentido, no deberíamos olvidar tener en cuenta las observaciones del Comité Internacional de los derechos del Niño, que es el intérprete autorizado de la Convención.

⁵ Pensemos por ejemplo que el noveno mandamiento puede simbólicamente ser convergente con una causal de divorcio y al mismo tiempo constituir una práctica que desde el punto de vista social no es abiertamente aceptada.

mitir la religión católica a sus hijos e hijas; en el segundo, prevalece el derecho de niñas, niños y adolescentes a asumirla o dejarla por otra o por ninguna. En cualquier caso, el orden sociocultural juega como parte del contexto, pero puede, como veremos mas adelante, jugar a favor o en contra del régimen religioso o del constitucional. La pregunta de investigación se complejiza porque, frente a esta contradicción, ¿qué pasará con los derechos de María? Es claro que ella tiene derecho a la libertad de creencia. De eso no hay duda porque así lo establece la *Convención*, pero ¿es esta consideración suficiente? Volvamos a los escenarios, porque de ellos depende, como hipotetizamos, la posibilidad de garantizarlos plenamente.

ESCENARIOS

1. *Escenario 1: En el nombre de Dios*

Pensemos para este primer escenario una familia católica muy rígida para María. En este caso, de hecho es improbable que María se atreviera siquiera a mirar hacia otra religión. Hablamos de un contexto en extremo rígido, en el que las normas religiosas y la costumbre convergen casi al 100% y donde la Constitución es interpretadas a favor de las primeras. Los padres asumen *by the book* el derecho de inculcar su religión a hijas e hijos y el que alguna o alguno de ellos abdique de sus creencias representaría un fracaso, como padres y como católicos; por tanto, esa no es una opción: las y los hijos —incluida María— simplemente no pueden no ser católicos. Suponiendo entonces que María se atreve a disentir y a sus once años encara a sus padres y les dice que ella no cree en Cristo, que ha volteado hacia Mahoma y que desde ese momento deja el catolicismo. Seguramente una primera reacción sería ignorarla. Sus padres le dirían que no sabe lo que dice, que se deje de tonterías y que lo olvide porque ella ha sido bautizada en la fe católica y tiene el deber de preservarla. De persistir en su intención, seguramente le advertirán que será castigada por Dios y que la familia, en obediencia del mandato divino, no le permitirá ese desafío. De hecho, una familia como esta podría recurrir primero a algún tipo de correctivo cuya severidad podría ir

in crescendo, desde la prohibición de realizar alguna actividad recreativa, el incremento de la participación de María en más actividades asociadas con la Iglesia Católica, la prohibición de ver a las amistades que le inculcaron el Islam, la de entrar a redes sociales, ver televisión y acceder a internet, hasta incluso un cambio a un internado católico —de hecho, en esta familia, probablemente María habría asistido desde su primera infancia a escuelas católicas—, el ingreso a un convento y, en el límite, ser de hecho expulsada de la propia familia y de la comunidad católica, con todas las implicaciones que eso tiene en términos de dejar de ver a sus padres, hermanos, amigos, etcétera. Los papás dirán que, con todo el dolor de su corazón, sólo cumplen con su deber de obedecer a Dios. Como hemos dicho, en este caso, el orden religioso contiene al social de modo que se identifican por encima incluso del constitucional, de modo que, en el poco probable caso de que los papás de María tuvieran que fundamentar su acción ante alguien más, seguro lo harían invocando el Derecho Canónico y las costumbres de la feligresía católica argumentado que el Estado debe respetar el derecho y el deber que tienen como padres de guiar a María y que ese derecho y deber es justo al que se refiere el código eclesial; añadirían además que, dado que ella debe obediencia a sus padres, quienes a su vez la deben a Dios, María *no debe* decidir por sí misma. En este escenario, María no tiene alternativa, si quiere permanecer reunida con su familia tendrá que someterse a la decisión paterna. Aquí los padres asumen *pie juntillas* que tienen derechos sobre sus hijas e hijos y que estos tienen obligación frente a ellos porque ese es el camino para la obediencia divina, algo que muchas y muchos de nosotros hemos escuchado bajo la frase: en el nombre de Dios.

