



Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: Discriminación, libertad de conciencia y asociaciones religiosas

Autor: Mosqueda, Alejandro y Mayans Hermida, Itzel

Forma sugerida de citar: Mosqueda, A., y Mayans, I. (2022). Discriminación, libertad de conciencia y asociaciones religiosas. En E. Camacho y L. Muñoz (Coords.), *Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta* (241-284). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro

Diseño de cubierta: Brutus Higuita, Marie-Nicole

Diseño de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

Fotografía de portada: Anaya, Alberto

ISBN: 978-607-30-6346-3

ISBN:

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

DISCRIMINACIÓN, LIBERTAD DE CONCIENCIA Y ASOCIACIONES RELIGIOSAS

Alejandro Mosqueda e Itzel Mayans

INTRODUCCIÓN

A raíz de las recientes reuniones entre el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, y grupos evangélicos de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), con el objetivo de que dichos grupos sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos, ha tenido lugar un importante debate, tanto en foros académicos como de difusión sobre si es deseable —y hasta qué punto lo es— que las religiones ocupen espacios públicos y asuman un papel protagónico en los debates sobre temas de interés público. Arturo Farela, presidente de dicha confederación, señaló que con el acceso a espacios de radio y televisión no se busca imponer ninguna religión, sino brindar una alternativa de vida a los jóvenes desorientados. En entrevista con Bernardo Barranco, Farela señala lo siguiente: “de los treinta

millones de cristianos evangélicos, la mayoría fuimos adictos a algún tipo de droga o a algún otro tipo de pecado, pero encontramos libertad y perdón en Jesucristo. Lo que queremos es expresarles nuestra felicidad [...] esa libertad, esa salvación, esta restauración”.¹

Hasta ahora, el debate suscitado se ha centrado en si el Estado laico se vería o no mermado en caso de que prospere la solicitud de los grupos religiosos de ser concesionarios de espacios públicos radioeléctricos. Hay que recordar que el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público, prohíbe expresamente que las asociaciones religiosas sean concesionarias de estos espacios:

Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso.²

Ante esta prohibición legal, el presidente de la República encomendó a la entonces secretaria de Gobernación, Olga Sánchez Cordero, examinar si es posible modificar este artículo con el propósito de reformular quién puede ser concesionario de estos espacios cuya rectoría pertenece al Estado.

El objetivo de este capítulo es analizar uno de los argumentos ofrecidos por Farela, pero que podría ser presentado por cualquier

¹ Arturo Farela, “El acceso de las iglesias a los medios”, *Canal Once*, 1º de abril de 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=z0g7kbjiF0g&t=219s&ab_channel=CanalOnce>.

² Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, *Ley de asociaciones religiosas y culto público*, p. 5. En <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf>.

otro grupo religioso que tenga la intención de participar en espacios públicos con pretensiones religiosas. Farela comienza afirmando que la interpretación de la laicidad del Estado como un atributo antirreligioso es anacrónica y desactualizada, en relación con la necesidad de expresión de muchos ciudadanos y ministros que pertenecen a una diversidad de cultos y ya no sólo a una iglesia dominante (*i.e.* la católica). Por tanto, la laicidad entendida como un principio que excluye todo el contenido religioso del debate público y toda participación de grupos religiosos en el espacio público era correcta, mientras había *de facto* una Iglesia que buscaba garantizar su dominio en las conciencias de las personas. Sin embargo, a raíz de la pluralidad religiosa del México contemporáneo, ya no hay razón para evitar que todos los grupos religiosos puedan acceder a los espacios públicos con el fin de expresar su parecer en torno a cualquier debate público. Para garantizar la equidad entre grupos religiosos es necesario asegurar que todos los grupos religiosos y ciudadanos gocen de las mismas condiciones y oportunidades para acceder a estos espacios y no eliminarlas por completo para los grupos y ministros religiosos, prosigue este argumento.

Farela también afirma que los derechos de los individuos que pertenecen a estos grupos (sacerdotes, pastores, rabinos, entre otros) son gravemente dañados cuando se les niega el derecho de expresarse públicamente sobre asuntos político-electorales, a la vez que se les daña cuando se les prohíbe que sean candidatos para ocupar algún cargo de elección popular. De esta manera, Farela pretende concluir que existe una *abierta discriminación* detrás del espíritu del artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público.

El argumento de Farela, de corte liberal y presuntamente con propósitos laicos, es creativo y podría pensarse que es consistente

con el discurso inclusivo de los derechos humanos y con la necesidad de erradicar la discriminación en todas sus formas y expresiones. De hecho, hay países como Estados Unidos donde el régimen de separación entre el Estado y la Iglesia no exige que los ministros de culto sean excluidos de la participación en espacios públicos. Por esta razón, creemos que es necesario ofrecer una respuesta contundente sobre por qué falla este argumento basado en la equidad y en el discurso pro derechos. Si Fabela tiene razón acerca de que tanto grupos como ministros religiosos están siendo discriminados, entonces habría razones para modificar el artículo 16 de dicha ley y reformular quién podría ser concesionario de espacios públicos radioeléctricos. Ninguna interpretación de lo que significa el Estado laico debería admitir, como su consecuencia, que haya ciudadanos con diferentes estatus. Sin embargo, si por el contrario hay razones para pensar que los grupos religiosos no son discriminados al negarles el acceso a las concesiones de espacios públicos radioeléctricos y si, además, hay razones para considerar que está justificada la prohibición de que los ministros de culto expresen un discurso religioso en debates y espacios públicos, entonces el significado que ha persistido a lo largo de la historia en nuestro país está justificado y no es necesario modificar el artículo 16.

LAICIDAD, PARTICIPACIÓN DE LAS IGLESIAS Y DISCRIMINACIÓN: EL ARGUMENTO

El ministro evangélico Arturo Fabela ha argumentado en una entrevista con Bernardo Barranco en el programa *Sacro y profano* de Canal Once, que los grupos religiosos son discriminados por el Estado laico mexicano al prohibirles ser concesionarios de espa-

cios públicos radiofónicos y televisivos.³ Hemos reconstruido brevemente la mejor versión del argumento de Farela para después analizarlo a detalle.

Farela comienza su argumento diciendo que hay que repensar la laicidad del Estado mexicano. De acuerdo con él, hace 150 años era necesario entender la laicidad como un atributo antirreligioso del Estado. Esta interpretación era necesaria dada la supremacía de la que gozaba la Iglesia católica, la cual le permitió ejercer su dominio a través de todo el territorio mexicano, así como tener la rectoría en varios asuntos públicos estratégicos (el registro civil, el control sobre los cementerios, la educación pública, entre otras). Sin embargo, hoy en día existe una pluralidad religiosa en México por lo que tal interpretación resulta anacrónica. Hoy, afirma el ministro, ya no es necesario entender la laicidad como un atributo del Estado que solicita excluir todo contenido religioso del debate público. Por el contrario, actualmente podemos entenderlo como un atributo que hace que el Estado *no dé preferencia* a ninguna confesión religiosa. Esta característica fundamental del Estado laico actual, según el ministro evangélico, no implica prohibir el discurso religioso en los espacios públicos, simplemente evita que se le dé preferencia a alguna confesión religiosa cuando buscan participar en algún espacio público. Para Farela, un Estado laico es un Estado “a-religioso”, no un Estado antirreligioso.⁴ Esta manera de pensar la laicidad es cercana al concepto de “laicidad abierta” o “de reconocimiento”, a partir del cual se busca garantizar una igualdad sustantiva entre las diferentes religiones y se reconoce el valor de la diversidad cultural y religiosa. Sin embargo, como señala acertadamente Alfonso Ruiz Miguel, sobre este tipo

³ Farela, *op. cit.*

⁴ *Loc. cit.*

de laicidad positiva o abierta “conviene insistir en que con la noción de laicidad positiva se pretende defender que la única buena laicidad por parte del Estado es la que mantiene medidas favorables y prestacionales hacia las religiones (en principio hacia todas indistintamente aunque en la práctica muchas de ellas son menos iguales que otras)”.⁵ De manera tal que este tipo de laicidad, en los hechos, podría equivaler a asumir un cierto favoritismo hacia algunas religiones, ya sea por ser las mayoritarias o por gozar de los favores o preferencias institucionales.

Si la laicidad significa no dar preferencia, entonces el Estado laico no está justificado sin más en prohibir que grupos religiosos sean concesionarios de espacios públicos radiofónicos y televisivos, a través de los cuales puedan participar e influir en las discusiones públicas. Farela reconoce que las iglesias evangélicas quieren tener acceso a los medios públicos de radio y televisión para divulgar los principios bíblicos de fe a toda la sociedad mexicana, y así ayudar en la campaña contra las adicciones y contra la corrupción que actualmente lleva a cabo el gobierno mexicano.⁶ De acuerdo con la nueva interpretación de la laicidad del Estado que él propone, otorgar concesiones de espacios radiofónicos y televisivos a grupos religiosos no es darles alguna preferencia o beneficio ilegítimo, ya que el Estado otorga este tipo de concesiones a cualquier ciudadano que reúne los requisitos para solicitar participar en su asignación. Por lo tanto, no va en contra de la laicidad, de acuerdo con esta interpretación, el que el Estado otorgue este tipo de concesiones a los grupos religiosos.