¿Y los derechos de María? En este escenario, los derechos no poseen ningún valor. Son incompatibles con la obediencia que los padres de María asumen como una obligación de ella, como hija frente a sus padres y como católica frente a la religión. Aquí los derechos simplemente no cuentan porque no hay ni puede haber nada por encima de la voluntad de Dios. Probablemente nadie se entere, fuera de la familia de María, de que todo esto ocurrió. Dada su posición heterónoma y la fuente de autoridad divina, es importante resaltar que no obstante que esta familia se ubique en espacios socio-estatales laicos, la situación de María prácticamente no cambia. Aun en un estado garantista y con una

sociedad de derechos, una familia rígida religiosa tenderá a no reconocerle derechos de María, con un alto costo para la niña, quien tendrá que elegir entre ejercer sus derechos o permanecer con su familia. Cualquier solución implica, necesariamente, la violación de derechos para María: si se queda con su familia, no sólo su derecho a la libertad de conciencia y religión, sino al libre pensamiento y expresión, a recibir información y a decidir libremente serán violados; y si toma la decisión de marcharse, su derecho a estar con la familia es el que será vulnerado. Hay que recordar que permanecer con la familia es un derecho de las niñas y niños, no de la familia; si fuera ésta la que lo exigiera, se trataría de una imposición. Estos escenarios, que también son violatorios del principio de interés superior de los derechos de la infancia —pues evidentemente se antepone en este caso, el interés religioso de una comunidad a la que María ya no desea pertenecer— plantean para la niña un destino de inclusión forzada, o bien, de exclusión por razones divinas.

2. *Escenario 2: Es por tu bien*

Imaginemos ahora un escenario más secular, aunque no menos rígido. En este caso la familia fue bautizada en la fe católica pero no es tan apegada a su religión; es, sin embargo, una familia tradicional, con el padre como figura central y donde los roles de cada quien están asociados a deberes que se asumen como dados, porque se considera que *así debe ser* o porque se consideran *naturales* —por ejemplo, las mujeres deben prepararse para criar hijos y ser buenas esposas, y los varones para salir a trabajar y ser jefes de familia. La estructura familiar es muy similar a la familia de nuestro escenario 1, pero a diferencia de ésta última, en este modelo familiar prima la costumbre, y la religión —que es importante— juega un rol subordinado a ésta, ayuda a justificarla. La ley es obedecida afuera pero si choca con la costumbre, no entra en casa. Las reglas de casa las impone el papá, y son él y mamá quienes las ejecutan, en un régimen de obediencia de los hijos respecto de sus padres. ¿Que pasaría con María en este caso? Su suerte sería muy similar a la del escenario 1 aunque con otras justificaciones. Probablemente sería ignorada al principio hasta que empezara por ejemplo, a pedir a sus padres que olvidaran su fiesta de quince años o que la dejaran usar *burka*. Seguro le harían

sentir de diversos modos el rigor del mando paterno, por ejemplo, reclamándole lo desagradecida que es respecto del sacrificio que han hecho ya para preparar su quinceañero, lo irrespetuosa que resulta la ridiculez de vestirse como una fanática. María ejemplificaría claramente a una niña desobediente. Seguro le prohibirían las amistades que le acercan al Islam, el acceso a las redes y le amenazarían con, por ejemplo, enviarla a una escuela católica, a tomar doctrina e ir a misa, aunque no por razones religiosas, sino meramente punitivas, o bien con fines correctivos. Definitivamente, papá y mamá tienen derechos sobre *sus* niños y estos tienen la obligación de obedecer porque son menores y no saben lo que hacen; los padres en cambio, como adultos que son, saben lo que está bien para sus hijos. Su autoridad se basa en su madurez y en su experiencia. María en este caso, no solo no debe decidir por sí misma, no *puede* hacerlo en razón de su minoría, que en este caso representa también incapacidad, inmadurez para hacerlo. Sus papás deben hacerlo por ella, por su propio bien. Es obvio que la justificación de este proceder la hallarían los padres en la costumbre, ayudada por la religión. No veo aquí posibilidad alguna de invocar *la Convención* ni cualquiera otra norma porque como hemos dicho, para estos padres, éstas no rigen en casa, no pueden regir porque resultarían invasivas respecto de las costumbres y de lo que *debe ser*. Las consecuencias parecen convergen con las del escenario 1: ella obedece o se va. Papá no admitirá un desafío a su autoridad. Muchas y muchos de nosotros hemos escuchado ese clásico ultimátum paterno: “en esta casa mando yo, y si quieres vivir aquí, obedeces, algún día entenderás que esto que hago *es por tu bien*”.