⁵ Alfonso Ruiz Miguel, *Laicidad y constitución*, México, IJ-UNAM, 2013 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 8).

⁶ Farela, *op. cit.*

En cambio, que el Estado prohíba que los grupos religiosos sean concesionarios sí constituye, según este razonamiento, un trato discriminatorio hacia estos grupos, ya que se les estaría tratando de un modo diferente e injustificado simplemente por el hecho de pertenecer a un grupo religioso. Si, como afirma Farela, el Estado laico sólo significa un Estado que no da preferencia a ninguna confesión religiosa, entonces resulta discriminatorio negarles el mismo derecho de expresarse públicamente como lo haría cualquier otro ciudadano que no pertenezca a un grupo religioso.

LAICIDAD INCLUSIVA Y LAICIDAD EXCLUYENTE

En México, las primeras bases jurídicas y normativas de la separación entre el Estado y las iglesias se establecieron en la Constitución de 1857. Dos años después, en las Leyes de Reforma se fortaleció el carácter laico del Estado, al establecer ordenamientos legales orientados a contrarrestar el poder y la influencia de los clérigos en la vida civil. En 1873 se incorporaron a la Constitución de 1857 las Leyes de Reforma y así se estableció de manera reglamentaria la separación entre el Estado y la Iglesia. “El carácter laico del Estado liberal mexicano, en una población mayoritariamente católica, fue en el sentido de disminuir la influencia de la Iglesia en asuntos de la vida civil que correspondían al Estado más que constituirse en árbitro de las pugnas por diferencias religiosas”.⁷ Después de la Revolución de 1910, con el propósito de limitar la influencia de la Iglesia respecto al Estado, se establecieron en la Constitución de 1917 los artículos específicos sobre el carácter laico del

⁷ Sergio Pérez, “Educación laica en el sistema educativo mexicano: entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto”, en *Páginas de Educación*, vol. 5, núm. 1, 2012, pp. 79-95.

Estado: 3°, 5°, 24°, 27° y 130°. Con este marco normativo se dispuso una orientación laica para la educación pública planteada como ajena a cualquier doctrina religiosa.

Este marco jurídico robusto se apoya en el principio histórico de separación del Estado y de las iglesias. Históricamente, el Estado laico ha sido una manera de transformar la sacralización del poder público a partir de su secularización. “Esto se traduce en una separación del espacio público (estatal) y el espacio privado (al que corresponde lo religioso) con lo que se pretende una independencia recíproca —que nunca es total pero sí teórica—, basada en los principios de tolerancia e imparcialidad”.⁸

Si bien la finalidad primordial que se quiere conseguir hoy en día con este régimen de separación es hacer efectiva la libertad de pensamiento, de creencias y de religión para todos los ciudadanos, como señalan muchos de los tratados internacionales que más adelante se mencionarán, en realidad dicho proyecto ha atravesado por varias fases y modalidades en la historia de nuestro país. Algunas de ellas han adoptado ciertamente un matiz de confrontación permanente con la iglesia dominante (*i.e.* la católica) como en el caso del tipo de laicidad que Faviola Rivera denomina como *antirreligiosa ilustrada*, en contraste con otros dos tipos de laicidad que ella considera que también son posibles de identificar históricamente, la *laicidad republicana* y la *laicidad liberal*:

solo la concepción antirreligiosa ilustrada convierte al “combate” en un rasgo permanente que la caracteriza. En cambio, tanto la concepción republicana como la concepción liberal dejan atrás la etapa de confrontación y procuran una coexistencia pacífica según los términos del régimen de

⁸ Pedro Salazar Ugarte *et al.*, *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, IJ-UNAM, 2015 (Col. Cultura Laica).

separación y de la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado.⁹

Frente a este tipo de laicidad que se impuso tras la Revolución mexicana y quedó plasmada en la Constitución de 1917,¹⁰ la versión más exitosa de la laicidad mexicana ha sido la *laicidad liberal* que es heredera del pensamiento liberal mexicano el cual, a grandes rasgos, pone énfasis en la importancia de promover y respetar tanto la autonomía individual, como un espectro amplio de valores liberales cuya vigencia se considera necesaria para garantizar la protección de las libertades y derechos en un régimen de democracia constitucional. La consolidación de la versión del modelo de laicidad liberal también es consistente con las últimas reformas que se han hecho a nuestra constitución en los artículos 24 y 40 durante los años 2012 y 2013. El primero, protege el hecho de que todas las personas tengan derecho a la *libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión y a tener o a adoptar, en su caso, la de su agrado*, al tiempo de que *prohíbe que el Congreso pueda dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna*.¹¹ Por su lado, la reforma al artículo 40 introduce, de manera explícita,

⁹ Faviola Rivera-Castro, *Laicidad y liberalismo*, México, IJ-UNAM, 2015 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 3), pp. 22 y 25.

¹⁰ Pedro Salazar señala que los puntos más sobresalientes de ese modelo antirreligioso de la laicidad que se plasmó en la Constitución de 1917 son los siguientes: *a)* el establecimiento de la supremacía del Estado sobre cualquier iglesia; *b)* el no reconocimiento jurídico de las agrupaciones religiosas; *c)* la capacidad de las entidades federativas para determinar el número máximo de ministros de culto; *d)* la privación del voto pasivo y activo de los ministros de culto; *e)* la prohibición de realizar actos de culto fuera de los templos religiosos; *f)* la extensión del carácter laico a la enseñanza impartida en las escuelas particulares y, *g)* la incapacidad para las asociaciones religiosas (iglesias) de adquirir, poseer o administrar bienes raíces ni capitales impuestos sobre ellos (artículo 27), entre otros. Véase Salazar, *op. cit.*

¹¹ Cursivas de Mosqueda y Mayans.

que la República mexicana además de ser representativa, democrática y federal, sea laica.¹²

Por lo tanto, aunque Farela está en lo correcto al calificar como anacrónico el hecho de interpretar la laicidad del Estado mexicano actual como un atributo hostil y antirreligioso, se equivoca al pensar que tal interpretación es la que domina actualmente el Estado laico mexicano. A menudo se piensa que la concepción de la laicidad, típicamente mexicana, que sostiene que la relación entre el Estado y la religión requiere la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones públicas, tanto de las políticas públicas como de los discursos políticos, constituye un tipo de laicidad que es anacrónica y que debería de abandonarse. Las razones por las que se tiene esta creencia se deben a que originalmente el laicismo fue motivado únicamente por los problemas planteados por una Iglesia católica dominante y por una actitud de hostilidad hacia la religión. Como sugiere Farela, el crecimiento de la pluralidad religiosa en México ha reemplazado el conflicto original, por lo que ya no tiene sentido sostener una laicidad que excluya el discurso religioso de las instituciones públicas y que exprese una actitud de hostilidad hacia la religión. Sin embargo, se equivoca al pensar que esta interpretación es la que actualmente sostiene y promueve el Estado laico mexicano. Farela no toma en cuenta las actualizaciones que se han hecho al marco normativo jurídico con relación a la laicidad, con la intención de mantener una independencia recíproca entre los asuntos que le competen al Estado y los asuntos religiosos basada en los principios de tolerancia e imparcialidad.

¹² Con esta reforma, según “La postura del Estado frente a la laicidad y la separación de Estado e iglesias no se limita a la no interferencia, sino que también debe garantizar que exista una convivencia pacífica y tolerancia entre las distintas opciones éticas morales (religiosas o no) y cerciorarse que ninguna persona sea obligada por ideas religiosas que no haya adoptado de forma autónoma en su pensamiento o actuar”. *Cfr. Ibid.*

Tampoco reconoce que el laicismo tradicional constituyó una respuesta distintivamente liberal por lo que, más que una actitud de hostilidad hacia la religión, fue la protección de derechos y libertades básicas la que motivó esta postura ante la Iglesia católica dominante. Como señala Faviola Rivera en “Laicism: Exclusive or Inclusive?”