¿Y los derechos de María? Nuevamente, los derechos no son relevantes. Están ahí, en la Constitución, en los tratados, en la *Convención*, pero en tanto contravienen la tradición de autoridad paterna, no entran en casa.

Los escenarios para una familia rígida/autoritaria tienen muy altos costos para María. Nuevamente, no hay armonía de derechos, pues si María intenta ejercer su derecho a la libertad de conciencia y religión, deberá entrar en conflicto con su padre, con su familia, con Estados y sociedades de corte confesional, con consecuencias que pueden obstaculizar el acceso a derechos como la educación, a la dignidad personal, a la honra, y desde luego, al derecho de permanecer reunida con su fami-

lia, solo por citar algunos. Si decide abdicar de su decisión entonces tal vez se conforme y evite la discriminación y la exclusión, pero no podrá ejercer libremente la religión que por ella misma eligió. Tampoco esta familia le reconoce derechos, por lo que irrespetar su decisión no será un problema para los padres pues ellos son los garantes de la heteronomía y consecuente obediencia dentro de la familia. María deberá someterse, probablemente alienarse y en consecuencia aguantar, soportar, es decir, incluso al grado de aceptar un destino de inclusión por asimilación o uno de exclusión por razones patriarcales.

3. *Escenario 3: ¡Allá tú!*

Supongamos ahora que la familia de María es más laxa; fueron bautizados como católicos pero no practican rígidamente su religión (por ejemplo, solo van a misa en año nuevo) y se rigen más por las convenciones sociales (celebran Navidad y gustan de las bodas y los bautizos). Creen en Dios, pero no viven conforme a las reglas de su religión, tal vez ni siquiera están familiarizados con ellas. Cuando les conviene son respetuosos de la ley, pero si pueden evadirla para lograr alguna ventaja, se las ingenian para justificar su acción sin remordimiento (de vez en cuando alguno se pasa una luz roja, o se come una fruta en el supermercado sin pagarla). Una familia promedio. En este caso, la ley sirve para justificar la costumbre y la religión a conveniencia. Toman en cuenta los derechos, pero los vinculan a las obligaciones. Por ello, consideran a sus hijos aptos para cumplir obligaciones, como ayudar en casa por ejemplo, pero inmaduros para ejercer sus derechos. Seguramente esta familia tampoco tomaría en serio a María al momento de informarles su decisión de profesar otra religión. Aunque probablemente le hagan advertencias, no tomaran seriamente la decisión de castigarla, menos aún de echarla de la casa. Tal vez no se darían cuenta de que María habla en serio hasta que comenzara a asumir comportamientos y actitudes propias de su nueva religión. Por ejemplo, usaría una *burka* cada vez que saliera a la calle, rezaría cinco veces al día en dirección a la Meca; igual, antes habría pedido a sus padres que olvidaran por completo sus quince años y que no la consideraran para cenar en noche buena, pero en ese momento tampoco les pareció importante prestarle atención. Quizá al