El laicismo tradicional originalmente constituyó una respuesta distintivamente liberal a los retos políticos planteados al Estado por la Iglesia católica hegemónica. Entonces sería un error asumir que el laicismo es necesariamente incompatible con los derechos y valores liberales básicos. Al contrario, el liberalismo tomó la forma de laicismo en el caso mexicano con el fin de proteger los derechos y valores liberales básicos (tales como la libertad de conciencia) en contra de la potente oposición de una iglesia dominante y poderosa.¹⁵

Hay que decir que la versión de la laicidad que defiende Farela, así como la manera de interpretar los requisitos que debe de interponer el régimen de separación Estado-Iglesia de la laicidad, están en sintonía con versiones anglosajonas de cómo entender este régimen de separación; estos requerimientos buscan incluir la participación política de las religiones en los asuntos públicos y poner énfasis en que son tanto la neutralidad, entendida de diferentes maneras, y la equidad en la participación política de las iglesias lo que debe privilegiarse en contraste con la demanda, más exigente e injustificada desde este punto de vista, de excluir todo contenido religioso de la esfera pública. Faviola Rivera presenta la distinción

¹⁵ Faviola Rivera Castro, “Laicism: Exclusive or Inclusive?”, en Juan Marco Vaggione y José Manuel Morán [eds.], *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Suiza, Springer, 2017, p. 47.

conceptual entre *laicidad excluyente* y *laicidad inclusiva*.¹⁴ Según esta distinción, la versión excluyente:

requiere la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado (“instituciones públicas” en pocas palabras) así como de la política formal, i.e., de los discursos de los funcionarios públicos y de quienes son candidatos a elección popular. Por “contenido religioso” me refiero al despliegue de símbolos religiosos, la observación de rituales religiosos (tales como juramentar en textos sagrados) y el uso de lenguaje religioso que puede ser tomado como expresión de apoyo o desaprobación de alguna religión en particular o de la religión como tal.¹⁵

Por otro lado, la *laicidad inclusiva*,

constituye un desarrollo reciente sobre el significado de la laicidad que emergió como una reacción en contra del tradicional enfoque excluyente y como respuesta tanto al crecimiento del pluralismo religioso y el progresivo rol público asumido por las organizaciones religiosas en décadas recientes [...] En esta versión inclusiva, la laicidad deja de imponer límites a la expresión de contenido religioso en ciertas áreas de la vida pública y empieza a aceptar diferentes tipos de expresión religiosa en todos los dominios sociales.¹⁶

En un contexto como éste, la pregunta sobre cuál es la mejor manera de interpretar la laicidad en México es una pregunta abierta, que es importante responder. Farela intenta hacerlo priorizando las ideas de equidad y de neutralidad de trato tal y como lo exige un tipo de *laicidad inclusiva* en la caracterización ofrecida por Faviola Rivera. A pesar de que efectivamente hay un tipo de laicidad *inclusiva* que busca defender la participación política de las igle-

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ *Loc. cit.*

sias, de una manera compatible con la defensa y protección de los valores políticos de una democracia liberal (como son el respeto a los derechos sexuales y reproductivos, la tolerancia política, la libertad de conciencia, la igualdad en el ejercicio de los derechos políticos, entre otros), hay serios inconvenientes, como los que veremos en la quinta sección, para que éste sea el tipo de laicidad que se adopte en el caso mexicano.

Al mismo tiempo, es interesante observar cómo hay dos interpretaciones posibles del significado que tiene el requisito de neutralidad del Estado. Por un lado, está la que constitucionalmente se le ha dado en las discusiones sobre laicidad en el contexto mexicano y que, como Rivera lo menciona, van en el sentido de solicitar que se vacíen de contenido religioso los discursos políticos oficiales y de filiación religiosa los espacios públicos institucionales, como son las escuelas públicas o los recintos de los poderes de la Unión (un ejemplo de lo anterior es solicitar que no haya ninguna presencia de crucifijos en las escuelas públicas).

Frente a este requisito que establece la Constitución mexicana y que constituye la forma en la que históricamente la laicidad mexicana ha materializado el principio de separación entre el Estado y la Iglesia, el ministro Farela podría objetar que esta manera de interpretar lo que el principio de neutralidad exige no garantiza la equidad entre las asociaciones religiosas y entre los ciudadanos religiosos. Por el contrario, si lo que se quiere favorecer es un espíritu democrático en el que todos los ciudadanos se sientan representados, entonces, continuaría su argumento, todas las voces de los distintos cultos religiosos deberían tener asegurado el acceso a los mismos espacios públicos o, por lo menos, tener aseguradas las mismas condiciones para hacerlo. De manera que en la segunda interpretación de lo que debería exigir la neutrali-

dad del Estado, ésta debería establecer los términos adecuados de *imparcialidad* en la que convivan los diferentes credos religiosos. A continuación, analizaremos la noción de neutralidad y las distintas formas en que es posible interpretarla para ver las implicaciones que puede tener, en cada caso, en su pretensión de regular la relación del Estado con las iglesias.

IMPARCIALIDAD, EQUIDAD Y NEUTRALIDAD DE TRATO

A partir de priorizar que la laicidad tenga el significado que adopta en su versión *inclusiva*, en el sentido de incluir tanto el discurso religioso como la participación política de las iglesias en asuntos públicos, se busca garantizar una igualdad sustantiva entre las diferentes religiones, así como reconocimiento al valor de la diversidad religiosa. Por equidad debería de entenderse, según Farela, que todas las voces de los distintos grupos religiosos y no religiosos deban tener asegurado el acceso a los mismos espacios públicos.¹⁷ Para conseguir este objetivo, es necesario presentar una concepción de la neutralidad que sea útil para este fin. ¿De qué manera debe interpretarse la neutralidad implicada en la noción de laicidad para asegurar la equidad de trato del Estado hacia los diferentes grupos religiosos?

Las distinciones que hace Alan Patten en el artículo “Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”,¹⁸ pueden ayudar a robustecer este punto del argumento de Farela. Patten distingue tres tipos de neutralidad: de intenciones, de efectos y de trato. De acuerdo con la neutralidad de intenciones, el Estado debe ser neu-

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Alan Patten, “Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 20, núm. 3, 2012, pp. 249-272.

tral en su relación con las iglesias frente al discurso religioso en el sentido de no buscar favorecer o perjudicar a ninguna religión como parte de sus intenciones, propósitos y objetivos deliberados. Un ejemplo de cómo el Estado no sería neutral, según esta primera concepción de la neutralidad, es precisamente, cuando pretende favorecer a un grupo evangélico otorgándole una concesión pública en el espacio radioeléctrico en detrimento de otros grupos religiosos (católicos u otras denominaciones cristianas), que podrían tener la misma aspiración y quienes no gozarían de dicho privilegio.

El segundo tipo de neutralidad que distingue Patten es la neutralidad de efectos. A diferencia del tipo de neutralidad anterior, este tipo de neutralidad no se centra en vislumbrar cuáles son las intenciones de los funcionarios del Estado al adoptar una cierta política pública, sino que pone atención en analizar cuáles son los resultados o las consecuencias concretas que se derivan de su adopción. Si después de que Confraternice sea concesionaria, el grupo evangélico al que representa tiene más feligreses en relación con los que hubiese tenido de no haber sido favorecido, entonces el Estado mexicano no actuó de manera neutral. Es decir, el efecto directo que tuvo la implementación de la política en cuestión fue el de favorecer a dicho grupo religioso ayudándole en la consecución de una de sus metas más valiosas, como es el hecho de tener más representación entre el universo de creyentes.

Finalmente, el tercer tipo de neutralidad es la neutralidad de trato. Según Patten, el “Estado viola este requisito cuando sus políticas son más complacientes, o menos complacientes, con algunas concepciones del bien que con otras”.¹⁹ Es interesante notar

¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

que, según este tipo de neutralidad, lo importante es que todas las religiones tengan aseguradas las mismas condiciones y los mismos derechos para llevar a cabo sus objetivos, independientemente de si existe una intención de perjudicarles (neutralidad de intención), o de que los resultados de implementar ciertas políticas puedan favorecer más a unas religiones que a otras como una consecuencia no buscada de su actuar (neutralidad de efectos).

A partir de la neutralidad de trato, podría pensarse que si todas las religiones tienen asegurado el mismo trato que las demás y los mismos derechos para acceder a los espacios públicos que les permitan promoverse, entonces el Estado actúa de forma neutral en la medida en la que sus políticas religiosas son equitativas. Por eso creemos que Farela puede apelar a la neutralidad de trato para fundamentar su argumento. Ya que, de acuerdo con este tipo de neutralidad, sería perfectamente aceptable que Confraternice aproveche las mismas ventajas legales que una reforma a la ley de asociaciones religiosas y culto público le otorgase para acceder al espacio radioeléctrico, mientras que otras religiones quedaran rezagadas por no aprovechar dichas ventajas de manera eficiente. En este escenario, la diferencia en la capacidad de autopromoción y, en el grado de representatividad frente a la ciudadanía, sería atribuible a las fallas de desempeño de las religiones que quedaron rezagadas en la competencia por acceder a los espacios públicos y no reflejaría una falta de neutralidad en el quehacer del Estado.

De esta manera, el argumento del ministro Arturo Farela, en su mejor versión, supondría que para que la garantía de neutralidad y en consecuencia del carácter laico del Estado persistan, sólo es necesario asegurar que haya equidad en el trato que el Estado les procura a las distintas religiones. En un Estado laico tal como lo interpreta Farela, no es problemático conceder espacios

públicos de radio y televisión a los grupos religiosos, siempre y cuando esta posibilidad esté disponible para cualquier grupo social. En cambio, el que constitucionalmente se prohíba conceder espacios de radio y televisión a los grupos religiosos constituiría discriminación hacia los ciudadanos que pertenecen a estos grupos al negarles el mismo derecho de expresarse como cualquier otro ciudadano.

VIOLACIÓN DEL DERECHO A LA LIBERTAD
DE CONCIENCIA Y COERCIÓN INDIRECTA:
RIESGOS DE LA PARTICIPACIÓN DE LAS RELIGIONES
EN LA ESFERA PÚBLICA

Existen varios problemas con el hecho de conceder a las iglesias el derecho de expresarse sobre cuestiones religiosas en espacios públicos. En esta sección, analizaremos dos: la violación a la libertad de conciencia y la posibilidad de padecer coerción indirecta.

Como vimos en la sección anterior, la interpretación de la neutralidad como *neutralidad de trato* pone énfasis en que es la equidad en la participación política de las iglesias lo que hay que priorizar. Sin embargo, nuestra posición acerca de lo que exige la vigencia del Estado laico es que, más allá de que asegure la equidad entre religiones con este tipo de neutralidad de trato, hay un aspecto sumamente importante a considerar que no queda incorporado en las discusiones sobre los tres tipos de neutralidad que presenta Patten. Dicho aspecto, que es sumamente importante para garantizar la laicidad de las instituciones públicas, es el de evitar que las religiones, por más mayoritarias que sean en una sociedad o por más trato equitativo que prevalezca entre ellas, ejerzan un poder desmesurado en la conciencia de los ciudadanos. El derecho a

la libertad de conciencia se entiende como un espacio libre de la posible interferencia ilegítima del Estado o de terceros. Creemos que para que este derecho quede suficientemente preservado debe existir una garantía de que los espacios públicos (el espacio radioeléctrico, los términos de los debates legislativos, la manera en la que la SCJN resuelve sus controversias, etc.) estén libres de contenidos religiosos como lo ha solicitado tradicionalmente la laicidad mexicana en su versión *excluyente*.

La libertad de conciencia es una de las libertades fundamentales cuya defensa ha llevado desde el siglo XVI a enfrentamientos sostenidos entre grupos tanto al interior de países —y en defensa de lo que se consideraba como parte de una prerrogativa democrática, *i.e.* no estar sometidos a la autoridad eclesiástica de una iglesia— como entre distintas naciones. Los desacuerdos religiosos y su significado político han llevado a derrocar gobernantes, a fundar nuevas religiones (como es el caso de la religión luterana en el Reino Unido) y a inaugurar nuevos sistemas políticos (como en el caso de Estados Unidos). La historia contemporánea ofrece muchos ejemplos de enfrentamientos que adoptan matices religiosos y que abren la puerta a la expresión de nuevas formas de intolerancia religiosa. Las retóricas antimusulmanas a partir de los ataques a las torres gemelas en 2001, por ejemplo, así lo reflejan.

En el contexto del surgimiento de nuevos conflictos religiosos y de los nuevos llamados a preservar esta libertad, sobre todo por parte de grupos sociales minoritarios, resulta muy pertinente preguntarse por qué para las personas es de suma importancia proteger lo que consideran como “los dictados de su propia conciencia” y cuál es el papel que la autoridad política debe desempeñar para que se garantice que dicha protección se haga de forma equitativa. La libertad de conciencia, a la par de la igualdad religiosa, como

señala Martha Nussbaum, “necesita un espacio protegido a su alrededor dentro del cual las personas puedan emprender su búsqueda del sentido de la vida (o no emprenderla, si así lo deciden). El Estado debe garantizar ese espacio protegido”.²⁰

Como puede verse, la libertad de conciencia implica la garantía en el goce de un espacio de no interferencia intencional, una característica que comparte con la noción de *libertad negativa*²¹ en la búsqueda del sentido de la vida de manera general e independientemente de cuáles sean las creencias religiosas o morales que se asuman de modo mayoritario en cada sociedad. En particular, se protege el hecho de tener —o no— profundas convicciones religiosas sobre el origen, significado o trascendencia de la vida humana. Así, la garantía de contar con este espacio de no interferencia permite no sólo el ejercicio de las convicciones estrictamente religiosas sino también, como correctamente señala el artículo 24 constitucional mexicano, el amplio conjunto de convicciones éticas que se asocian con acierto a la conciencia y ello permite que tanto los ciudadanos religiosos, como los no religiosos gocen de las mismas condiciones de libertad para asumir los dictados de sus conciencias. Por ello, la principal obligación de protección de esta libertad recae en el Estado que debe respetar, garantizar y promover su igual vigencia para todas sus ciudadanas y ciudadanos, ya que si la libertad de conciencia no se protege de forma equitativa y a todos los ciudadanos por igual, corre el riesgo de ser

²⁰ Martha Nussbaum, “Libertad de conciencia. Contra los fanatismos”, en *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Politicos*, México, Tusquets, 2001. En <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/D47.pdf>> (fecha de consulta: 9 de noviembre de 2020).

²¹ Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, trad. de A. Riverto, Madrid, Alianza, 2001, p. 60.

un privilegio de ciertos grupos sociales, cuya identidad religiosa puede coincidir con la de la religión mayoritaria u oficial o a quienes tengan un estilo de vida que no contravenga la moral religiosa que sea ampliamente compartida.

Hay que decir que el derecho a la libertad de conciencia está presente en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, la cual establece en su artículo 18: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, este derecho incluye la libertad [...] de manifestar su religión o su creencia [...] por la enseñanza de la práctica, el culto y la observación.”²² Como es posible advertir a partir de lo que señala la *Declaración*, el derecho a la libertad de conciencia incluye el derecho de manifestar, enseñar y asociarse con otras personas con el propósito de preservar apropiadamente sus dictados; es decir, su vigencia no sólo exige la no interferencia en el derecho de asumir las convicciones religiosas o éticas que forjen la propia identidad, sino que exige también que existan condiciones idóneas en las que las personas podamos transmitir, compartir, enseñar o emitir nuestras propias creencias sin el riesgo de padecer censura. Por tanto, la relevancia de gozar de libertad de conciencia no sólo radica en la posibilidad de llegar, en solitario, a las conclusiones religiosas o morales que cada persona considere que son las verdaderas, sino que su protección posee un componente *social* en el que se incluye el derecho a expresar libremente el contenido de la conciencia.

Al mismo tiempo, el párrafo tercero del artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos señala lo siguiente: “La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la

²² Declaración Universal de los Derechos Humanos, Artículo 18. En Fundación Internacional de Derechos Humanos. En <<https://dudh.es/18/>>.

ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud, la moral o los derechos y libertades fundamentales de otros”.²⁵ A partir de la revisión del contenido de este artículo, podemos notar que el derecho a la libertad de conciencia tal y como está planteado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* no goza de un carácter absoluto. Es decir, debe ser compatible con el hecho de preservar otros valores y consideraciones que también forman parte del interés público de una sociedad democrática. Esta necesidad de hacer compatible el ejercicio de la libertad de conciencia con otros valores y necesidades públicas, lleva a que, en muchos casos, sea difícil determinar si una ley o una política pública específica refleja, efectivamente, un compromiso sustantivo por protegerle —y que no se reduzca a la simple manifestación de una buena intención.

Por ello, creemos que frente a este reto por saber si en una determinada sociedad democrática existe o no un verdadero compromiso por proteger el derecho a la libertad de conciencia, y hasta qué punto existe un compromiso de este tipo, es necesario reparar en cómo se define lo que la vigencia de cada uno de estos valores y consideraciones públicas requiere en una circunstancia o polémica determinada en la que pueden entrar en tensión. Es decir, del hecho de que tenga lugar alguna articulación de estos valores en el contexto de la discusión sobre los contenidos que una política pública específica deba adoptar, como en el caso de la libertad

²⁵ Naciones Unidas, Derechos Humanos, Oficina del Alto comisionado, “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (xxi) de 16 de diciembre de 1966”. En <<https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/ccpr.aspx#:~:text=Todo%20ni%C3%B1o%20tiene%20derecho%2C%20sin,la%20sociedad%20y%20del%20Estado>>.

de expresión de los ministros de culto en espacios públicos, no es suficiente para que el compromiso por respetarle esté asegurado.

Con la finalidad de garantizar que sí existe un compromiso con la libertad de conciencia, incluyendo la libertad de manifestar los dictados de nuestra conciencia religiosa, hay ciertos requisitos que deben seguirse. En primer lugar, el llamado general a garantizar la seguridad, el orden, la salud y los derechos y libertades de otros, como señala el *Pacto*, es, en general, apropiado. Sin embargo, la protección de cada uno de ellos debe considerar ciertos límites ya que, por ejemplo, es común que los llamados a proteger “la seguridad pública” o “la seguridad nacional” tengan como finalidad limitar libertades cívicas en sociedades autoritarias sin que se persiga algún otro fin que sea igualmente valioso.