principio la familia permitiría estos comportamientos y de hecho, los pasaría por alto; luego, ya preocupados, aprovecharían cada momento para hacerle notar a María que es rara. No la reprimen pero se burlan de ella, primero a sus espaldas y luego de frente, la llaman fanática, ignorante. No le prohíben amistades musulmanas, pero cuando comienza a generarse un conflicto con sus hermanos por discusiones que tienen que ver con sus respectivas creencias, sus padres deciden prohibir que en la casa se hable de religión, se realicen ceremonias o se coloquen símbolos, sean estos musulmanes o católicos. Los padres de María culpan a esas amistades de influenciarla; es obvio que *actúa bajo influencia de esos otros*. En esta familia indiferente, “¡allá tu!” es la consigna que sustituye al “es por tu bien” o “en el nombre de Dios” de las familias previas. Como he dicho, nadie la expulsa de casa pero, sobre todo sus hermanos, desean que se vaya de una vez y que haga su vida de modo que no los exponga y ridiculice. También ha tenido problemas de aceptación en la escuela pero su familia no interviene porque, dicen, no van a “fomentarle la locura”. La “dejan ser” pero no contribuyen a que sea. Cuando ella intenta hablarles de sus razones, no la escuchan, y aunque no se lo dicen, la toman por necia y absurda. Sus padres le dicen “es tu derecho, no nos meteremos con eso, pero no nos pidas que participemos”. Es obvio que la toleran⁶, pero no la respetan. La razón real por la que han permitido todo este capricho de María —como ellos lo califican— es que piensan que es mejor que su hija crea en Mahoma y no que se hubiera vuelto agnóstica, porque en el fondo, la idea de un Dios la hará volver algún día al catolicismo y a su familia. A la postre, de esta familia María se sentirá excluida, y sus padres le harán saber que es ella quien ha provocado esa exclusión por que en ejercicio de su derecho no supo integrarse a la mayoría, o mas bien se *desvió*. Directa y explícitamente no le habrán impuesto nada, pero en los hechos, con actitudes y desaires, le reprochan no ser como ellos, no pensar como piensa su familia y no profesar su misma religión. Incluso puede ser que esta familia se sienta justificada

⁶ De acuerdo con Annette Schmitt, una “determinada persona es tolerante si y solo si, bajo determinadas circunstancias, presenta la disposición a omitir una intervención, es decir, a no prohibir” (cit. en Vázquez, 2013: 15).

pensando en efecto que detrás del “*allá ella*” hay implícito el reconocimiento de que *ese es su derecho*. Se lo reconocen, pero no se lo garantizan.

¿Y los derechos de María? Como se ha dicho, en este escenario son reconocidos, pero no son tomados en serio. Se tiene en cuenta que existen, pero no se atiende a sus contenidos. Así vistos, los derechos son pura forma, no contenido. La actitud indiferente no se opone a que se invoquen los derechos, pero no hace nada para que se garanticen.

Aunque podría pensarse que una familia indiferente constituiría en principio una ventaja para la decisión de María, en realidad, la malinterpretación de lo que significa respetar sus derechos podría incluso resultar peligroso para la libertad, la vida e integridad de María si el contexto es el de sociedades conservadoras y autoritarias con estados libertarios o paternalistas; por ello, poner a salvo esos derechos implicaría el sacrificio del derecho a decidir su religión. Nuevamente hay conflicto de derechos, que derivan en costos para María e incluso para su familia. Si el tipo de estado fuese garantista y la sociedad una basada en el respeto de los derechos, María tendría más posibilidades con una familia indiferente porque eventualmente su propia familia no representaría un obstáculo infranqueable. Con esta posibilidad nos acercamos a la importancia que tiene el primer círculo de socialización de María, pues en realidad de que la familia de María abandone la indiferencia y se comprometa con su hija, depende la posibilidad de que ella pueda ejercer sus derechos, si las condiciones socio-estatales son más permisivas.