En contraste, proteger la salud pública ante el riesgo de padecer una afectación inminente a raíz de que la ciudadanía esté expuesta a la emisión de sustancias tóxicas en el contexto de un ritual religioso, sí puede ser una justificación suficiente para limitar el ejercicio de algunos rituales en los que el derecho a la libertad de conciencia tendría expresión.²⁴ Por ello, cada polémica específica debe ser analizada con mucha cautela para ver de qué manera la libertad de conciencia o alguno de los otros valores con los que está en tensión pueden ser vulnerados; y analizar cuáles de las interpretaciones posibles, sobre las demandas de protección de cada uno de estos valores y libertades involucradas, lleva realmente a protegerla apropiada y suficientemente.

En segundo lugar, y a diferencia de valores como la seguridad pública, la salud, los derechos y libertades de terceros, cuya invocación suena perfectamente legítima con la finalidad de acotar el

²⁴ John Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 94 y 95.

derecho a la libertad de conciencia cuando las circunstancias lo requieran, la invocación a “la moral de los otros”, como señala el mismo artículo, suena en especial peligrosa. Así lo puntualiza H. L. A. Hart, al argumentar que ciertas prácticas o acciones contravienen los valores morales ampliamente compartidos como justificación para prohibirles, puede ser sumamente riesgoso. Creemos que apelar a la moral religiosa o a la moral social, nunca debe ser una estrategia legítima para limitar derechos y libertades de las personas ya que ello conlleva el riesgo de padecer opresión, sobre todo por parte de grupos sociales minorizados.²⁵

Otra razón para entender por qué ceder espacios públicos de radio y comunicación violaría el derecho a la libertad de conciencia de los ciudadanos es el posible *adoctrinamiento* que puedan padecer importantes sectores sociales ante la decidida influencia de ciertos discursos religiosos en el espacio público. Según este argumento, con la amplia presencia pública del discurso religioso, lejos de favorecer la tolerancia religiosa, se promovería que ciertos grupos religiosos, especialmente poderosos, pudiesen incrementar su capacidad de influencia sobre importantes sectores sociales. Para ilustrarlo, acudiremos al texto de Jeremy Waldron, “Locke, toleration, and the rationality of persecution”.²⁶

Para mostrar cómo opera la intolerancia religiosa y la posible inclinación hacia el condicionamiento de creencias, Jeremy Waldron señala que el argumento que John Locke sostuvo en contra de la intolerancia religiosa no es exitoso en dar cuenta del tipo de intolerancia religiosa que es producto de una *coerción política in-*

²⁵ Herbert Lionel Adolphus Hart, *Derecho, libertad y moralidad*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2006.

²⁶ Jeremy Waldron, “Locke, toleration, and the rationality of persecution”, en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

directa. Nuestra intención no es atender aquí a los detalles de este argumento, pero sí mostrar de qué manera una sobreexposición al material religioso de un credo ya sea “el oficial”, el mayoritario u otro que se quiera inculcar, puede tener el resultado de transgredir la libertad de conciencia tal y como se ha definido.

Según Waldron, el argumento que John Locke presenta en su *Carta sobre la tolerancia* consiste en mostrar que ser intolerantes, en materia religiosa, es irracional en la medida en la que la *coerción política directa*, la cual se basa en el uso de castigos físicos o psicológicos, sólo es eficiente en modificar los fines (voluntarios o intencionales) que una persona puede conscientemente adoptar —por ejemplo, pagar sus impuestos después de recibir una multa—, sin embargo, es ineficaz en modificar las creencias religiosas sinceras que los creyentes devotos mantienen. Las dos etapas del argumento son las siguientes:

Según Locke, la brecha causal entre la coerción política y las creencias religiosas se enmarca en dos proposiciones importantes: (1) que la coerción funciona operando sobre la voluntad de una persona, es decir, presionando su toma de decisiones —con la amenaza de sanciones; y (2) que la acción de creer y de comprender no están sujetas a la voluntad humana, y que uno no puede adquirir una creencia simplemente con la intención o la decisión de creer.²⁷

Hasta aquí, parecería que el argumento sobre la ineficacia de la aplicación de castigos físicos o psicológicos con la finalidad de inculcar creencias religiosas es persuasivo. Sin embargo, Waldron señala que ante la pregunta que Locke se plantea sobre qué aspectos sí son voluntarios y cuáles no en la formación de las creencias,

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

él mismo señala en su *Ensayo* que “todo lo que es voluntario en nuestro conocimiento es el empleo o la retención de cualquiera de nuestras facultades de este o aquel tipo de objeto, y un reconocimiento más o menos preciso de ellas”.²⁸ Y frente a esta cita, Waldron comenta: “Aunque un hombre con los ojos abiertos no puede evitar ver, puede decidir qué objetos mirar, qué libros leer y, en general, qué argumentos escuchar, a qué personas prestar atención, etc. En este sentido, si no sus creencias, al menos las fuentes de sus creencias están parcialmente bajo su control”.²⁹ De este modo, una persona no puede tener control sobre el contenido de sus creencias y, específicamente, sobre cuál religión es la verdadera según su parecer; sin embargo, sí podría tener la capacidad de dirigir su atención hacia ciertas fuentes de información, a la lectura de ciertos textos canónicos o a escuchar a ciertas autoridades eclesiásticas y no a otras. De manera que si las personas tenemos cierto control respecto a qué objetos o artículos de fe prestamos atención y si dichos objetos pueden influir en nuestro sistema de creencias, ello llevaría a que, después de todo, sí sea racional que el Estado o terceras personas traten de hacernos accesibles ciertos contenidos religiosos.

Frente a esta conclusión, alguien como Farelá podría expresar que la autopublicidad no equivale, en ningún sentido, a ejercer coerción a los demás; mucho menos si otras religiones cuentan con la libertad legal de ocupar los mismos espacios públicos. En respuesta a esto, afirmamos que autopublicitarse en espacios privados como un fin legítimo (incorporado incluso en la definición de *libertad de conciencia*) no debe traducirse en exigir la presencia religiosa en espacios públicos. La autoridad estatal, como señala

²⁸ *Ibid.*, p. 108.

²⁹ *Loc. cit.*

Roberto Blancarte, está basada en “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas estén legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos”.⁵⁰ Por tanto, si bien las asociaciones religiosas pueden expresarse legítimamente en espacios privados (en sus iglesias, en sus textos canónicos dirigidos a sus feligreses y con recursos privados) no deben hacerlo en los espacios públicos que son el reflejo del ejercicio de dicha autoridad democrática la cual, por definición, no rinde pleitesía a ninguna autoridad religiosa.

Además, la sobreexposición sistemática que una religión puede hacer del material religioso afín a su credo, puede tener la consecuencia de ejercer un tipo de *coerción indirecta*. Como deja en claro el argumento de Waldron, no es necesario ejercer violencia o presión psicológica para conservar la lógica de la “persecución religiosa”. El Estado puede utilizar medios sutiles de adoctrinamiento religioso a través de posicionar las convicciones morales de una religión, como parte de la solución de un problema público e influir en cuáles son las convicciones religiosas o las premisas éticas sobre las que los problemas públicos deben atenderse (*i.e.* acercar a los ciudadanos a la palabra de Jesucristo con el fin de mitigar el problema de la drogadicción y la corrupción que son de interés público). De esta manera, el tipo de interferencia que viola la libertad de conciencia responde a la lógica de la *coerción indirecta*.

Tampoco podemos obviar que, al articular su resistencia frente a los avances normativos de la laicidad en México, los grupos religiosos han llevado a cabo un “secularismo estratégico” para

⁵⁰ Roberto Blancarte, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez [coord.], *Laicidad: una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2013, p. 31.

seguir teniendo una dimensión pública crucial.⁵¹ Existe una práctica de secularismo estratégico que han desarrollado los grupos religiosos ante los avances en materia de derechos humanos sexuales y reproductivos. Los sectores religiosos buscan inmiscuirse en la estructura del Estado laico y desde ahí obstaculizar los derechos de las mujeres y de los grupos minorizados. De esta manera, han tratado de incidir en las políticas públicas para definir lo que en el ámbito público es lo aceptable o lo prohibido fundamentándolo en sus creencias religiosas, aunque sus argumentos carezcan del ropaje religioso tradicional en el que anteriormente se habían formulado. Permitir que los grupos religiosos sean concesionarios de espacios públicos de radio y televisión sería otra manera de llevar a cabo esta práctica de secularismo estratégico. El problema es que cuando el discurso religioso forma parte del discurso político, se ponen en peligro los derechos de muchos ciudadanos. El discurso religioso llevado a la esfera política termina cuestionando qué ciudadanos son sujetos plenos de derechos y quiénes no. Hay ciertos grupos religiosos que creen tener la capacidad de decidir quiénes son ciudadanos y quiénes no. Por ejemplo, como señala Rita Gómez Orta en entrevista con Bernardo Barranco en el programa *Sacro y profano*, se cuestionan los derechos de las personas de la comunidad LGTBIQ+: ¿será que los dejamos casar?, ¿será que pueden adoptar?, ¿será que es prudente?⁵² Esto es una afrenta a los derechos humanos. Nadie es un ciudadano a medias. Las personas

⁵¹ Juan Marco Vaggione, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, en *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2, 2005, p. 240.

⁵² Rita Gómez, “El asalto conservador en América Latina”, *Canal Once*, 15 de enero de 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=RYydSEYzoHs&ab_channel=CanalOnce>.

son ciudadanas por haber nacido en México y tienen los mismos derechos que el resto de la población.

En resumen, algunos puntos por los que es problemático conceder espacios públicos a las asociaciones y grupos de religiones son los siguientes. En primer lugar, se encuentra el carácter específicamente cuestionable de llevar a cabo este tipo de publicidad en los espacios públicos en los que la autoridad estatal proviene del ejercicio del poder democrático y no religioso. Por tanto, ceder este espacio a grupos y contenidos religiosos compromete el carácter laico y secular de la autoridad estatal y llevaría a que el ejercicio del poder soberano fuese sectario.

Por otro lado, la difusión de una presunta solución religiosa (*i.e.* la creencia en Jesucristo) como la más idónea a un problema público (la reducción en el consumo de estupefacientes) reduce el número y diversidad de soluciones públicas (y no religiosas) que se pueden encontrar en esta materia (otorgar becas a estudiantes, atender los problemas de desintegración de tejido social, crear clínicas de prevención, etc.), y que no contemplan la necesidad de adoptar un sistema de creencias religiosas como parte de la solución. Si bien puede ser verdad que, en algunos casos, la creencia en Jesucristo y en la sagrada Biblia pudiese desincentivar el consumo de drogas, ello no es así ni para todas las personas ni en todos los casos. Por el contrario, a través de presentar esta solución como la estrategia de política pública de un gobierno, se impone una solución —de corte religioso— como la favorita para atender un problema que tiene muchas causas y que debe ser atendido desde diferentes aristas.

Si el gobierno persiste en su intención de promover la enseñanza en la religión (y de la palabra de Jesucristo) como la solución prioritaria para atender el problema de salud pública, entonces la

violación al Estado laico es indudable debido a que el mensaje que recibe la ciudadanía es que los problemas públicos se resuelven a través de medidas religiosas. Si a ello sumamos que la auto promoción religiosa es persistente a través de medios de comunicación públicos, entonces podríamos afirmar —con Waldron— que la lógica de la persecución (o del adoctrinamiento de creencias) está en juego a través de mecanismos de *coerción indirectos*. Y, en respuesta a Farel, se puede concluir que esta lógica de la persecución y de la coerción indirecta son eficaces más allá de que se garantice un tipo de neutralidad de trato a todas las religiones debido a que la laicidad debe garantizar, además de iguales derechos a todas las religiones, que haya condiciones apropiadas para garantizar el derecho a la libertad de conciencia; y, este derecho presupone, como vimos, que no haya una interferencia ilegítima en las creencias que las personas decidimos libremente asumir.

Para concluir esta sección, antes de pasar a decir por qué no hay discriminación hacia los ministros religiosos cuando se evita que sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos o participen como candidatos en contiendas electorales, resta señalar que a pesar de que, efectivamente, hay una versión de cómo entender la neutralidad (*neutralidad de trato*) que es compatible con la pretensión de Farel de que la laicidad se caracterice como imparcialidad en el trato que reciben los distintos credos religiosos, esta versión de la neutralidad —y, ulteriormente, de la laicidad— no permite superar los problemas que la presencia pública de las religiones genera a la protección de la libertad de conciencia de las personas. El riesgo de padecer *coerción indirecta* al utilizar recursos públicos para promover una religión está vigente y consideramos que está en el interés del Estado garantizar que no haya el riesgo de padecer adoctrinamiento de creencias.

La conclusión del argumento de Farela es que los grupos religiosos son discriminados por el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público al negarles concesiones de espacios públicos radioeléctricos.³⁵ Creemos que es importante mostrar por qué los grupos religiosos no son discriminados por el Estado mexicano a pesar de que esta conclusión ya no se siga, dadas las críticas que hemos hecho en los apartados anteriores a su interpretación de la laicidad y de la neutralidad de trato.

De acuerdo con una concepción neutra, “(d)iscriminar es tratar a alguien o algo que (supuestamente) tiene una propiedad p de manera diferente, haciéndolo por la (supuesta) razón de que él o ella o esto (supuestamente) tiene la propiedad p ”.³⁴ Por ejemplo, supongamos que invitas a tu fiesta de cumpleaños sólo a las personas de tu oficina que consideras tus amigos. En una situación como ésta, tratas de manera diferente a las personas de la oficina que supones que tienen la propiedad de ser tus amigos, con relación a quienes crees que no tienen esa propiedad. Podemos describir este trato como discriminatorio de acuerdo con la concepción básica de Gardner, pero no involucra una evaluación negativa. No es injusto ni incorrecto ni condenable invitar a tu cumpleaños sólo a las personas que consideras que son tus amigos.

Por ello, Lippert-Rasmussen señala que “(d)iscriminación en el sentido relevante y más específico es un trato diferente más algo

³⁵ Arturo Farela, “El acceso de las iglesias a los medios”, en *Canal Once*, 1° de abril, 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=z0g7kbjiF0g&t=219s&ab_channel=CanalOnce>.

³⁴ John Gardner, “Discrimination: The Good, the Bad, and the Wrongful”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 118, núm. 1, 2018, p. 3.

más”.⁵⁵ Ese algo más es lo que determina el valor negativo de la práctica que describimos como discriminatoria. En la literatura sobre el tema existen diferentes concepciones de la discriminación y cada una de ellas señala aspectos diferentes a partir de los cuales se busca respaldar la evaluación negativa de la práctica en cuestión. Esta “pluralidad no es problemática para los propósitos analíticos y morales siempre que seamos claros acerca de qué concepto estamos empleando”.⁵⁶ Algunos autores como Deborah Hellman, Kasper Lippert-Rasmussen y Lena Halldenius,⁵⁷ asumen concepciones monistas acerca del factor que hace que un trato discriminatorio tenga un valor negativo. Nosotros preferimos una concepción pluralista, según la cual el trato discriminatorio puede tener diferentes características que le dan ese valor negativo, por lo que no es necesario argumentar que es sólo una de ellas la que hace que un trato discriminatorio tenga una evaluación negativa en todos los casos. Diferentes características pueden mostrar en distintos casos que el trato discriminatorio en cuestión es negativo. Como señala Moureau, “(p)odemos necesitar una explicación pluralista de la discriminación si vamos a capturar todo lo que nos importa, en los casos de discriminación”.⁵⁸

En última instancia, podemos entender todos los aspectos que estos autores señalan como una manera de mostrar que ese algo

⁵⁵ Kasper Lippert-Rasmussen, “The Philosophy of Discrimination: an Introduction”, en K. Lippert-Rasmussen [ed], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, p. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁷ Véase Deborah Hellman, “Discrimination and Social Meaning”, en *ibid.* Lippert-Rasmussen, “The Philosophy of Discrimination...”; Lena Halldenius, “Discrimination and irrelevance”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*

⁵⁸ Sophia Moureau, “Discrimination and freedom”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*, pp. 164-173; Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En <<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>> (fecha de consulta: 12 de noviembre de 2020).

más, que le da un valor negativo al trato diferenciado y que queremos capturar cuando hablamos de discriminación es que tal trato es injusto. En este sentido, podemos decir que el trato diferenciado que consideramos como discriminatorio es injusto porque denigra a las personas;³⁹ o es injusto porque no beneficia a los grupos sociales que están en un nivel bajo del bienestar y mantiene los privilegios de los grupos que están en el nivel más alto;⁴⁰ o es injusto porque la característica con base en la cual tratamos a una persona de manera diferente es irrelevante para justificar el trato;⁴¹ o es injusto porque viola la libertad deliberativa de las personas.⁴² Un trato diferenciado es entonces discriminatorio en el sentido relevante y negativo cuando es injusto.

Rodríguez Zepeda plantea una versión política de la discriminación que es útil para analizar si los grupos religiosos son discriminados al prohibirles ser concesionarios de espacios públicos de radio y televisión. De acuerdo con esta versión, la “discriminación puede interpretarse como una limitación injusta de las libertades y protecciones fundamentales de las personas, de su derecho a la participación política y de su acceso a un sistema de bienestar adecuado a sus necesidades”.⁴³ Es sobre todo la presunta limitación injusta a la libertad religiosa y al derecho a la participación política lo que señalan los grupos religiosos cuando alegan que

³⁹ Deborah Hellman, “Discrimination and social meaning”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Lena Halldenius, “Discrimination and irrelevance”, en Lippert-Rasmussen, *op. cit.*

⁴² Sophia Moureau, “Discrimination and Freedom”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...*, pp. 164-175; Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

⁴³ Jesús Rodríguez Zepeda, “Laicidad y discriminación”, en P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad/IIIC-IFE/Porrúa, 2013, p. 7.

son discriminados por el Estado laico mexicano. Una limitación es injusta si no hay buenas razones que la justifiquen, es decir, si lo único que la respalda es la pertenencia de la persona a un grupo social sobresaliente y tal pertenencia es irrelevante para justificar tal limitación. En este sentido, la discriminación es arbitraria. Un trato diferenciado que es discriminatorio en el sentido relevante y negativo implica que no hay buenas razones que justifiquen el trato diferenciado que recibe una persona.