4. *Escenario 4: Lo que tú decides*

El cuarto escenario que se me ocurre es quizá el más improbable. Plantea la posibilidad de que la familia católica de María no se escandalice con su decisión de convertirse al Islam, que de hecho la apoye, le ayude a encontrar información y fomento y valore sus nuevos rituales y apariencia. Es obvio que esta familia no permitiría que María fuera discriminada en la escuela y lucharía por hallarle alguna que no tuviera problemas con la religión de quienes asisten a ella. Seguramente incluirían las fechas y ceremonias del Islam para que María pudiera celebrarlas en casa, lo que implicaría una puerta abierta a las amista-

des que compartieran su religión. De hecho, probablemente asistirían respetuosamente sin participar de ellas y María no tendría problema en asistir, sin participar, también de la Navidad, las bodas o bautizos, con el mismo respeto. María no tendría que alejarse de su familia y si tuviera que hacerlo, sabría que podría volver a ella sin temor a ser juzgada, criticada o excluida. Evidentemente esta familia ha debido hacer muchos esfuerzos: reconocer que María, a pesar de su juventud, es capaz de tomar decisiones, informarse para poder valorar el nivel de información que su hija tiene sobre el Islam y ayudarla a corregir y evaluar objetivamente posibles prejuicios en torno al mismo, sin desalentarla; renunciar al destino que probablemente habrían imaginado sus padres para ella y defender el que ella se ha trazado con el resto de la familia y de su comunidad. Respetar el derecho de María a la libertad de pensamiento, de conciencia y religión implica sin duda respetar su decisión de profesar el Islam, por tanto sus derechos y deberes como padres están encaminados a guiar a María en el ejercicio de su derecho a cambiar a la fe islámica y a brindarle la información necesaria para que ella tome su propia decisión, asumiendo que es capaz de entenderla y finalmente, teniendo en cuenta que profesar el Islam no es ilegal, no contraviene la seguridad, el orden, la moral, la salud pública o los derechos de nadie más. En este caso, los derechos están por encima de ley, de la costumbre y de la religión.

¿Y los derechos de María? En este caso, los derechos de María derivan en obligaciones para sus padres. Aquí se atiende a los contenidos y no sólo a las formas. Sus padres se comprometen con esos contenidos y actúan en consecuencia, a pesar de lo que ellos piensen o consideren bueno para sus hijos.

El de una familia respetuosa es el único caso en el que aún la exclusión es una forma de defensa de derechos, en la medida en la que obedece a una decisión libre y autónoma. Se trata de una renuncia explícita a entornos socioestatales en los que los derechos no representan un valor. A diferencia del caso de las familias autoritarias, aún en el peor de los escenarios, una familia respetuosa estará al lado para acompañar a María hasta las últimas consecuencias: María no está sola. Aún en los casos más extremos, su familia sabe anteponer el interés superior de María y la defiende, a pesar incluso de lo que ello pueda implicar para la propia familia. En la medida en la que los entornos socio-estatales toman en

serio los derechos, la familia de María encuentra más respaldo y desde luego, mas inclusión.

Estos cuatro escenarios representan cuatro tipos de actitudes que muestran al mismo tiempo cómo apreciamos los adultos nuestras relaciones con las niñas y los niños —especialmente con nuestras hijas e hijos— y cómo enfrentamos el tema de la religión. Las primeras dos familias son de corte confesional; ambas se caracterizan por imponer a los demás sus reglas, son heterónomas. La diferencia entre ambas radica en la fuente de la autoridad para imponerse. La primera es una familia teocrática: la autoridad viene de Dios; la segunda es una familia patriarcal, la autoridad viene el padre de familia. En ambos casos, hablamos de resultados excluyentes. Las dos últimas familias, en contraste, son laicas. Pero la de nuestro escenario 3 lo es en sentido pasivo, reconoce el derecho de María pero no hace nada para que ella pueda ejercerlo, la deja a su suerte, lo que la lleva al mismo resultado de las familias autoritarias, sólo que en todo caso por otro camino. La última familia, también es laica, pero activa (Vázquez, 2013), respeta la disidencia religiosa de María pero al mismo tiempo actúa para garantizar que ella tenga su lugar en la propia familia y en su comunidad.