Hay dos maneras en las que la discriminación política puede llevarse a cabo. “Algunas veces esto ocurre intencionalmente o explícitamente, y podemos llamarlo ‘discriminación directa’ o ‘trato dispar’; algunas veces es un efecto secundario de una política adaptada por razones bastante diferentes y tal vez incluso benéficas, y podemos llamarla ‘discriminación indirecta’ o ‘impacto dispar’”.⁴⁴ Una característica de la discriminación directa es que es posible reconstruir una relación causal directa entre la acción del sujeto que discrimina y los efectos de quienes son discriminados. En los casos de discriminación directa, el discriminador trata de manera diferente a otras personas “porque intenta excluirlas sobre la base de su pertenencia a un grupo particular socialmente destacado, cuyos miembros él piensa que son inferiores en ciertos sentidos o a quienes él es hostil”.⁴⁵ En cambio, lo que caracteriza a la discriminación indirecta es que “es relativa a la conformación histórica de las normas, rutinas e instituciones sociales que, sin estar dirigidas contra una persona en específico [...] conllevan el efecto estructural de mantener y profundizar la desventaja del

⁴⁴ Sophia Moureau, “Discrimination and freedom”, en Lippert-Rasmussen, *The Routledge Handbook...* pp. 164-175; Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En <<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>> (fecha de consulta: 12 de noviembre de 2020).

⁴⁵ Lippert-Rasmussen, “The Philosophy of Discrimination...”, p. 3.

grupo discriminado”.⁴⁶ La discriminación indirecta no involucra ninguna intención de excluir, pero de hecho lo hace por la manera en que las normas de las instituciones han sido diseñadas históricamente para afrontar otros problemas sociales.

El artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público prohíbe que los grupos religiosos sean concesionarios de los espacios públicos de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación. El ministro Fabela considera esta prohibición como un caso de discriminación directa, porque cree que el artículo 16 limita de manera injusta la libertad religiosa y el derecho a la participación política de los miembros de los grupos religiosos. Por lo dicho anteriormente, para afirmar que el artículo 16 discrimina a los miembros de los grupos religiosos es necesario mostrar que la limitación que impone el artículo 16 es injusta. Una manera de hacerlo es argumentando que tal limitación es arbitraria porque se respalda únicamente en la pertenencia de los ciudadanos a una asociación religiosa. Sin embargo, la pertenencia a una asociación religiosa no es lo único que respalda esta limitación que impone el Estado por medio del artículo 16. Otra razón que respalda esta prohibición es la necesidad de salvaguardar la libertad de conciencia de los ciudadanos y así evitar el adoctrinamiento, la coerción indirecta, y el secularismo estratégico que pueden ejercer los grupos religiosos al ocupar espacios públicos radioeléctricos.

Si las asociaciones religiosas pudieran tener concesiones de espacios públicos de radio y televisión, entonces habría una interferencia significativa por parte de la religión en el espacio dentro del cual los ciudadanos emprenden su búsqueda del sentido de la vida. Es decir, el espacio donde los ciudadanos eligen, adoptan,

⁴⁶ Rodríguez Zepeda, *op. cit.*, p. 10.

creen y modifican las pautas que rigen su vida en sus dimensiones prácticas se vería interferido por los dogmas religiosos acerca de lo que es aceptable o prohibido. Pensemos, por ejemplo, en el problema público sobre la despenalización del aborto. En la discusión pública al respecto, ha sido evidente el conflicto que existe entre diferentes concepciones de bien. Quienes están en contra de la despenalización del aborto, con frecuencia consideran como un propósito fundamental el proteger la existencia del feto aun imponiéndole su existencia a la mujer embarazada. En cambio, quienes están a favor de la despenalización del aborto consideran que hay concepciones de bien que son válidas y que ponen el acento en que las mujeres deben poder decidir sobre su propio plan de vida y llevarlo a cabo, al tiempo de poder decidir también sobre su propio cuerpo, mantener condiciones de salud apropiadas y suficientes, y el irrenunciable interés en conservar su vida en los casos de padecer embarazos de alto riesgo.

Los grupos evangélicos están en contra de la despenalización del aborto por razones religiosas.⁴⁷ Si estos grupos tuvieran concesiones de espacios públicos de radio y televisión, entonces usarían estas plataformas públicas para incidir en las políticas públicas que definen lo que en el ámbito público es lo aceptable o lo prohibido fundamentándolo en sus creencias religiosas privadas. Tal inci-

⁴⁷ Como parte del secularismo estratégico, muchos grupos religiosos presentan diferentes tipos de argumentos para oponerse a la despenalización del aborto y, muchos de ellos, no consideran razones o motivaciones que estén formuladas en términos religiosos. Sin embargo, estos argumentos fallan debido a que limitan, de forma excesiva e irrazonable, los derechos reproductivos de las mujeres y, ninguna sociedad que se precie de ser democrática y liberal debe permitir que sus ciudadanas no tengan acceso al goce y disfrute de dichos derechos. Para ver las distintas razones por las cuales fallan los argumentos Provida en versiones secularizadas. Véase Itzel Mayans, *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*, México, UACM/Instituto José María Luis Mora, 2019, pp. 129-174.

dencia podría llevar a que se legislara en contra de la despenalización del aborto,⁴⁸ con lo cual sólo se estaría respetando la libertad de conciencia de las mujeres o de las personas, cuya concepción de bien está relacionada con proteger la existencia del feto. En cambio, se estaría atentado contra la libertad de conciencia de todas las mujeres que asumen alguna de las otras concepciones de bien señaladas. Penalizar el aborto introduce un elemento ajeno a la concepción de bien de las mujeres —por ejemplo, una sanción de uno a tres años de prisión de acuerdo con el Código Penal del Estado de Querétaro o de seis meses a tres años de prisión de acuerdo con el Código Penal del Estado de Guanajuato— que condiciona su decisión. Este es un elemento que las mujeres no deberían tener en cuenta como un costo de su decisión. Además, la penalización del aborto atenta contra la dignidad, los derechos reproductivos y la autonomía de las mujeres.⁴⁹

Ello evidentemente es una afrenta al derecho a la libertad de conciencia de las ciudadanas. Recordemos que la libertad de conciencia es el derecho innegociable de toda persona a decidir, sin interferencia intencional de parte de los demás, sobre una concepción de bien a partir de la cual va a determinar quién es como persona y qué fines van a guiar su vida. Para garantizar este derecho, el Estado tiene que proteger el espacio que permite que las personas puedan emprender esta búsqueda del sentido de su vida y de que puedan renunciar a conducirla a través de una ruta religiosa. Prohibir que las asociaciones religiosas tengan concesiones de espacios públicos de radio y televisión es una manera de pro-

⁴⁸ Por ejemplo, en el Código Penal del Estado de Querétaro se penaliza de uno a tres años de prisión a la mujer que se procure el aborto o que consienta que otro lo haga. Y en el Código Penal del Estado de Guanajuato se penaliza con seis meses a tres años de prisión a la mujer que provoque o consienta su aborto.

⁴⁹ Mayans, *op. cit.*, p. 210.

teger la libertad de conciencia. Con relación al problema público de la despenalización del aborto, la decisión que el Estado podría tomar para proteger la libertad de conciencia de todas las ciudadanas es despenalizarlo. Al hacerlo, no se estaría atentando en contra de la libertad de conciencia de ninguna mujer. Las mujeres que a partir de su concepción de bien decidan abortar, pueden hacerlo. Y las mujeres que a partir de su concepción de bien decidan no abortar, también pueden hacerlo. “No es necesario que las decisiones colectivas que se toman en una democracia representativa resuelvan el conflicto entre las concepciones de bien de los individuos, basta con que permitan que coexistan”.⁵⁰ Despenalizar el aborto no interfiere en la libertad de conciencia de las mujeres, no condiciona su elección de alguna concepción de bien ni interfiere en su realización.

Los grupos evangélicos podrían argumentar que al proteger la libertad de conciencia de los ciudadanos se está vulnerando su libertad religiosa. Pero esto no es así. El derecho a la libertad de conciencia es un derecho más amplio que el derecho a la libertad religiosa.⁵¹ Como hemos dicho, la libertad de conciencia es la libertad de cada individuo de elegir, adoptar, crear y modificar las pautas que rigen su vida en todas sus dimensiones prácticas. La libertad religiosa sólo atañe a una dimensión de la libertad de conciencia, a saber, a la de carácter religioso de la vida de las personas. En este sentido, la libertad de conciencia tiene que ser concebida como el género dentro del cual se encuentra la libertad religiosa. La protección de la libertad de conciencia es una condi-

⁵⁰ Alejandro Mosqueda, “Democracia y libertad negativa”, en A. Estany y M. Gensollen [eds.], *Democracia y conocimiento*, México, UAA/UAB/IMAC, 2018, p. 79.