Los cuatro tipos de familia también son representativos de sendos tipos de sociedades e, incluso, de rasgos que representan el sino político de Estados completos. Desde luego, la realidad siempre es mas compleja que los ejemplos, por lo que caracterizar sociedades y Estados debe tener en cuenta las mixturas que en relación con la religión se dan en su interior, y que los límites de tales caracterizaciones no siempre o casi nunca, son nítidos (Ruiz Miguel, 2013). Sin embargo, con afán pedagógico, podríamos intentar una caracterización basada en nuestros escenarios iniciales y definir cuatro tipos de sociedades: sociedades altamente conservadoras, sociedades autoritarias, sociedades de libre competencia y sociedades de derechos; a su vez, estas sociedades se desarrollan en el seno de ideologías que dan forma a la política de sus estados: estados teocráticos, estados paternalistas, estados libertarios (Lukes, 1998) y estados garantistas (Ferrajoli, 2006). Los dos primeros tipos de estado y sociedad se identifican con modelos confesionales, los dos últimos, con modelos de laicidad (Bovero, 2013). De dónde se halle María en

este cruce de familia, sociedad y estado, dependerá su suerte y la de sus derechos.

CONCLUSIONES

Mi planteamiento de escenarios posibles sobre la protección de los derechos de María me permite elaborar algunas conclusiones. Las familias, las sociedades y los Estados de corte confesional, que por lo tanto no se fundan en el respeto a los derechos, terminan generando contradicciones en las que elegir ejercer un derecho implica, necesariamente, resultar victimizado por la violación a otros derechos. Aún cuando para estas familias, sociedades y Estados respetar los derechos puede no ser importante —dado que los derechos suponen una autonomía que no están dispuestas a conceder— e incluso peligroso —en la medida en la que hacerlo implica la disolución de las bases en las que se edifican—, lo importante es observar el costo que estas familias, sociedades y estados generan para quien no acepta la heteronomía. Sin importar la justificación, en estos casos el interés superior de la infancia⁷ es claramente supeditado a la mirada adulta, por lo que no es exagerado calificar a estas familias, sociedades y estados —además— como *adultocéntricos*. Desafortunadamente, el costo recae en quienes resultan más fáciles de vulnerar, no porque sean más débiles o porque no sean capaces, sino porque el entorno es completamente desfavorable a la posibilidad de que elijan y actúen por sí mismos. Si lo hacen, serán corregidos, castigados, estigmatizados, discriminados, excluidos e incluso probablemente eliminados. Las sociedades y Estados que no respetan los derechos vulneran a aquellas ciudadanas y ciudadanos que piensan diferente; en ese sentido, construyen sujetos débiles, menores, anormales, minusválidos e incapaces para quienes hacer respetar sus derechos, implica no obstante pérdidas muy importantes. El costo de hacerse respetar vale la pena, pero sin duda es demasiado alto.

⁷ Entiendo este principio como el interés superior de los derechos de niñas, niños y adolescentes (Cillero, 1999).

Las familias, sociedades y Estados indiferentes generan una importante cantidad de incertidumbre, dependiendo de cómo se combinen los resultados pueden ser de inclusión o exclusión, según convenga —es decir, para conseguir algún tipo de ventaja o para evitar alguna desventaja. Esta ambigüedad evidencia su gravedad porque desde esta perspectiva las personas, las familias y hasta las organizaciones sociales son instrumentales. Los derechos se diluyen en la formalidad de la ley, por lo que el acceso a ellos es independiente de las desigualdades de sus titulares: no se ejercen *prima facie*, primero se conquistan y luego se colonizan. En esta lógica, los individuos, los grupos y los estados dominantes —incluyendo a los grupos religiosos dominantes— privatizan y usufructúan lo que consideran es de nadie —o bien lo que es de alguien considerado débil o peligroso— porque llegaron primero, porque son mayoría o porque son más fuertes. En estas familias, sociedades y estados, las niñas y los niños tienen valor solo en función de sus posibilidades de llegar a ser adultos, especialmente adultos competitivos y exitosos.

Las familias, sociedades y Estados respetuosos de los derechos, en cambio ponderan la libertad y la autonomía y crean por ello una corresponsabilidad con sus miembros. En estos casos, libertad y autonomía son valores no negociables. Respetan el espacio público justo porque para que permanezca tal, es necesario que al mismo tiempo sea de todos y de nadie. Por eso, en su relación con las y los demás, no toman partido. Hacerlo implicaría teñir a la familia, a la sociedad o al Estado del color de su preferencia. Esto no significa que no la tengan, significa que no la imponen. Son permisivos, pero no son pasivos. Intervienen porque se toman en serio un compromiso con los derechos.

Generar familias que respeten el derecho de las niñas y los niños, aún en casos en los que se comprometen cuestiones delicadas, como por ejemplo la educación religiosa, está a la base de formar ciudadanos que, antes de decidir, aprendan a informar su decisión, a evaluar sus consecuencias e incluso a experimentarlas si es necesario. Esta cuestión me parece fundamental porque a ello apunta la intención de la Convención sobre los Derechos de la Infancia al referirse al interés superior y a la autonomía progresiva. Se trata de construir contextos en los que los derechos de niñas y niños están incluso por encima de lo que padres y madres consideran mejor para ellos, colocando a su alrededor lo necesari-

rio para que ellas y ellos vayan ejerciendo por si mismos su autonomía y sus derechos. En ese marco, el Comité de Derechos de la Infancia ha dejado claro que el Artículo 14 de la *Convención* plantea, primero, que las niñas y los niños pueden, como los adultos, elegir profesar una religión, cambiarla o incluso no creer en nada, con independencia del credo de sus padres. Que el deber de orientación al que se refiere el párrafo segundo del propio Artículo 14 no implica una imposición, sino la garantía a cargo de los padres, de que el niño o niña tendrán acceso a información veraz, objetiva, sobre la religión que quieran profesar y al acompañamiento de su familia —todos derechos reconocidos en la propia *Convención*— para que ni la sociedad ni el Estado nieguen u obstaculicen el acceso a otros derechos, como la educación, la no discriminación o el ejercicio de su credo (UNICEF, 2004).

Es claro que, desde esta posición, se crean situaciones que complejizan la organización social, pero en sociedades heterogéneas y complejas, armonizar la diversidad a través de los derechos es la mejor forma de prevenir futuros conflictos. No he hecho una discusión sobre la laicidad pero he dejado ver que una laicidad de tipo neutral —en el sentido que la plantea Alfonso Ruíz Miguel— es presupuesto *sine qua non* de una sociedad de derechos. Al igual que los modelos confesionales, el laicismo, y la laicidad positiva terminan siendo, contra derechos. La laicidad neutral en cambio, implica la posibilidad de convivencia libre de todos los credos posibles, de todos los estilos de vida legales y de todas las formas de moral individual, siempre que estas permanezcan exteriormente autónomas, incluso a pesar de ser internamente heterónomas. En cada caso esa autonomía entre religiones es condición para que el estado vigile, desde fuera, que unas no prevalezcan o colonicen el espacio de la otras; y por ello es necesario también que Estado e iglesia en sentido amplio, permanezcan también autónomas uno respecto de la otra. Este doble rol de la laicidad neutra puede explicarse mediante un ejemplo que tomo de Ruiz Miguel: un niño o una niña pueden portar símbolos religiosos en la escuela porque la autoridad, autónoma respecto de la religión, es garante de que el niño o la niña pueda expresarse libremente; pero al mismo tiempo, cualquier representante de esa autoridad debe abstenerse de portar un símbolo religioso porque ello significaría tomar partido, enviar un mensaje implícito de oficialidad —y por tanto

perder autonomía— respecto de ese credo. Hasta aquí el ejemplo que en mi opinión representa una laicidad neutra que podríamos calificar como laicidad *respecto de*. Pero al mismo tiempo —extiende ahora el ejemplo desde mi perspectiva—, la autoridad escolar es custodia de que el espacio público que simbólicamente implica la escuela, no sea particularizado por ningún credo —por ejemplo, para evitar que un símbolo o ritual religioso privatice ese espacio público simbólico. A esta forma de laicidad neutra la califico como laicidad *para*. La laicidad *respecto de* —vale añadir, respecto de cualquier credo— garantiza la neutralidad, que es condición de posibilidad de una laicidad *para* —vale decir, *para* intervenir con legitimidad y— evitar que cualquier credo invada, privatice o colonice ese espacio que es de todos y debe al mismo tiempo ser de nadie, sin que deba importar que sea el mayoritario.