⁵¹ P. Chiassoni, “Laicidad y libertad religiosa compendio de política eclesiástica liberal”, en Salazar y Capdevielle, *op. cit.*, p. 134.

ción de posibilidad para el ejercicio de la libertad religiosa. Ya que sólo protegiendo el espacio a partir del cual los individuos definan sus propias concepciones de bien, se estarán cuidando también las convicciones y creencias de carácter religioso.

Por lo tanto, la prohibición que impone el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público no discrimina a los ciudadanos que son miembros de un grupo religioso porque no limita de manera injusta su libertad religiosa ni su derecho a la participación política. Esta limitación se justifica en la necesidad de proteger la libertad de conciencia de todos los ciudadanos. No es una limitación arbitraria que se respalde únicamente en la pertenencia de los ciudadanos a un grupo religioso. Más bien, es una prohibición necesaria para salvaguardar la libertad de conciencia de los ciudadanos y de esta manera evitar el adoctrinamiento, la coerción indirecta, y el secularismo estratégico que pueden ejercer los grupos religiosos al ocupar espacios públicos radioeléctricos.

CONCLUSIONES

En este capítulo hemos analizado a detalle uno de los argumentos ofrecidos por el ministro evangélico Arturo Farela, pero que podría ser presentado por cualquier otro grupo religioso, para promover que los grupos evangélicos sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos. El ministro evangélico argumenta que la interpretación de la laicidad que domina actualmente el Estado laico y que respalda el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas es anacrónico. En este sentido, tal interpretación de la laicidad como un atributo antirreligioso no corresponde con la pluralidad religiosa actual. Con base en ideas como la equidad y la neutralidad de trato, Farela argumenta que la mejor manera

de interpretar la laicidad del Estado mexicano es como un atributo que hace que el Estado no dé preferencia a ninguna confesión religiosa y no como uno que excluya todo contenido religioso del debate público. De acuerdo con esta manera de interpretar la laicidad, no es problemático conceder espacios públicos de radio y televisión a los grupos religiosos siempre y cuando esta posibilidad esté disponible para cualquier grupo social. En cambio, pretendía concluir el ministro evangélico con su argumento, que negar este tipo de concesiones a los grupos religiosos constituiría un acto discriminatorio por parte del Estado hacia los ciudadanos que son miembros de estos grupos, ya que se les estaría tratando de una manera injusta e injustificada simplemente por pertenecer a tal grupo.

Aunque es correcto calificar de anacrónica la interpretación de la laicidad del Estado mexicano como un atributo antirreligioso, es un error pensar que tal interpretación es la que domina actualmente en el Estado laico mexicano. El ministro evangélico Farela no toma en cuenta las actualizaciones que se han hecho al marco normativo jurídico con relación a la laicidad para mantener una independencia recíproca entre los asuntos del Estado y los asuntos religiosos. Tampoco reconoce que el laicismo tradicional constituyó una respuesta distintivamente liberal por lo que más que una actitud hostil hacia la religión, fue la protección a los derechos y libertades básicas lo que motivó esta postura ante la Iglesia católica dominante.

En un Estado laico tal como lo interpreta Farela, no sería problemático conceder espacios públicos radioeléctricos a las asociaciones religiosas siempre y cuando esta posibilidad esté disponible a cualquier otro grupo social. Sin embargo, hemos argumentado que esta decisión tendría consecuencias que violarían la libertad de

conciencia de los ciudadanos. En primer lugar, con la amplia presencia pública del discurso religioso, lejos de favorecer la tolerancia religiosa se promovería que ciertos grupos religiosos poderosos pudiesen incrementar su capacidad de influencia sobre importantes sectores sociales. En segundo lugar, esta sobreexposición que una religión puede hacer del material religioso afín a su credo puede tener la consecuencia de ejercer un tipo de coerción indirecta sobre los ciudadanos. En tercer lugar, permitir que los grupos religiosos sean concesionarios de espacios públicos radioeléctricos sería una estrategia para que las asociaciones religiosas incidan en las discusiones sobre políticas públicas para definir lo que en el ámbito público es lo aceptable o lo prohibido con fundamento en sus creencias religiosas.

Estas fueron las razones que señalamos para mostrar que otorgar concesiones de espacios públicos radioeléctricos a las asociaciones religiosas resultaría en una violación de la libertad de conciencia de los ciudadanos. Estas razones también nos permitieron mostrar por qué el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas y culto público no discrimina a los grupos religiosos al negarles concesiones de espacios públicos radioeléctricos. El ministro Farela considera que esta prohibición limita de manera injusta la libertad religiosa y el derecho a la participación política de los miembros de los grupos religiosos. Hemos discutido que para afirmar que dicha prohibición constituye un caso de discriminación es necesario mostrar que la limitación es injusta. Una manera de hacerlo es argumentando que la limitación es arbitraria, porque se respalda únicamente en la pertenencia de los ciudadanos a una asociación religiosa. Sin embargo, hemos señalado que esa no es la única razón que respalda la limitación que el Estado impone por medio del artículo 16. Esta limitación también se respalda en

la necesidad de salvaguardar la libertad de conciencia de todos los ciudadanos y así evitar el adoctrinamiento, la coerción indirecta, y el secularismo estratégico que pueden ejercer los grupos religiosos al ocupar espacios públicos de radio y televisión.

Por lo tanto, el Estado no discrimina a las asociaciones religiosas al prohibir que sean concesionarias de espacios públicos radioeléctricos. Siendo así, las razones implicadas en el argumento del ministro Arturo Farela no son suficientes para modificar el artículo 16 de la Ley de asociaciones religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, Isaiah., “Dos conceptos de libertad”, en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, trad. de A. Riverto, Madrid, Alianza, 2001.
- Blancarte, Roberto, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez [coord.], *Laicidad: una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2013.
- Capdevielle, Paulina, “La laicidad que queremos”, en *Animal político*, 2012. En <<https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/la-laicidad-que-queremos/>> (fecha de consulta: 16 de diciembre de 2019).
- Chiassoni, Pierluigi, “Laicidad y libertad religiosa compendio de política eclesiástica liberal”, en P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre laicidad/IIDC/IFE/Porrúa, 2013.
- Farela, Arturo, “El acceso de las iglesias a los medios”, *Canal Once*, 1º de abril, 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=z0g7kbjiF0g&t=219s&ab_channel=CanalOnce>.

- Gardner, John, “Discrimination: The Good, the Bad, and the Wrongful”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 118, núm. 1, 2018, pp. 55-81.
- Gómez, Rita, “El asalto conservador en América Latina”, *Canal Once*, 14 de enero de 2019. En <https://www.youtube.com/watch?v=RYYdSEYzoHs&ab_channel=CanalOnce>.
- Halldenius, Lena, “Discrimination and irrelevance”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 108-118.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *Derecho, libertad y moralidad*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2006.
- Hellman, Deborah, “Discrimination and social meaning”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 97-107.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, “The Philosophy of Discrimination: an Introduction”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 1-16.
- Locke, John, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Mayans, Itzel, *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*, México, UACM/Instituto José María Luis Mora, 2019.
- Mosqueda, Alejandro, “Democracia y libertad negativa”, en A. Estany y M. Gensollen [eds.], *Democracia y conocimiento*, México, UAA/UAB/IMAC, 2018, pp. 67-81.
- Moureau, Sophia, “Discrimination and Freedom”, en K. Lippert-Rasmussen [ed.], *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Londres, Routledge, 2018, pp. 164-173.

- Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> (fecha de consulta: 12 de noviembre de 2020).
- Nussbaum, Martha C., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, México, Tusquets, 2010.
- _____, *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, 2010. En <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TraInt/Derechos%20Humanos/D47.pdf> (fecha de consulta: 9 de noviembre de 2020).
- Patten, Alan, “Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 20, núm. 3, 2012, pp. 249-272.
- Pérez, Sergio, “Educación laica en el sistema educativo mexicano: entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto”, en *Páginas de Educación*, vol. 5, núm. 1, 2012, pp. 79-95.
- Rivera Castro, Faviola, “Laicism: Exclusive or Inclusive?”, en J. M. Vaggione y J. M. Morán [eds.], *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Suiza, Springer, 2017, pp. 43-56.
- _____, *Laicidad y liberalismo*, México, IJ-UNAM, 2013 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 3).
- Rodríguez Zepeda, Jesús, “Laicidad y discriminación”, en Pedro Salazar Ugarte y P. Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad/IIDC-IFE/Porrúa, 2013, pp. 503-538.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Laicidad y constitución*, México, IJ-UNAM, 2013 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad, 8).
- Salazar Ugarte, Pedro *et al.*, “La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales”, México, IJ-UNAM, 2015 (Col. Cultura Laica).

- _____ y Paulina Capdevielle [coords.], *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM/Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre laicidad/IIDC/IFE/Porrúa, 2013.
- Vaggione, Juan Marco, “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, en *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2, 2005, pp. 233-255.
- Waldron, Jeremy, *Locke, toleration, and the rationality of persecution*, en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.