No tengo duda de que, para que los derechos de niñas, niños y adolescentes sean plenamente respetados, requerimos construir familias que aprendan a ver en sus hijos personas progresivamente autónomas, capaces de tomar decisiones libres, apoyadas, bien informadas, pero no impuestas por los padres y madres, en el contexto de sociedades cada vez más incluyentes y de Estados que se tomen en serio el valor de los derechos. En el mismo sentido, debemos construir esas sociedades incluyentes, capaces de entablar diálogos constructivos entre sus ciudadanos y ciudadanas, que les permitan comprender que, para que los distintos credos convivan, es imprescindible abandonar el rechazo y la intolerancia, y encaminarse hacia el respeto. En el mismo sentido, exigir Estados realmente comprometidos con los derechos significa un despliegue de obligaciones que no se agotan solamente en reconocerlos, sino en respetarlos, protegerlos, promoverlos y sobre todo, garantizarlos. Esta convergencia es necesaria para evitar que una familia imponga su orden interno —tradicional, indiferente o religioso— a los derechos de sus niñas y niños, como para evitar que el Estado imponga sin más a los padres que en aras de los derechos, renuncien al fundamento de sus creencias. Téngase en cuenta que la religión que uno profesa es parte de la dignidad de las personas, y por ello, es justo a través del diálogo democrático —diálogo en y por los derechos— que es necesario explicar que en un Estado laico neutro, los padres y madres pueden elegir y practicar su religión con libertad, siempre que no intenten imponérsela a nadie, incluyendo a sus hijas e hijos.

Antes de poner punto final, invito al lector a hacer un último ejercicio. Sustituycamos ahora el caso de María por el de un adolescente que se opone al servicio militar, o por el de una adolescente que está pensando en abortar, o por el de algún otro niño o niña que descubre que su orientación psicosexual no es heterosexual. Los resultados que obtendremos serán sin duda, sorprendentemente similares.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, P. (2005), "Pluralismo global y religión", *Estudios Públicos*, núm. 98, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos.
- Bovero, M. A. (2013), *El concepto de laicidad*, México, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Chiassoni, P. (2013), *Laicidad y libertad religiosa*, México, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Cillero, M. (1999), "El interés superior del niño en el marco de la Convención Internacional de los Derechos de la Infancia", *Justicia y Derechos del Niño*, vol. 1, Costa Rica, Instituto Interamericano del Niño, la Niña y los Adolescentes.
- Ferrajoli, L. (2006), *Garantismo: debate sobre el derecho y la democracia*, Madrid, Trotta.
- Gaytan, F. (2013), *Laicidad y modernidad*. México, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Gutiérrez Zapata, I. (2014), "Artículo 24. Minorías religiosas", en Ferrer MacGregor, E., J. L. Caballero y C. Steiner (comps.), *Derechos humanos en la Constitución. Comentarios de jurisprudencia constitucional e interamericana. Vol. I*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Fundación Konrad Adenauer.
- Habermas, J. (2006), "Apostillas sobre una sociedad post-secular", *Revista colombiana de sociología*, núm. 31, Colombia, Universidad Nacional de Colombia.
- Lukes, S. (1987), "Cinco fabulas sobre los derechos humanos", en Shute S. & S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- Ruiz Miguel, A. (2013), *Laicidad y Constitución*, México, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2004), *Manual de aplicación de la Convención sobre los derechos del niño*, Ginebra, UNICEF.
- Vázquez, R. (2013), *Democracia y laicidad activa*, México, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM.