



COMISIÓN DE
DERECHOS HUMANOS
DEL ESTADO DE MÉXICO

DIGNITAS

TOLERANCIA: PRINCIPIO HUMANO DE CONVIVENCIA

- Miguel Concha Malo ■ Rodolfo Stavenhagen
- Jean Cadet Odimba ■ On'entambalako Wetshokonda
- ▲ Obra del Maestro Luis Nishizawa

Dos hombres quieren ir a contemplar la salida del sol.

Empiezan a discutir sobre dónde aparecerá el sol
y cuál sea el mejor medio para observarlo.

Empiezan a pelearse y, en la discusión, llegan a las manos;
más aún, se apalean con fiereza.

En el fragor de la pelea, se arrancan mutuamente los ojos.

¡Cuán necios son tales hombres,
que así ya no podrán gozar de la
contemplación de la aurora!

San Agustín de Hipona

Dignitas

Revista del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México

ISSN: en trámite

Año 1, Núm. 04, abril-junio de 2008

Distribución gratuita por la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México

Publicación trimestral

Suscripciones: Dr. Nicolás San Juan No. 113, Col. Ex Rancho Cuauhtémoc, C. P. 50010, Toluca, México.

Tel. (01 722) 236 05 60 ext. 154

Página de internet: <http://www.codhem.org.mx>

Correo electrónico: codhem@netspace.com.mx,
cecodhem@hotmail.com

Tiraje: 1,000 ejemplares

Comisionado de los Derechos Humanos del Estado de México:

Lic. Jaime Almazán Delgado

Editor responsable:

Marco Antonio Sánchez López

Consejo de redacción:

Luis Antonio Hernández Sandoval

Etehel Servín Aranda

Gerardo Pérez Silva

Consejo Editorial de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México:

Jaime Almazán Delgado

José Yurrieta Valdés

María Elena Bribiesca Sumano

Juan Ma. Parent Jacquemin

Enrique Uribe Arzate

Marco Antonio Sánchez López

Luis Antonio Hernández Sandoval

Gerardo Pérez Silva

Diseño editorial:

Deyanira Rodríguez Sánchez

Imagen de portada:

Balada (1972)

Imagen del Maestro Luis Nishizawa

Obras del Maestro Luis Nishizawa

Los trabajos publicados en esta revista no expresan necesariamente el punto de vista de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. El contenido es responsabilidad de los autores.

Contenido



I.	PRESENTACIÓN.....	5
II.	A FONDO	
	LA TOLERANCIA: EXIGENCIA DE UNA ASOCIACIÓN POLÍTICA PARA LA LIBERTAD Miguel Concha Malo.....	7
	LAICIDAD, DIVERSIDAD CULTURAL Y DERECHOS HUMANOS Rodolfo Stavenhagen.....	18
	EL ANTISEMITISMO RENOVADO Rodolfo Stavenhagen.....	28
	NO-VIOLENCIA Y TOLERANCIA COMO ELEMENTOS IMPORTANTES EN LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA PERSONA Jean Cadet Odimba On'entambalako Wetshokonda.....	31
III.	DIÁLOGO	
	ENTREVISTA A LUIS NISHIZAWA Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México	45
IV.	GALERÍA	
	Trabajo del maestro Luis Nishizawa.....	49
V.	BREVIARIO BIBLIOGRÁFICO	
	ESTADO AUTORITARIO Max Horkheimer.....	65

	DERECHO DE MINORÍAS Y DE PUEBLOS AUTÓCTONOS N. Rouland <i>et. al.</i>	68
	ENSAYO Y CARTA SOBRE LA TOLERANCIA John Locke.....	72
VI.	ECO LITERARIO	
	MARTIN BUBER El acusado.....	75
VII.	COLABORADORES.....	77
VIII.	ALTERNATIVAS	81

Presentación



Me complace presentar el número cuatro de nuestra revista *Dignitas*, que ha ido consolidándose más como un espacio abierto para la reflexión y el debate en torno a un tema que debe preocupar y concierne a todos y cada uno de nosotros: los derechos humanos.

Y oportunamente llega este número para tratar el tema de la tolerancia, esa actitud que enriquece la vida social y política, generando espacios de diálogo y de apertura.

Durante los últimos años hemos visto que en los diferentes sectores, ya sea el social, político, religioso, étnico, etc., se va abriendo la posibilidad de conformar una cultura de la tolerancia, con el propósito de enriquecer los modos de expresión y encuentro entre las diferentes formas de vivir, de pensar, de creer, de expresarse que conforman el tejido social y cultural de determinada sociedad.

Esta cultura de la tolerancia es una ardua tarea que requiere la participación de hombres y mujeres, además, lleva sobre sí, tanto la renuncia a pretensiones absolutistas y fundamentalistas, como a aquellas actitudes discriminatorias, violentas e intolerantes que impiden propiciar una sociedad democrática y plural.

No sólo eso, también implica dar un salto más, pues la tolerancia, como lo observó Goethe, debe ser en realidad una actitud transitoria, es decir, debe conducirnos al reconocimiento y respeto del otro, en su alteridad y diferencia, propiciando un ambiente de solidaridad, sacudiendo el polvo de nuestros ojos que impide mirar al otro, quizá en su sufrimiento, en sus reclamos o en la exclusión que padece.

Ojalá que este número de *Dignitas* contribuya a fortalecer esta cultura de la tolerancia, practicando a la vez, la virtud del diálogo y del bien común, con el propósito indispensable de respetar los derechos humanos de cada una de las personas, sin distinción alguna.

JAIME ALMAZÁN DELGADO

COMISIONADO DE LOS DERECHOS HUMANOS DEL ESTADO DE MÉXICO



LA TOLERANCIA: EXIGENCIA DE UNA ASOCIACIÓN POLÍTICA PARA LA LIBERTAD

MIGUEL CONCHA MALO

1. INTRODUCCIÓN

El importante e interesante, aunque complejo, tema de la tolerancia, puede y debe ser planteado y desarrollado desde distintas perspectivas: histórica, política, filosófica, jurídica, religiosa, psicológica, sociológica y pedagógica. Dada la situación actual de México y el mundo, me ha parecido pertinente abordarlo interdisciplinariamente desde el ángulo de la filosofía, no sin antes referirme brevemente a su origen en el occidente y a su clarificación actual en el campo de las ideas. Advierto desde un principio que para la elaboración de este trabajo he tomado muy en cuenta las reflexiones de tres autoridades en el terreno del conocimiento, que lo han investigado y analizado recientemente en nuestro país desde diferentes disciplinas filosóficas: el Dr. Mauricio Beuchot Puente, desde el ángulo de la filosofía analógica y su relación con los derechos humanos; el Dr. Pablo Latapí Sarre, desde la perspectiva de la filosofía de los valores y la filosofía de la educación, y el Dr. Luis Villoro Toranzo, desde su análisis de filosofía política. Para mayor

claridad remito a los lectores al estudio de sus textos.

2. ORIGEN HISTÓRICO DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA

La problemática filosófica de la tolerancia en las sociedades contemporáneas, con sus ramificaciones hacia múltiples cuestiones debatidas, ha sido uno de los temas preferidos por el Dr. Latapí en los últimos años de su provechosa reflexión. Como explica en su libro *El debate sobre los valores en la escuela mexicana*, publicado el año 2003 en el Fondo de Cultura Económica, el concepto de tolerancia como valor social tuvo en su origen connotaciones religiosas. Brotó en efecto históricamente en Europa, al romperse la unidad del universo cristiano por la Reforma. Surgió entonces como una propuesta pragmática para manejar la diversidad religiosa, y al principio sólo tímidamente se relacionó con la libertad de conciencia de los individuos. Pronto el concepto se trasladó al orden político, como principio para gobernar a súbditos de diferentes confesiones religiosas. Con

el movimiento de la Ilustración el término amplió su significado, y se convirtió en un postulado estrechamente vinculado con las ideas del Estado laico, el Estado de Derecho, el pluralismo social y la democracia. Hoy se considera a la tolerancia como un principio básico de las sociedades democráticas, relacionado estrechamente con otros conceptos, como la igualdad fundamental de todos los seres humanos, las libertades de conciencia y expresión, la reciprocidad de derechos y obligaciones y el deslinde entre lo público y lo privado. Para el doctor Beuchot igualmente, en un texto titulado "La tolerancia como acompañante de los derechos humanos. Noción histórica y filosófica", hay muchas cosas de las que se puede ser tolerante, aunque propiamente la noción de tolerancia surgió en efecto en el ámbito de las creencias religiosas, y después se desplazó al lado de las ideas políticas y morales. Es también relativa a la noción de libertad, ya que, hablando en general, lo que se tolera en el ámbito de las creencias religiosas, será lo que se conceda de libertad religiosa; y lo que se tolere de ideas políticas, será lo que se conceda de libertad política.

Esta noción ha ido variando según la historia, a veces ensanchándose, a veces estrechándose, y al parecer el tipo de relaciones entre la Iglesia y el Estado es lo que más ha contribuido a esclarecer el concepto de tolerancia. En los primeros cuatro siglos de nuestra era, cuando el cristianismo no era la religión oficial del imperio, los padres de la Iglesia Cristiana Griega y Latina hicieron una lucha denodada por la libertad religiosa. Para ellos no era válido un sacrificio a ningún dios, si estaba obligado por la violencia.

La religión es donde más se asienta la libertad, requiere la libertad de conciencia y por ello debe dejarse completamente a la decisión de la persona. Pero después del Edicto de Milán el año 313, cuando Constantino y Lactancio firman la paz entre la Iglesia y el Imperio, y la religión cristiana se vuelve oficial, surgen los problemas de la intolerancia. Luego de acosar a aquellos que se consideraban paganos, por pertenecer a otros cultos, los cristianos se volvieron también contra los herejes que surgían en sus propias filas. Sin embargo, en la Edad Media hubo teólogos como Santo Tomás de Aquino¹, quien también afirmaba que ninguna conversión debe de ser forzada, porque se volvía inválida, y quien con argumentos prudenciales por parte de la autoridad, defendía lo que posteriormente fue denominado como tolerancia con los infieles frente al cristianismo. Ya en el Renacimiento, uno de los pensadores de la tolerancia fue Santo Tomás Moro, quien a pesar de haber escrito libelos muy fuertes contra los partidarios religiosos del rey, en su famosa obra *Utopía* expresó que "una de las leyes utópicas más antiguas ordena que nadie sea molestado a causa de su religión"². En los albores de la modernidad, y en el contexto del descubrimiento del continente Americano por parte de los europeos, Fray Francisco de Vitoria enseñó como su maestro Tomás de Aquino que la conversión no puede ser forzada, aunque fue Fray Bartolomé de las Casas el que sostuvo que los aborígenes por libertad de conciencia no podían ser obligados ni siquiera a escuchar la predicación de los misioneros, como transigió Vitoria, sino simplemente atraídos a la fe por la persuasión, la dulzura y la caridad. Con

¹ Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8, c.

² T. Moro, *Utopía*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980, p.105.

claridad política, el jesuita Francisco Suárez afirmó igualmente en el campo católico que el Estado no tiene como cometido la salvación del alma de los individuos, y por ello le está vedado intervenir en asuntos religiosos. Sólo le basta con no impedir la consecución del fin sobrenatural, es decir, no mandar nada que vaya en contra de la marcha a ese fin último. Con ello está proclamando la separación Iglesia-Estado, así como la índole laica de este último: el Estado, expresa, “tampoco intenta de suyo la felicidad espiritual propia de los hombres en esta vida y, consiguientemente, no puede de suyo disponer en materia espiritual o dar leyes en ella”³. Ello no obstante, en el Siglo XVI hubo numerosas guerras de religión en Europa, que entre otras cosas incentivaron el desarrollo de la idea de tolerancia en el campo religioso, como fermento de su inclusión casi al mismo tiempo en el terreno político. Un hito muy importante en su teorización fue el pensador alemán Johannes Althusius (1557-1638), quien ponderaba mucho el beneficio de la paz que daba el ser tolerante con los otros, a pesar de que todavía aceptaba que podía haber vigilancia del estado con los que tuvieran la religión oficial⁴. En el mismo sentido, Bento (o Baruc) Spinoza (1632-1677) dice en su *Tractatus theologico-politicus* (1670) que el Estado puede tener una religión oficial, y aun velar porque fuera observada por sus practicantes, pero tenía que ser tolerante con los que no tuvieran esa religión. Pone como ejemplo a Holanda, en la cual se podía perfectamente

convivir siendo de credos diferentes, lo que además traía consigo una gran prosperidad⁵. Otro hito importante en el desarrollo de la noción de tolerancia fue Pierre Bayle (1647-1706), quien para evitar la violencia proclama la necesidad de una tolerancia que permita a cada conciencia profesar sin impedimentos la creencia que considere sinceramente ser verdadera⁶. Famoso en este campo es John Locke (1632-1704), quien escribió sobre el tema tres cartas en Amsterdam. De manera aguda, en la primera, la más importante, escrita en 1685, aduce argumentos tomados de la naturaleza misma de la religión, de las funciones propias de la Iglesia y del Estado, de las creencias cristianas y de las costumbres en uso. En cuanto a lo primero, sostiene que lo único que sustenta en el hombre la religión, es su convicción personal. “Toda la vida y el poder de la verdadera religión –dice– consisten en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree”⁷. La persecución va en contra de la función de la Iglesia y el Estado, porque el gobierno sólo tiene que proteger intereses civiles, y la Iglesia únicamente puede obligar a quienes la han aceptado, excomulgando o imponiendo sanciones espirituales a aquellos sobre los que tiene autoridad. Por ello la diferencia de credo no justifica el que alguien sea agredido, ni privado de ninguno de sus bienes. “Todos los derechos y franquicias que le pertenecen como hombre o como ciudadano –expresa–, deben serle preservados invariablemente. No son ellos de la com-

³ Cfr. F. Suárez, *De legibus*, lib. III, cap. XI, 5.

⁴ Cfr. H. Kamen, *Los caminos de la tolerancia*, Madrid: Eds. Guadarrama, 1967, pp.217-219.

⁵ Cfr. *ibid.*, p.220.

⁶ F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*, México: FCE, 1959, pp. 193-194.

⁷ J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos, 1994 (3ª. Ed.), p.10.

petencia de la religión”⁸. Es más, aun cuando fuera posible determinar cuál es la Iglesia correcta, no puede por ello crecer en poder, ni despojar a los fieles de otras iglesias. Ni siquiera se puede perseguir a una iglesia idolátrica (nótese la insistencia de Locke en la persuasión, semejante a la que se vio en Bartolomé de las Casas), pues todas piensan que las otras religiones son idolátricas en comparación con la propia⁹. Por lo que hace a las enseñanzas cristianas, Locke sostiene con razón que el cristianismo predica la caridad, y la persecución es opuesta a ella. Por lo que se refiere a las costumbres en uso, Locke opina que muchas veces sólo se persigue por cosas frívolas o accidentales, que a veces son vistas como esenciales. Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716) es sin embargo uno de los que han ido más lejos en la cuestión de la tolerancia, hasta el punto de que en cierta forma es uno de los impulsores del ecumenismo. No sólo tenía la idea de que se fuera tolerante con las diversas religiones, sino que llegó a tener el ideal de unir en una sola todas las confesiones cristianas, guardando proporcionalmente diferencias, e hizo varios esfuerzos para ello. Más en concreto, Leibniz abordó el tema de la tolerancia en un opúsculo en el que analiza una obra en la que Christian Thomasius (1655-1728) sostiene que la herejía no era un crimen y se podía ejercer y enseñar libremente, porque se trataba de un error sincero, y no de una falta contra la piedad. Leibniz está de acuerdo con ello, pero agrega que a veces el hereje formal es culpable, cuando por mala voluntad no quiere poner los medios para salir del error.

En ese caso de contumacia maliciosa sí se puede castigar al hereje¹⁰. La herejía entonces, como ya decía también Locke, debe verse más en lo práctico que en lo teórico. Terminemos este recorrido histórico con Voltaire (1694-1778), en el que se considera que la idea de tolerancia llega a su madurez e incluso a su eclosión. Él quiere que lo único que no se tolere sea la intolerancia, aunque para evitar que se tolere todo, en su *Tratado sobre la tolerancia* (1763) pone ciertos límites, a saber los delitos que turben a la sociedad, es decir, lo que inspire fanatismo, el cual es a su vez fuente de intolerancia.

3. LA TOLERANCIA EN EL CAMPO POLÍTICO

Como explica el Dr. Luis Villoro en la serie de conferencias que dictó el año 1999 en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, en el marco de la *cátedra Alfonso Reyes*, la tolerancia es la virtud pública de una asociación política para la libertad, la cual garantiza lo que él llama libertades negativas y positivas, es decir, respectivamente, las que no están prohibidas por la ley o son ya reconocidas positivamente por ella como derechos de cada uno de los ciudadanos, lo que en la doctrina de los derechos humanos denominaríamos derechos civiles y políticos.

En efecto, en su análisis filosófico sobre las relaciones entre poder y valor, el Dr. Villoro encuentra que en la historia moderna de Occidente se han dado tres niveles de asociación política, toman-

⁸ J. Waldron, “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution”, en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, 1988, pp.18-19.

⁹ Cfr. J.C. García Borrón, *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbes a Hume*, Madrid: Cincel, 1985 (2ª. Ed.), p. 168.

¹⁰ G.W. Leibniz, *Textes inédits*, éd. G. Grua, Paris: PUF, 1948, t. I, pp.210-212.

do sobre todo en cuenta los objetivos sociales y/o valores morales que los animan, los tipos de libertades que se reconocen y la fuente de poder o autoridad que en ellos se establecen: la asociación para el orden; la asociación para la libertad, tanto en su modelo liberal, como en su modelo igualitario, y la asociación para la comunidad, que a nivel macrosocial no existe todavía en ningún país, aunque es un proyecto ético que se plantea desde hace tiempo, y que de acuerdo con algunos pensadores actúa como orientación de las transformaciones sociales que se dan en algunos lugares hoy en día. Para comprender mejor su planteamiento, es importante añadir que también para él se han dado históricamente tres niveles en el ejercicio de la libertad: lo que él llama libertad negativa, que consiste en que el individuo puede decidir a su arbitrio lo que él quiere en la esfera de su vida privada, pero también en el ámbito público, siempre y cuando no esté prohibido por la ley; la libertad positiva, que no cancela la anterior, pero permite además el ejercicio de libertades públicas que previamente no estaban garantizadas por la ley, como serían todos nuestros derechos civiles y políticos, y la libertad de realización, que supone el cumplimiento de derechos sociales fundamentales, como la alimentación, la salud, la educación, la vivienda, el trabajo, y de oportunidades para realizar el propio destino, dentro de las condiciones reales y posibles de cada sociedad.

La asociación para el orden tiene como propósito en el contrato social valores primarios, como la sobrevivencia de cada uno de sus integrantes, el sentido de pertenencia a un grupo y la convivencia pacífica entre ellos. La fuente del poder y de la autoridad no se encuentra al interior de sus miembros, y este nivel de asociación no se vuelve ético mien-

tras no asegure a todos y a cada uno de los miembros de la asociación el mismo trato. Por eso en la práctica se ha dado en formas dictatoriales o autoritarias de gobierno, y más bien corresponde al programa de aquellos grupos que, por ser más privilegiados dentro de la sociedad, y disponer de condiciones de vida mejores con relación a otros, otorgan mayor importancia al establecimiento y mantenimiento del orden, la paz y la seguridad colectiva, sobre otros valores como los de la libertad o trascendencia de un orden que no trata ni considera a todos por igual. Es claro que en este nivel de asociación política es difícil que florezca la virtud pública de la tolerancia.

La asociación para la libertad surgió en la historia política de Occidente por la necesidad del ser humano de darle un sentido a su vida, de estipular propósitos valiosos y encontrar los medios adecuados para lograrlos, de decidir en suma sobre su proyecto de vida. En ella el origen del poder y de la autoridad no está afuera, sino en cada uno de los miembros que la constituyen. La soberanía reside en el pueblo. Pero puede ser democrática, si además de asegurar libertades negativas, como sucede en su versión liberal, garantiza libertades positivas y hace partícipes a sus integrantes en la elaboración de la ley y en la designación de los funcionarios públicos. Son estos los bienes generales que la asociación política para la libertad persigue. “Esto quiere decir -afirma el Dr. Villoro- que un régimen liberal no es necesariamente democrático, son dos cosas diferentes. Generalmente, en el lenguaje cotidiano, en el periodístico, solemos confundir liberalismo y democracia; grave error. El liberalismo es un régimen que garantiza el ejercicio de las libertades negativas que permiten las leyes, pero éstas podrían no ser el

resultado de la acción de los propios ciudadanos. En cambio, un régimen democrático, que también permite la libertad negativa, igual que el liberal, tiene como fin además la libertad positiva, es decir, los individuos que se someten a la ley, son coautores de la misma en alguna medida". Además de permitir libertades negativas, o garantizar libertades positivas, según se trate recíprocamente de una asociación política para la libertad en su versión liberal o en su versión democrática, el modelo liberal ve a todos los ciudadanos como iguales ante la ley. Puesto que trata de garantizar libertades individuales, implicadas en nuestro concepto de derechos civiles y políticos, considera que cualquier ciudadano tiene los mismos derechos, y por ello el Estado tiene que permanecer neutro frente a las diferentes opciones y opiniones. Es aquí donde desde el punto de vista político comienza a florecer institucionalmente la virtud pública de la tolerancia frente a cualquier injerencia indebida del Estado en el ámbito privado o en el ejercicio de las libertades públicas garantizadas por la ley; o entre los ciudadanos, para aceptar el ejercicio de las libertades del otro. "Puesto que todos los ciudadanos son reconocidos como iguales ante la ley --afirma el Dr. Villoro-- y el fin del estado es garantizar la libertad individual de todos, entonces el estado liberal debe respetar las diferencias en la elección de valores y fines de los ciudadanos. Puesto que todos los ciudadanos son iguales y tienen el derecho individual de opinar y pensar como les venga en gana, entonces se debe admitir la multiplicidad de valores que componen a los individuos y grupos del Estado". Por lo tanto, el estado liberal, en principio, debe respetar todas las opiniones y permitir todos los partidos, por ejemplo, que responden a opinio-

nes y opciones diferentes. "Es un estado --sigue diciendo el Dr. Villoro--, en el cual el gobierno tiene que ser neutro frente a las opiniones variables de grupos, partidos e individuos que asumen elecciones diferentes en la sociedad". "Por lo tanto -finaliza-, si es neutro no debe perseguir un bien o un valor común a todos; debe dejar a la gente conforme a sus fines, sin intervenir más que con la ley para impedir que se cometan crímenes, en los que las libertades de uno se opongan a las libertades de los otros, pues su papel es mantener las libertades de todos. Así pues, la virtud fundamental de un estado liberal es la tolerancia".¹¹

Dado que la asociación política para la libertad en su modelo liberal tolera como rasgo fundamental no sólo las diferentes opiniones y opciones individuales, sino también la competencia entre los individuos y grupos --generándose con ello en la práctica la desigualdad, la marginación y la exclusión--, y ve a todos los ciudadanos como iguales ante la ley, pero no iguales en condiciones económicas y sociales, surgió posteriormente el modelo igualitario de asociación política para la libertad, que persigue un bien común: la equidad; el cual, sin dejar de asegurar el ejercicio de las libertades negativas y positivas, propias de los modelos liberal y democrático, garantiza además las condiciones para el ejercicio de la libertad de realización por parte de todos. Es decir, no únicamente los derechos humanos civiles y políticos, sino también los derechos humanos, económicos, sociales y culturales, y el derecho individual y colectivo a la paz y al desarrollo. Es en este terreno donde florece otra virtud pública fundamental, complementaria de la tolerancia, y hoy muy olvidada en

¹¹ *Op. cit.*, p. 93.

nuestras sociedades, sobre todo en el terreno político, por las políticas económicas de ajuste estructural y compensación social, impuestas en América Latina por los organismos internacionales de crédito y financiamiento: la cooperación. “Recordemos –dice con acierto el Dr. Villoro- que el modelo liberal de asociación para la libertad tiene una virtud pública fundamental. En efecto, si el modelo liberal se basa en el respeto a todas las opiniones, en la neutralidad del estado frente a todas ellas, y en la garantía de asegurar las libertades personales y los derechos individuales para todo ciudadano, dentro de la ley, es claro que una virtud máxima fundamental de la convivencia social será la tolerancia. Todos debemos tolerar la diversidad de opiniones, esto es lo que hace posible la competencia política en un ámbito democrático sin violencia y en paz”. “Por supuesto, el modelo igualitario acepta la tolerancia, puesto que busca la igualdad de oportunidades de realización para todos; pero dado que tiene como fin común disminuir las desigualdades, crear una situación de equidad, no le basta con la tolerancia, porque ésta supone simplemente que el que tiene mejores condiciones de vida en la sociedad, acepte y tolere las opiniones del menos fuerte. Pero con ello no remedia la desigualdad entre uno y otro. Para remediar las desigualdades y establecer la equidad, es menester que sobre la tolerancia se implante la cooperación, la cual implica la acción en común para lograr la equidad, y debe ser promovida e impulsada por el Estado”.¹²

4. LA VIRTUD DE LA TOLERANCIA COMO VALOR PERSONAL

Según Ernesto Garzón Valdés, citado por el Dr. Mauricio Beuchot, se distin-

guen en general una tolerancia privada y una tolerancia pública, una vertical y otra horizontal, que se entrecruzan entre sí. La horizontal se da entre iguales, y la vertical entre un superior y un subordinado, o entre la autoridad y los súbditos. Tolerancia horizontal privada se da, por ejemplo, entre un amigo que no fuma y permite que otro amigo que no puede prescindir del cigarrillo fume. Tolerancia horizontal pública, que es de la que sobre todo hemos venido hablando, es la que se da, por ejemplo, en el contrato social, por la que se trasciende la anarquía y se promete buscar el bien de los asociados. De hecho Kelsen ve que el contrato social implica que las partes se tolerarán mutuamente. Este pensador también establece que la democracia implica una tolerancia recíproca entre los ciudadanos. Tolerancia vertical pública es la que practica el Estado, reconociendo, protegiendo y haciendo cumplir en todo momento las libertades públicas y derechos de los ciudadanos. Tolerancia vertical es aquella en la que una autoridad permite algo a un súbdito, por ejemplo, un padre a un hijo, o un superior a un subordinado. Garzón Valdés no considera este último tipo de tolerancia, porque de hecho se confunde con una autorización o permiso.

Como virtud o valor personal (en el ámbito público) –dice el Dr. Pablo Lapati en la obra citada-, la tolerancia es la disposición del individuo a permitir ciertas cosas indeseables o menos acordes con su propia manera de pensar, aun cuando podría emprender algunas acciones para que los otros modificaran su conducta, sea aplicando la fuerza, sea por la vía de la persuasión. “En todo contrato social –añade también- hay implícito un acuerdo de tolerancia recíproca entre los ciudadanos”. “Esta acti-

¹² *Op. cit.*, p. 113.

tud es indispensable para que se respeten las libertades y derechos civiles de todos. Es una disposición necesaria para que esté en vigor el estado liberal de derecho. Su esencia es, sin embargo, el respeto al derecho del otro, y supone el convencimiento intelectual de que la convivencia exige leyes obligatorias para todos”.¹³

Como también analiza el Dr. Pablo Lapatá, la palabra “tolerancia” no es por ello afortunada, pues significa soportar con paciencia una situación indeseable. No es por tanto un término adecuado para designar una sociedad en la que los ciudadanos conviven sobre la base del respeto recíproco, de la aceptación de las diferencias, y mueda otro remedio.¹⁴

“En el uso corriente, el recogido por Luis Fernando Lara y su diligente equipo lingüístico de El Colegio de México, –expresó Miguel Angel Granados Chapa el 17 de noviembre de 1999, en la mesa redonda que sobre el tema ‘La tolerancia de cara al nuevo milenio’ se realizó en la Universidad Iberoamericana–, tolerancia no reviste en México el carácter de un valor social que enriquece y hace posible la convivencia, a diferencia de la principal definición de tolerancia en el Diccionario de la Academia, que se refiere al respeto y consideración hacia las opiniones y prácticas de los demás; tal contenido ético está ausente en las definiciones mexicanas... Tolerancia es debilidad o dejadez o permisividad, dice el diccionario del español usual en México; en la voz tolerancia su primera acepción es ‘actitud de aquel o condi-

ción de aquello que soporta, sobrelleva, permite o acepta que alguien actúe a su parecer de una manera inapropiada, incorrecta o reprochable’. Su segundo significado es ‘permitir ciertos hechos que están fuera de una norma o de la ley’; la tercera acepción remite a zona de tolerancia, que es aquella donde se permite la prostitución. Por último, tolerancia es también la diferencia permitida en el cumplimiento de algo establecido en un contrato o en un convenio. Por eso hemos tenido en la aglomeración urbana de la ciudad de México durante mucho tiempo transportes ‘tolerados’, vehículos, taxis, autobuses, minibuses que, carentes de autorización para dar el servicio al que se dedican, son ‘tolerados’, existen solapados, admitidos”.¹⁵

5. HACIA UN SIGNIFICADO MÁS PLENO DE LA TOLERANCIA

“La tolerancia todavía carga en nuestros días con ese sentido negativo de ser una actitud de aceptación renuente de quien piensa distinto”, expresó en esa misma ocasión Gilberto Rincón Gallardo. “Por ello –añadió– es indispensable trascender este sentido negativo de la idea de tolerancia, de cara al siglo XXI”. Lo que se hace necesario es plantear este tema ya no como un modus vivendi sino como un valor ético, que sólo puede tener consistencia, y esto es lo esencial, si es plasmado y tutelado política y jurídicamente”. “Northan Hock en la cámara alta británica –afirmó también– llegó a decir algo que a mí me impactó: ‘Antes los disidentes apelaban con una gracia; ahora lo exigen como un derecho, pero llegará el día en que

¹³ *Op. cit.*, p. 88.

¹⁴ *Cfr. op. cit.*, p. 87.

¹⁵ Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Cuadernos de Debate No. 1, “La tolerancia en México”, México, pp. 26-27.

lo desprecien como un insulto'. Lo que este parlamentario inglés expresaba con su agudo comentario no era otra cosa que la conversión de una actitud discrecional de la tolerancia en un derecho ciudadano, pero sobre todo en una obligación del Estado".¹⁶

En la declaración sobre la tolerancia de la UNESCO, el 16 de noviembre de 1995, quedó plasmada con claridad la modalidad con la cual debemos plantear hoy el tema de la tolerancia, en el marco de cualquier democracia constitucional. En su artículo 1° se lee lo siguiente: "La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humano. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación, la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión". La tolerancia consiste en la armonía y la diferencia, y aquí viene lo principal: no sólo es un deber moral, sino una exigencia jurídica y política.

Desde el punto de vista religioso, y oficialmente católico, el respeto a los discrepantes no se basa en el valor objetivo de la verdad única, válida para todos, como sucedía sobre todo en el campo de la apologetica, antes del Concilio Ecueménico Vaticano II (1965), sino en la gran verdad que significa la dignidad de la persona humana. No es el acto o hábito de soportar un mal, ni siquiera por la necesidad de evitar males mayores, sino la consecuencia de la exigencia de promover un bien: la dignidad de la persona humana, en la búsqueda, consideración, pero sobre todo en la puesta en práctica de esa misma verdad en la que se cree. Si el derecho a la libertad

religiosa está fundamentado en la dignidad de la persona humana, tal como se la conoce por la misma razón natural, entonces es un derecho estricto, no se trata de tolerancia o de cosas parecidas, sino de un derecho estricto.

Como sugiere la declaración sobre la tolerancia de la UNESCO, "Es necesario que la tolerancia se convierta en una obligación política y jurídica, y esta conversión sólo puede hacerse mediante la institucionalización y protección efectiva de los derechos universales propios de una ciudadanía democrática". El goce de los derechos civiles y políticos debe ser promovido por una conciencia social guiada por la tolerancia. Pero debe ser ante todo responsabilidad del Estado, de un Estado que debe su existencia precisamente a ese cometido central.

6. EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA IGLESIA CATÓLICA

"Este Concilio Vaticano II –se dijo también en el campo católico, en 1965–, declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros dentro de los límites debidos. Declara además que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se le conoce por la palabra revelada de Dios y por la mis-

¹⁶ *Op. cit.*, p. 23.

ma razón. Este derecho de la persona humana debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil".¹⁷

Desde el punto de vista ético, el fundamento de la tolerancia no es, pues, que todos los criterios morales sean iguales y por tanto relativos –tolerancia, en asuntos morales no significa necesariamente relativismo–, sino que todas las personas tienen derecho a sostener lo que consideran válido, y ese derecho debe respetarse por razón de la dignidad personal de todos. Sin embargo, desde el punto de vista ético, la tolerancia tiene también en la práctica un límite, el límite que existe entre la obligación moral de buscar el bien y evitar el mal, o en situaciones humanas complejas, la de procurar el mayor bien y evitar el mayor mal. Ahora bien, en el balance de bienes y males de diverso peso, el bien común debe prevalecer sobre los bienes particulares. Como en muchos casos, obtener el mayor bien toma la forma de evitar el mayor mal. Hay que permitir un mal menor, para lograr un bien mayor. En consecuencia, se debe tolerar algo, aunque se le considere indeseable, para lograr un bien mayor, que es el disfrute de las libertades de todos.

7. LA EDUCACIÓN PARA LA TOLERANCIA

No quisiera terminar este trabajo sin hacer algunas reflexiones sobre la educación para la tolerancia. Lo primero que debemos decir es que la educación para la tolerancia es particularmente difícil, porque tanto en la psicología individual

como en la colectiva hay dinámicas que llevan naturalmente a la intolerancia. Por la necesidad de autoafirmación y de búsqueda de seguridad, todo grupo humano tiende a defender su identidad y a ver con hostilidad al diferente, al “otro”; por lo que se generan estereotipos sobrecargados de tonos negativos de quienes no pertenecen al propio grupo (de hombre, de mujer, de homosexual, de indio, de mexicano, de gringo, etc.) y se construyen prejuicios. Por otra parte, tendemos a creer que nuestras verdades son absolutas, nos identificamos con lo que consideramos verdadero y calificamos lo contrario como falso, sin matizar los diversos grados de certeza o formas de pensar que pueda involucrar cada afirmación. El caso extremo es el fanatismo, por el que erigimos nuestras verdades en la única verdad. “La raíz de éste –explica el Dr. Latapí, en la multicitada obra– estriba en que nos atrevemos a identificarnos nosotros mismos con la totalidad del ser, y entonces quienes piensan diferente que nosotros se convierten no sólo en enemigos de nuestra identidad, sino en enemigos del mundo”.¹⁸ Todos estos mecanismos se refuerzan por el sentido de superioridad que también espontáneamente se genera en toda persona a partir de los estereotipos o prejuicios denigratorios que se forma sobre el “otro”. Cuando nos consideramos superiores a los demás afianzamos la intolerancia.

Puesto que la aceptación del principio de la igualdad fundamental de todos los seres humanos está en riesgo continuo por la dinámica de nuestros impulsos y reacciones psicológicas, para cultivar la tolerancia –dice también el Dr. Latapí– deben relativizarse y “hacerse perdo-

¹⁷ *Declaración sobre la Libertad Religiosa*, No. 2.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 90.

nar” las situaciones de superioridad que constantemente nos asaltan, mediante el reforzamiento de la solidaridad con los demás. De allí la importancia de buscar siempre primero lo que nos une con los diferentes, y de acordar con ellos la realización de objetivos comunes que nos favorezcan a todos. En el campo estrictamente religioso, resulta en efecto más provechoso el ecumenismo y el diálogo interreligioso que se realiza en la práctica, o a partir de la práctica, que el que simplemente se emprende en el terreno estricto del diálogo teórico sobre las distintas creencias. Por ello, la IV Conferencia General del Episcopado Católico Latinoamericano, celebrada en República Dominicana en 1992, pidió también, a propósito del diálogo interreligioso, “buscar acciones en favor

de la paz, de la promoción y defensa de la dignidad humana, así como la cooperación en la defensa de la creación y el equilibrio ecológico, como una forma de encuentro con otras religiones” (No. 138). Y a propósito del diálogo ecuménico entre las religiones, e incluso con los no creyentes, la III Conferencia General del Episcopado Católico Latinoamericano había recomendado en 1979 aquí en México “promover en los diversos niveles y sectores en que el diálogo se establece, un compromiso común decidido en la defensa y promoción de los derechos fundamentales de todo ser humano y de todos los seres humanos, especialmente de los más necesitados, colaborando en la edificación de una sociedad más justa y más libre” (No. 1119).

LAICIDAD, DIVERSIDAD CULTURAL Y DERECHOS HUMANOS*

RODOLFO STAVENHAGEN

La discusión en torno de la laicidad se sitúa en un contexto universal caracterizado por la diversidad cultural y por la larga lucha de los pueblos por los derechos humanos. Pero también se sitúa en un contexto mundial de crecientes tensiones y conflictos étnicos y religiosos que adquieren con frecuencia tintes de aguda violencia con masivas violaciones a los derechos humanos, la destrucción de los tejidos sociales y la desestabilización de sistemas de gobierno y de la gobernabilidad democrática.

Una somera ojeada a algunos conflictos recientes nos demuestra la complejidad de esta problemática. En Sri Lanka, una guerra civil de larga duración (varias décadas) enfrenta a los tamiles de tradición hinduista al estado cingalés identificado con la mayoría dominante budista. En Chechenia, que pertenece a la Federación de Rusia, una insurrección nacionalista e islamista ha sido brutalmente reprimida por el ejército ruso, con masivas violaciones de los derechos humanos imputables a ambas partes. Después de muchos años de conflicto entre los nacionalistas irlandeses católicos y los protestantes de origen escocés y leales al Reino Unido se negoció finalmente la paz en Irlanda del Norte. Los nacionalismos bosnio, serbio, croata y esloveno se enseñorearon de la antigua Yugoslavia en los años noventa del siglo pasado después de violencias y atrocidades que todos los actores cometie-

ron los unos contra los otros, mientras que en Kosovo aún no termina el conflicto entre albaneses musulmanes deseosos de su independencia y serbios ortodoxos empeñados en mantener la idea de la "Gran Serbia." La independencia de Timor Oriental (una parte de una pequeña isla en el archipiélago de Indonesia) fue conquistada a costa de mucha sangre por los nacionalistas católicos contra el estado indonesio dominado por musulmanes. En la vecina Filipinas continúa desde hace décadas una insurrección islamista en contra de la mayoría católica. En estos como en otros conflictos recientes el papel de la religión se agrega a las identidades nacionales y lingüísticas en conflicto.

No olvidemos que muchas de estas situaciones tienen su origen en pasadas conquistas y colonialismos de diverso signo y que los conflictos que se viven actualmente son rezagos de aquellos tiempos que con frecuencia expresan ajustes de cuentas entre grupos de poder que se disputan el espacio y los recursos públicos en el marco del estado nacional. Comenzando en Europa, desde el siglo dieciocho comenzó a hacerse camino la idea del estado nacional como unidad adecuada para organizar la vida pública en un territorio geográfico delimitado, las finanzas, los mercados, la seguridad pública (ejércitos y policías), la administración y la aplicación de las leyes. Esta concep-

* Texto presentado en el Colegio de México – El Colegio Mexiquense, Diplomado sobre Laicidad, Derechos Humanos y Democracia, El Colegio de México, 13 de septiembre de 2007.

ción del Estado se implantó firmemente en el siglo diecinueve, especialmente con el surgimiento de la democracia y los regímenes republicanos. La construcción nacional pronto exigió nuevos elementos aglutinadores como son el nacionalismo y su compañero ideológico el “patriotismo,” fundamentados ahora en la lengua común y la cultura compartida, fortalecida con frecuencia, sobre todo en sus primeras etapas, por una religión de Estado.

A consecuencia de la trata de esclavos y las conquistas coloniales fructífero también en Europa la peregrina ideología de la “raza superior” (la blanca, se entiende), principalmente en los siglos XIX y XX que se integró bien pronto en la ideología del estado nacional. Así como la cruz y la espada se aliaron en la conquista española de América, así la bandera nacional, el fusil y el evangelio se aliaron en las posteriores conquistas coloniales y dieron su perfil a los estados nacionales de la época moderna.

El concepto de la nación como entidad cultural y sociológica sigue vinculado en su origen al parentesco y la descendencia compartida de antepasados comunes, por lo que los pueblos que dicen formar parte de una misma nación erigen en torno de su identidad los marcadores étnicos que los distinguen de otras naciones, tales como la lengua, la religión, los mitos de origen, los héroes culturales, los lugares sagrados, la experiencia histórica. Es la nacionalidad basada en el *etnos*. La identidad nacional requiere de sus ideólogos, sus poetas y cantores, sus hazañas heroicas y una buena dosis de etnocentrismo (es decir, la convicción que sólo lo “nuestro” es bueno, o cuando menos es mejor que lo “nuestro” de los otros). El antropólogo inglés Benedict Anderson argumenta bien que la “nación” es una comunidad

imaginada, a lo cual agregaríamos, y también es construida. Los nacionalismos más fuertes han sostenido que la nación debe estar constituida por un solo pueblo, identificado por una sola lengua, y que tiene su estado propio. Esta visión prevaleció a lo largo del siglo diecinueve y sigue bastante enraizada en muchos países en la época actual. Ha dado lugar al concepto jurídico del *jus sanguis*, es decir, la regla que la ciudadanía se hereda y se conserva a través de la descendencia biológica, ya sea paterna o materna, lo que conduce a la identificación de las naciones étnicas, es decir, en las que la pertenencia a la comunidad nacional se da por la descendencia común del mismo grupo étnico. Hoy en día quienes mantienen esta perspectiva son, entre otros, los alemanes y los japoneses.

Por otra parte, algunas naciones históricamente nuevas, como Argentina y Estados Unidos, optan por el concepto jurídico del *jus soli*, es decir, la ciudadanía se obtiene por el hecho de haber nacido en el territorio del estado nacional o por haber sido nacionalizado según la legislación vigente, no por descender biológicamente de algún grupo étnico en particular o fundador. Aquí las diferencias étnicas, raciales o religiosas no constituyen un elemento para determinar el derecho de ciudadanía (aunque sí lo fueron en el pasado, no hay que olvidarlo). Es la nacionalidad basada en el demos, la población nacional que no distingue entre razas, origen étnico o pertenencia religiosa. El filósofo alemán Habermas aconseja a sus conciudadanos que practiquen un *patriotismo constitucional*, para apartarlos del viejo llamado de la selva de sangre y tierra (*Blut und Boden*) que tanto daño hizo a Alemania y, dicho sea de paso, al mundo entero. En la época actual de grandes movimientos

migratorios y la creciente interdependencia internacional, la diferencia entre un tipo y otro de ciudadanía se está borrando rápidamente. Así, por ejemplo, Alemania hace poco aceptó que los hijos de inmigrantes turcos puedan adquirir la ciudadanía alemana, derecho que anteriormente se les había negado. Sin embargo, en Europa que ha venido recibiendo millones de inmigrantes de todas partes del mundo durante las últimas décadas, algunos grupos sociales y partidos políticos denuncian la supuesta pérdida de la identidad étnica nacional a raíz de este fenómeno. El Islam ya es numéricamente la segunda religión en Francia y esto ha creado fuertes controversias sobre la identidad nacional y las políticas migratorias en este país.

Independientemente de las concepciones jurídicas que subyacen la ciudadanía, las diversas políticas públicas e institucionales del estado-nación contribuyen esencialmente a formar la identidad nacional entre sus sujetos y en este proceso ha jugado un papel primordial la educación, una de cuyas funciones modernas ha sido intencionalmente la de formar “buenos ciudadanos.” En todos aquellos países en que existen pueblos y comunidades diferenciados en términos étnicos (es decir, según criterios lingüísticos y culturales, y a veces también religiosos), el objetivo de la educación ha sido generalmente la asimilación o integración de los grupos minoritarios a la cultura mayoritaria o dominante, es decir, la llamada cultura nacional.

De hecho, a pesar de los nacionalismos étnicos, la mayoría de los países en el mundo son sociedades multiétnicas y multiculturales, y numerosos estados se reconocen hoy en día como tal. La Constitución Política de México fue reformada en 1992 para reconocer por

primera vez que los pueblos indígenas constituyen la base de la nación mexicana multicultural, reconocimiento que fue reafirmado en la reforma de 2001. Poco a poco la autopercepción de los estados nacionales ha ido cambiando, pero subsiste en algunos países la posibilidad de un retorno a los nacionalismos étnicos excluyentes de otras épocas. La legislación internacional subraya la necesidad de promover y respetar la diversidad cultural de los pueblos. La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, aprobada en noviembre 2001 por la UNESCO, establece que:

...el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural.

...Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública.

...La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana.

La propia UNESCO ha llamado el respeto a la diversidad cultural como uno de los imperativos éticos más importantes de nuestra época, y considera que la convivencia entre los individuos y los pueblos es uno de los pilares fundamentales de la educación en el siglo XXI. Resulta, sin embargo, asombroso que un objetivo tan claro y un valor tan obvio en un mundo heteróclito como el nuestro, sea tan difícil de lograr y cause tantos problemas.

Entre muchos pueblos, la identidad cultural está estrechamente vinculada a la identidad religiosa; podría decirse que es prácticamente indistinguible de ésta. Es el caso en muchos países musulma-

nes, sobre todo en algunas naciones árabes del Medio Oriente en las que las creencias y prácticas del Islam subsumen otras identidades de menor peso en el conjunto societario. También se evidencia en la tradición hinduista de la India. En la Europa pre-moderna la identidad cristiana se implantó como marcador identitario cultural por encima de diferencias lingüísticas y regionales para configurar lo que posteriormente se fue conociendo como la civilización occidental. La importancia de la religión como aglutinante social en las sociedades pre-modernas ha sido ampliamente reconocida, lo que ha conducido a la hipótesis también ampliamente manejada por científicos sociales que en el proceso que conduce a la modernidad el papel de la religión tiende a disminuir y que las sociedades modernas tienden a ser seculares, es decir, no dominadas fundamentalmente por valores religiosos. Se supone que esto sucede indistintamente de cuál sea la religión mayoritaria o dominante en un país dado. Esta hipótesis se puede ejemplificar en el caso de numerosos países europeos en su tránsito del estado monárquico absolutista a la democracia liberal y de la vida agraria-rural a la revolución industrial y post-industrial. Otros casos podrían ser mencionados por ejemplo en el continente americano y en algunos países asiáticos. Sin embargo, la historia reciente sugiere que la hipótesis sólo opera bajo ciertas condiciones y no tiene alcance universal. Vemos el renacimiento de las identidades y del esencialismo religioso, vinculados a la expresión de un nacionalismo duro, en países como Irán, India, Malasia, Polonia, y como expresión de numerosas fuerzas políticas y sociales en países formalmente democráticos y liberales.

Uno de los preceptos comúnmente aceptados en la democracia liberal es

que la religión –las creencias y las prácticas así como las formas externas del culto y de la vida ritual y ceremonial– corresponden al dominio de lo privado mientras que el manejo del gobierno es del dominio público (república-*res publica*; “dad a César lo que es del César”). Los *Pilgrims* de Inglaterra que se asentaron en Massachussets en el siglo XVI sólo querían ejercer libremente su religión, lo cual no les impidió a su vez crear un estado teocrático en su pequeña colonia (recordemos la infame cacería de brujas de Salem). Un pilar fundamental de la vida democrática es mantener bien separados las dos esferas: la religiosa en lo privado, la civil y política en lo público: la *civitas* y la *polis*. Esto es la base del concepto de laicidad.

En los países occidentales esta conquista democrática no se logró más que mediante una profunda reforma del estado nacional y la ampliación progresiva de la ciudadanía a nuevos sectores de la población. La institución de la Iglesia que en siglos anteriores había acumulado un enorme poderío económico y político, vinculada a los sectores dominantes más conservadores de las naciones en las que operaba, resultó ser cada vez más un obstáculo para los intereses de las emergentes burguesías nacionales, por lo que la tendencia republicana fue la separación de la Iglesia y del Estado. El caso clásico en Europa fue Francia, mientras que en América lo fue Estados Unidos desde su fundación y también México en la época de la Reforma. Desde luego, esta progresión histórica también sufre retrocesos en Europa como en otros países.

Pero en muchas otras partes del mundo la separación de la Iglesia y del Estado, de lo religioso privado y de lo político público, no ha ocurrido como en Occi-

dente. Sobre todo en los países islámicos la influencia religiosa en los asuntos públicos es persistente, a pesar de no existir estructuras eclesíásticas centralizadas parecidas a la Iglesia Católica Romana. En aquellos Estados musulmanes teocráticos en que se aplica la ley islámica de Sharia, ésta con frecuencia resulta contraria a las normas internacionales de derechos humanos (pena de muerte, mutilaciones, castigos corporales, opresión de las mujeres, represión de las libertades sexuales, delitos medievales como la blasfemia, etc.)

Si bien los estados teocráticos del Este como del Oeste son generalmente violadores de derechos humanos y repressores de las libertades fundamentales como el derecho a la libertad de creencia (recuérdese la Inquisición que no fue abolida en España sino a principios del siglo XIX), también lo pueden ser los Estados liberales en ciertas etapas de su desarrollo. Esto ha sucedido por ejemplo en la situación colonial, cuando los grupos misioneros provenientes generalmente de las metrópolis coloniales, imponen la evangelización forzosa a minorías étnicas y comunidades indígenas bajo su control conduciendo así a la destrucción de la espiritualidad propia de los pueblos autóctonos, lo que constituye un atentado a sus derechos culturales. Pero igualmente el estado secular no liberal (es decir totalitario o autoritario) puede perpetrar violaciones masivas a los derechos culturales religiosos de algunos grupos de la población (como sucede en China con los Falung Gong y aconteció en la Unión Soviética).

Los párrafos anteriores apuntan a ciertas contradicciones en el debate sobre Estado e Iglesia, religión y política que desde el punto de vista de los derechos humanos pueden tener consecuencias

diversas. La experiencia histórica de aquellos estados en los que se establece una religión oficial o cuando menos una religión dominante con estrechos vínculos con el poder, demuestra una tendencia hacia la negación o violación de los derechos de aquellos que no profesan dicha religión. Puede tratarse de quienes practican una religión distinta a la oficial o dominante, o de aquellos que no profesan ninguna. La discriminación de que suelen ser víctimas estas personas o las comunidades enteras a las que pertenecen puede ser abierta y oficial o sutil y soterrada. Ambas formas ha sido la experiencia de los judíos en los estados cristianos o musulmanes que practican distintas formas de antisemitismo. Y hoy en día, cada vez más, los musulmanes son las víctimas en numerosos países de Occidente por lo que ya se habla de "islamofobia." (Este fenómeno se extiende como resultado de la creciente inmigración de musulmanes árabes y africanos a los países europeos, situación que se ha complicado por los actos terroristas perpetrados por los llamados "islamistas políticos.") En la mayoría de los países americanos las prácticas religiosas de los pueblos indígenas fueron prohibidas, satanizadas y ferozmente perseguidas por la Inquisición en la época colonial, y aún posterior a ella. La religiosidad propia de los indígenas llegó a ser una forma de resistencia a la opresión étnica y cultural. Hoy en día persisten en muchas partes del continente formas de espiritualidad anteriores a la evangelización o mezcladas con creencias y prácticas cristianas, en la que con frecuencia se inspiran los movimientos reivindicatorios de los pueblos indígenas. Encuentran su vitalidad en su relación con la madre tierra y las fuerzas y espíritus de la naturaleza. Siguen sufriendo discriminación por ello.

Por su parte, el Estado laico, no religioso, el que se basa estrictamente en la separación entre la religión y las funciones públicas del Estado es cuestionado por aquellos que consideran importante que los valores religiosos declarados y compartidos con otros se expresen en la vida pública y en las funciones de gobierno, tales como el sistema de justicia, la administración pública, las relaciones laborales y, por supuesto, la educación. Así sucede en los estados islámicos, en algunos países con fuerte presencia política de la Iglesia Católica (México en algunas etapas de su historia), en algunos estados sureños de los Estados Unidos en donde los protestantes fundamentalistas procuran el control del sistema escolar público, en países budistas como Tailandia, y en Israel, entre otros. A lo largo de la historia, la religión siempre ha sido usada como un arma política por unos y otros. Cuando el ejercicio social y colectivo de las creencias religiosas como una expresión de la identidad cultural comunitaria requiere de los espacios públicos (peregrinaciones, ceremonias, cultos al aire libre, etc.), entonces el Estado laico es requerido para garantizar esa libertad de expresión religiosa y no solamente de proteger la libertad de creencias en la intimidad del hogar. Aquí se trata de conflictos culturales y políticos que aún no están resueltos en la práctica, y que van y vienen con mayor intensidad según las coyunturas históricas y políticas.

La lucha por la libertad de religión y de creencias ha acompañado la lucha de los pueblos por sus derechos, por la democracia y por la plena participación social y política. En un estado democrático y participativo, la libertad de unos nos puede conducir a la negación de la libertad de otros. Por ello, en las luchas por la democracia se ha visto que el Estado no puede ser la propiedad de un solo

grupo religioso, como no puede ser la propiedad de un grupo racial o étnico a despecho de los demás. En las sociedades cada vez más multiculturales y pluri-religiosas de nuestro tiempo la lucha de la democracia es también la lucha por el Estado laico, no ligado a ninguna religión pero respetuoso de todas.

En la Gran Bretaña el Estado laico surgió en el siglo XVIII como una solución política a los conflictos religiosos entre los distintos grupos de su aristocracia dominante. Vinculado por los filósofos al debate en torno a la tolerancia, el Estado laico tolerante pretendió situarse por encima de estos conflictos religiosos y garantizar de manera ecuánime la libertad de creencias de los súbditos de la monarquía para mantener la paz en el Reino. De esta manera se concibió también el Estado laico en Estados Unidos (colonia británica fundada, después de todo, por los disidentes religiosos de Inglaterra). Un segundo modelo de laicidad lo proporciona Francia, en donde el Estado laico es fundamentalmente republicano orientado históricamente –por su origen revolucionario– a dismantelar los privilegios del clero dominante vinculado por siglos a las estructuras del poder económico y político. En el siglo XIX la lucha por la laicidad tuvo su foco esencialmente en la institución de la escuela pública, en donde se enfrentaron liberales y conservadores (como en México durante la Reforma y hasta la actualidad). Lo que marcó esta lucha en Francia no fue tanto la tolerancia religiosa y política, sino su anticlericalismo radical, que llevó al Estado laico a prohibir toda manifestación religiosa de cualquier signo en las escuelas públicas.

Esta lucha se ha reactivado en Francia a raíz de la llegada masiva de inmigrantes musulmanes. La política de integración de los inmigrantes a la nación francesa

afecta indirectamente (en el marco del liberalismo democrático republicano) la identidad religiosa cultural del Islam en Francia. El sonado caso de la estudiante musulmana a la que se le prohibió vestir el *chador* –el velo– en la escuela (decisión administrativa mantenida por la sentencia de un tribunal de justicia) pone en evidencia el no resuelto problema del conflicto entre el derecho a la identidad cultural y la práctica religiosa, y el interés del Estado laico en mantener la religión fuera de los recintos escolares de la República. (Dicho sea de paso que el reglamento escolar también prohíbe el despliegue público de los adornos en forma de cruz y la estrella de David, y por implicación cualquier objeto que pudiera tener un significado religioso para el que se lo pone. Aquí se hace tenue la distinción entre un ornamento con fines decorativos y el que expresa una creencia u obligación religiosa).

La laicidad según sus proponentes en Francia, debe ser confesionalmente neutra, es decir, no debe privilegiar ninguna religión y debe fortalecer por ello mismo la unidad de todos, es decir, aquello que todos los ciudadanos de la *polis* tienen en común. La palabra laico viene del griego *laos* que se refiere a la unidad de una población como un todo indivisible.

Se habla mucho actualmente del retorno del factor religioso en la vida pública y política. Se menciona la importancia de los bloques electorales que se forman en torno a posturas religiosas, el fortalecimiento de partidos políticos abiertamente religiosos (islamistas, democracia cristiana, hinduistas), los temas religiosos en la problemática del poder así como la visibilidad de los temas religiosos en las encuestas de opinión. Se ha documentado los éxitos de las llamadas “sectas” evangelistas, así como el

resurgimiento del fervor religioso en los países ex-comunistas. Las razones de estos fenómenos pueden ser múltiples pero en parte se deben también, sin duda, al fracaso de las utopías seculares (el socialismo revolucionario entre otros) así como la creciente inseguridad de la vida cotidiana para millones de gentes en todo el mundo. Hay también quienes afirman que en la era de la posmodernidad la significación de lo religioso en la vida de los individuos cobra renovado vigor mientras que conceptos tales como la clase, la comunidad, el bien común, la lucha social, que marcaron el discurso y el pensamiento en periodos anteriores, han perdido su fuerza movilizadora. Como quiera que sea, la religión forma parte de la dinámica cultural de nuestro tiempo.

En la era de la globalización en que vivimos, no sólo la economía, sino también la cultura (y con ella la religión) está sujeta a fuertes vientos de cambio. Con el llamado “fin de las ideologías” y el debilitamiento del estado nacional, algunos analistas hablan de la “tribalización” del mundo y del recrudescimiento de las tensiones y conflictos étnicos y religiosos. Desde luego no faltan ejemplos para ilustrar esta tendencia: la violencia entre shiitas y sunnitas (ambos musulmanes) en Iraq y Libano, la recurrente violencia comunitaria entre musulmanes e hindúes en la India, entre tamiles hinduistas y cingaleses budistas en Sri Lanka, las masacres de bosnios a manos de serbios en la exYugoslavia, el genocidio de tutsis por los hutu en Ruanda en los noventas (aunque allí no jugó un papel el factor religioso, ya que ambos grupos habían sido cristianizados por la colonización).

Uno de los detonantes de esta “tribalización” ha sido la lucha de los grupos excluidos y discriminados por su reco-

nocimiento, la participación y los derechos humanos. Los conflictos y las violencias no resultan de la diversidad cultural, étnica y religiosa sino por la negación de los derechos de unos por los otros que generalmente tienen en sus manos el poder del estado. La politización de las identidades culturales y religiosas es fácilmente utilizada por líderes y manipuladores (los llamados “empresarios” étnicos) en beneficio propio; la utilización de símbolos culturales y étnicos ahora forma nuevamente parte del lenguaje de la política así en estados democráticos como en los autoritarios. El resurgimiento de la etnicidad –y de la religión– como aglutinador de identidades sociales y como forma de hacer política ha llevado a algunos enfoques teóricos simplificados y por ello mismo peligrosos para la estabilidad mundial. Uno de estos es la idea de un “choque de civilizaciones” entre el mundo islámico y el mundo judeo-cristiano, perspectiva adoptada por el profesor Samuel Huntington de la Universidad de Harvard en un libro ampliamente difundido. El autor, quien ha sido asesor de su gobierno, también se ha pronunciado vehementemente contra el peligro de la “hispanización” de la cultura anglosajona por los inmigrantes latinos (léase mexicanos) a Estados Unidos. Ver el mundo desde la perspectiva de un choque de civilizaciones, culturas o religiones conduce al diseño de políticas y estrategias que agudizan precisamente estos conflictos (como es el caso de la política internacional norteamericana desde el fatídico 11 de septiembre de 2001 (fecha del atentado terrorista contra las torres gemelas en Nueva York y otros objetivos). No hay que olvidar, por otra parte, que los extremistas islámicos también han adoptado una visión polarizada del mundo, rechazando todo lo Occidental y persiguiendo a los llamados infieles o

herejes del Islam (como el escritor Salman Rushdie).

La visión polarizada de las culturas del mundo conduce inevitablemente a los esencialismos y exclusiones que generan más conflictos y más polarizaciones. Si unos son los buenos y otros son los malos por sus identidades culturales y religiosas, entonces en efecto queda poca esperanza para un mundo tolerante y en paz. Emblemático de estas contradicciones y tensiones en el mundo contemporáneo fueron los actos violentos ocurridos en varios países musulmanes a raíz de la publicación en un periódico danés de unas caricaturas poco respetuosas hacia la imagen del profeta Muhammad. Estas caricaturas poco afortunadas sin duda ofendieron a muchos creyentes, pero también los siempre atentos “emprendedores” y manipuladores de los sentimientos religiosos aprovecharon el incidente para atizar el fuego de los resentimientos y de los odios. Por lo demás los editores de la revista que publicó las caricaturas ofensivas mostraron su gran insensibilidad a las creencias ajenas. Este incidente pone en evidencia las tensiones persistentes entre el derecho a la libre expresión (un derecho humano garantizado por la legislación internacional) y el derecho a la tolerancia, a ser respetado en sus creencias religiosas y culturales, que hoy es un derecho también reconocido internacionalmente en un mundo cada vez más multicultural.

El debate en torno a la cultura es en efecto un debate mundial. Por una parte hay quienes consideran que la globalización conduce inevitablemente a la llamada cultura universal, a la homogeneización de los patrones culturales a nivel planetario. Esto parece estar ocurriendo en amplios espacios de los mercados de consumo, en la música, la

moda, las telenovelas, las hamburguesas etc. Pero es evidente que no se trata de un fenómeno natural, sino inducido por las grandes corporaciones internacionales, las industrias de la publicidad y el poder económico de Hollywood y Wall Street. La cultura universal (que como tal no existe) no puede confundirse con el mercadeo de las industrias culturales de algunos países poderosos. Por otra parte también es evidente la creciente fragmentación cultural que opera en el mundo cuando grupos, comunidades y pueblos anteriormente ignorados, menospreciados o reprimidos reclaman el respeto a sus lenguas, identidades, cosmovisiones y costumbres en pie de igualdad y en contra de la discriminación, y buscan su propio espacio público para desarrollar y gozar de su propia cultura. Entre estas dos tendencias aparentemente contradictorias opera lo que los estudiosos han denominado la hibridización cultural, y que otros con desdén descalifican como “ni chicha ni limonada.”

Las culturas cambian y siempre han cambiado, si no fuera así aún viviríamos en la edad de piedra. Los cambios se dan por tendencias internas o bien por el resultado de influencias externas (migraciones, comercio, guerras). También las creencias y prácticas religiosas se ven confrontadas constantemente a los desafíos del cambio en las sociedades, lo cual ha engendrado a lo largo de la historia las disidencias, los cismas, los movimientos reformistas. Pero también los fundamentalismos, las sectas y las teocracias. Frente a las pretensiones a la universalidad y el reduccionismo culturalista el mundo moderno busca la salida en el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural y una nueva ética global, representada por la democracia y los derechos humanos. Éstos –los derechos humanos– deben expresar en la

realidad la libertad que tienen todas las personas, y también las comunidades, en cualquier país del mundo, de practicar su religión sin cortapisas siempre que este ejercicio no limite y vulnere la libertad de otros. La salvaguarda de estos derechos en un país democrático exige un estado laico que no solamente garantice estas libertades a todos sin preferencias, sino que también se ocupe de velar adecuadamente del bien común de todos.

En los Estados multiculturales de nuestra época, el respeto a la diferencia cultural y religiosa es la garantía del ejercicio de estos derechos que requieren de políticas sociales, educativas y culturales de carácter intercultural. En los contextos considerados podemos decir que la multiculturalidad significa varias cosas a la vez.

- 1) En primer lugar, se refiere al reconocimiento de una realidad social y cultural. Dicho reconocimiento ya lo estamos comenzando a ver en los marcos jurídicos, pero aún no se perfila de manera adecuada y suficiente en las políticas culturales y educativas ni en la conciencia pública.
- 2) En segundo lugar, la multiculturalidad puede ser considerada como un proyecto de nación: la necesidad urgente de redefinir el concepto y el modelo de nación que maneja la sociedad en su conjunto y el que cada uno de nosotros lleva adentro;
- 3) Tercero, la multiculturalidad constituye actualmente un marco para el reordenamiento de las relaciones sociales y políticas con el objeto de reafirmar lo que tiende a llamarse la ciudadanía multicultural;
- 4) En el campo de las leyes y las instituciones, también ha de ser considerada como eje en torno del

- cual se construye una nueva normatividad jurídica y política en los estados nacionales;
- 5) Además puede establecerse como objetivo de políticas educativas y culturales, afectando programas y proyectos, pensums y currícula, contenidos pedagógicos y programáticos, así como instituciones públicas diversas (por ejemplo, en México existe desde hace un cuarto de siglo la Dirección General de Culturas Populares y se ha creado el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas; en Guatemala, la Academia de la Lengua Maya que comenzó siendo una organización no-gubernamental es ahora un organismo para-estatal.)
 - 6) De manera cada vez más insistente, la multiculturalidad es tomada como una bandera de lucha, es reivindicada como una forma de resistencia a las políticas asimilacionistas y a la discriminación, y se constituye en esta etapa como una manera de hacer política; la multiculturalidad se ha vuelto una nueva ideología política.
 - 7) Pero también es criticada, cuando no satanizada, por quienes sienten peligrar sus propias identidades civilizatorias ante la marea multicultural (sobre todo si se trata de inmigrantes pobres del viejo Tercer Mundo allende las fronteras).
 - 8) Finalmente, como nos lo recuerda Néstor García Canclini y otros, la multiculturalidad es también una manera de integrarse a la globalización. Somos productores y consumidores multiculturales de la globalización –ocupamos nichos multiculturales del mercado mundial– contribuimos al sueño milenarista de la acumulación multicultural del capital: el nirvana multicultural, sin duda.
 - 9) La ciudadanía multicultural está fincada en el respeto de los derechos humanos no solamente individuales sino también colectivos. Ser musulmán en un país cristiano no solamente es una elección personal, sino la expresión necesaria de una convivencia familiar y comunal, por lo tanto se trata de un derecho individual y colectivo a la vez. Por ello el Estado y en especial la escuela no pueden privilegiar una sola religión por encima de otras, o incluso contra el pensamiento de quienes sean agnósticos o ateos, como los hay cada vez más en el mundo.
 - 10) Las minorías étnicas en un país multicultural (inmigrantes, culturas regionales, pueblos indígenas) generalmente tienen formas de espiritualidad o religiosidad propias y distintas de la mayoría (o de la minoría) dominante, y el Estado multicultural de nuestra época debe respetar y proteger ese derecho. En Nepal existía hasta hace poco un Estado hinduista consagrado en la Constitución. Cuando recientemente pregunté a mis informantes nepalíes indígenas (muchos de los cuales habían participado en la guerra civil de diez años que dejó 30,000 víctimas) cual era su principal demanda en la nueva etapa democrática que el país está comenzando a vivir, insistían en el Estado secular, no religioso, y en la eliminación de la imagen de la vaca en la bandera nacional. La vaca sagrada, como sabemos, es el símbolo del hinduismo.
 - 11) Como han dicho atinadamente los zapatistas: necesitamos un mundo en que quepan todos los mundos.

EL ANTISEMITISMO RENOVADO*

RODOLFO STAVENHAGEN

La persistencia del antisemitismo en el mundo moderno constituye uno de los fenómenos sociales más nocivos de la actualidad. Debe ser combatido a todos los niveles, junto con otras formas de racismo e intolerancia que dañan la convivencia humana y generan conflictos y violencia. Aunque el antisemitismo o judeofobia tiene raíces antiguas en el mundo occidental, sus diversas expresiones contemporáneas se vinculan a otros procesos históricos y políticos. Estos procesos dan lugar a que la judeofobia ya no sea solamente un problema de la llamada civilización occidental (léase cristiana) sino que, rebasando sus fronteras históricas, se manifiesta también en forma nueva y distinta en el ámbito civilizatorio musulmán y árabe.

Para combatir el antisemitismo de manera eficaz es preciso reconocer que no se manifiesta por igual en todas las circunstancias y que existen diferentes formas y niveles de antisemitismo según las condiciones de su existencia. La perspectiva más elemental que el público en general tiene del fenómeno antisemita es que se trata de un odio irracional hacia los judíos, un prejuicio enraizado en ciertos ámbitos sociales y culturales, que debe y puede ser erradicado mediante adecuados procesos de información, comunicación y educación. Es importante, por supuesto, que en sociedades pluriculturales y multi-religiosas los prejuicios y la intolerancia sean combatidos de frente, sobre todo

para evitar que la mente de los jóvenes sea malformada por tales sentimientos. Y digo a propósito “sentimientos” y no ideas, por su carácter irracional e intolerante.

Pero en otro nivel el antisemitismo se expresa también como una idea o más bien un conjunto de ideas interconectadas que conforman lo que comúnmente se conoce como una ideología. Aquí, la imagen negativa del judío está vinculada a una visión de la historia, de la sociedad, de las relaciones de poder político y económico. La referencia emblemática de esta perspectiva es, desde luego, el panfleto “Los Protocolos de los Sabios de Sion” (una fabricación de la policía secreta rusa a fines del siglo diecinueve) y sus múltiples derivados hasta el día de hoy. Una ideología antisemita no solamente es una visión del mundo perversa y falsa que puede compartir un grupo de personas (grande o pequeño, no importa). Lo grave de esta visión (que tiene también numerosas variantes) es el uso instrumental y político que de ella hacen los “operadores” del antisemitismo (generalmente políticos que persiguen su propia agenda). Para combatir esta(s) ideología(s) no bastan las medidas pedagógicas o comunicativas; se requiere de estrategias políticas y jurídicas, como la adopción (y aplicación) de leyes contra el odio racial o específicamente el antisemitismo; la ilegalización de grupos políticos extremistas que promueven esta ideología, el monitoreo de actos

* Texto presentado en el Colegio de México – El Colegio Mexiquense, Diplomado sobre Laicidad, Derechos Humanos y Democracia, El Colegio de México, 13 de septiembre de 2007.

verbales o físicos de violencia antisemita y, donde sea posible, el aislamiento social de quienes promueven estas ideologías. (Por ejemplo, en un evento público o académico no permitir que en nombre del derecho humano a la libertad de expresión, se propaguen ideologías antisemitas o racistas de odio e incitación a la violencia).

Es aún más problemática la situación cuando estas ideologías son promovidas desde los centros de poder político, mediático o económico. Felizmente, estos casos se dan poco en la actualidad (en comparación con la era del nazi-fascismo y del stalinismo), y cuando ocurren merecen el repudio internacional (como el actual gobierno de Irán).

Hoy en día surgen diversas formas de antisemitismo, que pueden tener relación con cualquiera de los niveles mencionados. Una de ellas es la negación del Holocausto, promovida periódicamente por algunos pseudo-académicos que argumentan a su favor la libertad de investigación y el legítimo debate sobre temas históricos. Aunque en algunos países ya se ha aplicado a estos falsificadores de la historia la legislación que establece la negación pública del Holocausto como un delito, su revisionismo histórico lleva agua al molino de los antisemitas contemporáneos, quienes alegan que los judíos se benefician con el supuesto “negocio” del Holocausto, como pudiera ser el caso de algunas comisiones de investigación sobre el destino de cuentas bancarias de personas que perecieron durante el genocidio, o el pago de reparaciones a los sobrevivientes y sus descendientes. La repetición de estas falsificaciones históricas en los medios de difusión masiva alimenta entre los incautos o quienes engordan sus propias fantasías con

estos cuentos, la idea que “tal vez el Holocausto no fue realmente tan malo como se pretende y que a lo mejor los judíos –así en general– tienen efectivamente un interés en propalar este mito.” Hay que constatar que a algunos de estos falsificadores de la historia, conocidos en ciertos circuitos académicos, se les ha negado en ocasiones el acceso a foros universitarios.

En algunos países de Europa se manifiestan entre las nuevas generaciones actitudes de rechazo al juicio histórico sobre los crímenes cometidos por los gobiernos nazi-fascistas y la supuesta culpa colectiva de los pueblos que vivieron bajo su férula, como los alemanes y los austriacos de la época nazi, los italianos bajo el fascismo o los franceses en el régimen de Vichy. Prefieren no recordar ni saber acerca de aquellos horrores. Sobre estos temas se han desatado algunas polémicas entre historiadores. Hay quienes sostienen que en Alemania, por ejemplo, el antisemitismo hitleriano se nutrió de una amplia corriente antisemita que existía entre el pueblo alemán desde hacía varias generaciones (la tesis de Goldhagen). Otros argumentan que la condición de los ciudadanos alemanes (arios, se entiende) bajo Hitler no fue tan mala, hasta que comenzaron los bombardeos aliados, y que el pueblo alemán sufrió tanto como cualquier otro durante la guerra. Además, se dice, la gran mayoría ignoraba el genocidio. Resurge por aquí y por allá en Europa un cierto nacionalismo histórico que prefiere ignorar los crímenes cometidos por sus antepasados inmediatos. Se entiende que dos o tres generaciones más tarde las naciones quieran recobrar su autoestima. Hay encuestas de opinión que fundamentan esta tendencia, y nuevamente aparece el estereotipo de “los judíos” que tendrían interés en de-

nigrar a los pueblos quienes como tales *"nunca cometieron crimen alguno"*. El vulgo antisemita inmediatamente achaca a una supuesta *"conspiración judía"* el intento de desprestigiar a quienes *"defendían los valores nacionales contra sus enemigos."*

Mucho más compleja es la judeofobia vinculada a los conflictos generados a nivel regional en el Medio Oriente, e incluso a nivel mundial, en torno a las políticas del gobierno de Israel y de sus enemigos en el mundo árabe y musulmán. En el marco de estos conflictos y la creciente preocupación mundial por el "terrorismo" resurgen distintas manifestaciones de odio y denigración de los judíos. Por una parte se colocan aquellos que atribuyen a todos los judíos cualquier acto o política criticable del gobierno de Israel; y por la otra se encuentran los que descalifican cualquier crítica a la política de Israel como una expresión de antisemitismo. Las actitudes que identifican a los judíos con Israel sin hacer distinciones más cuidadosas simplifican realidades políticas y sociológicas muy complejas. (Olvidan, por ejemplo, que en Israel hay muchos ciudadanos que se oponen a los asentamientos de colonos en los territorios ocupados y a la construcción del muro que separa a las áreas palestinas del resto del país.)

Esta polarización alimenta a su vez las corrientes más radicales de judeofobia en el mundo –y su espejo, la creciente islamofobia en Occidente–, dificultando todo intento de volver a un debate balanceado en el marco de la tolerancia y el respeto mutuo a las diferencias religiosas, culturales, sociales y políticas.

Las manifestaciones nuevas de antisemitismo no han desplazado, por cierto, a los ya antiguos prejuicios antisemitas enraizados en algunas tradiciones cristianas, en el pensamiento de la extrema derecha racista y en ciertas tendencias de una ultra-izquierda radical e igualmente intolerante, que coloca a los judíos en su conjunto en "el campo del gran capital explotador de los pueblos y al servicio del imperialismo occidental."

La labor que durante décadas realizó Simon Wiesenthal para rescatar la memoria de los horrores del Holocausto y para identificar y señalar a los culpables donde quiera que se encontrasen es parte de la lucha contra el olvido y ejemplo para las nuevas generaciones que reclaman vivir en un mundo sin odios, en un mundo en el que prevalezca el respeto a la diferencia y a la diversidad de identidades. Existen, infelizmente, también otros genocidios que no deben nunca ser olvidados, como el pueblo gitano que paralelamente a los judíos sufrió la barbarie nazi; y como los genocidios más recientes de Bosnia, Ruanda y Sudan. Hoy la comunidad internacional reacciona, aunque tardía y lentamente; se establecen tribunales y comisiones de la verdad, y la ONU procura construir mecanismos jurídicos internacionales para la prevención y el castigo de actos de genocidio. Una humanidad agradecida debe honrar la memoria de Simon Wiesenthal, como debe honrar eternamente la memoria de los millones de judíos –y otros– asesinados por la maquinaria nazi de exterminio, que el mundo "civilizado" de aquellos años fue incapaz de evitar.

NO-VIOLENCIA Y TOLERANCIA COMO ELEMENTOS IMPORTANTES EN LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA PERSONA*

JEAN CADET ODIMBA ON'ENTAMBALAKO WETSHOKONDA

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN, II. LA VIOLENCIA, III. NO-VIOLENCIA, IV. TOLERANCIA, V. LA NO-VIOLENCIA COMO ELEMENTO DE LA TOLERANCIA

RESUMEN

El conflicto entre los individuos ha sido una característica esencial desde la aparición del hombre sobre la tierra, con el cual en algunas ocasiones se manifiesta un cierto poder o cuando la persona desea un cambio en la sociedad en que habita. Una herramienta que se ha utilizado para estos cambios sociales ha sido la no-violencia. La razón de implementar este mecanismo para el cambio social es pensando siempre en fomentar una cultura de la tolerancia dentro de la sociedad. La forma de implementar la no-violencia entre los individuos de la sociedad es mediante el aprendizaje y de capacitación en la cultura de la tolerancia, lo cual de forma particular podría evitar la discriminación. De lo anteriormente expresado se puede observar que la no-violencia y la tolerancia son elementos importantes para una buena convivencia en la sociedad. Por último cabe señalar que los mecanismos para fomentar la tolerancia en todos los aspectos relacionados con los derechos humanos no han sido estudiadas por lo que se necesita explorar más a fondo en futuros trabajos.

Palabras clave: no-violencia, tolerancia, derechos humanos.

I. INTRODUCCIÓN

La convivencia social desde sus más primitivas etapas ha generado constantemente la confrontación de los intereses de los individuos, quienes frecuentemente han privilegiado el uso de la fuerza como el medio para solucionar sus conflictos.

La humanidad desde sus inicios ha estado en constante confrontación con otros individuos debido a los intereses particulares y la única forma en que han solucionado los problemas es utilizando la fuerza, es decir, la violencia. Los estudiosos de la Psicología han señalado que en todos los individuos persiste un impulso instintivo tendiente a la destrucción, es decir, una necesidad de causar daño a los demás con la finalidad de exhibir poderío.

La violencia es parte de la naturaleza humana y se manifiesta con múltiples variantes, ya sea por las diferencias en los sujetos que la perpetran, las personas contra quienes se ejecuta, los medios a través de los cuales se ejerce, o los objetivos mediatos por los que se persigue. En cualquiera de sus manifestaciones, la violencia, en el último siglo, ha presentado una tendencia mundial encaminada a su condena pública a

* Realizado con la invaluable colaboración de los licenciados Alejandra Virginia Morales Morales y Javier Escamilla.

través de diversas vías jurídicas, tanto nacionales como internacionales. Este esfuerzo es dirigido hacia la búsqueda de la erradicación de cualquier práctica que atente contra lo que se ha venido denominando como el derecho fundamental a una vida libre de violencia.

Por otra parte el concepto de no violencia ha sido relacionado con movimientos sociales. Existe dos tipos de no-violencia: la activa y la pasiva. La no-violencia activa se caracteriza por la desobediencia civil, que propone un cambio político, social y cultural, sin llegar a ejercer la fuerza. Las formas de no-violencia son: la negociación y arbitraje, boicoteo económico y medidas de huelga, entre otras.

Cabe hacer mención que la no-violencia se ha tomado como mecanismo relacionado con la obtención de poder o un cambio social sin el uso de la fuerza. La no-violencia es una respuesta legítima que trata de hacer frente a las injusticias derivadas de las desigualdades económicas, territoriales, lingüísticas, raciales, sociales y de género existentes en la sociedad, con la finalidad de vivir en una sociedad con un alto grado de igualdad y tolerancia.

La tolerancia es el respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás. Razón por la cual debe de estar presente en la sociedad con la finalidad de mantener un equilibrio en la sociedad. La tolerancia no sólo tiene un sentido sino que puede ser: religiosa, política, económica, sexual.

El concepto de tolerancia ha sido relacionado al de libertad religiosa, a pesar de no ser iguales, puesto que ésta surgió primeramente en el ámbito religioso. El

tema de la tolerancia ha sido estudiado por grandes pensadores clásicos como: Locke, Voltaire y Moro, entre otros.

En este trabajo se revisarán los distintos matices que genera un fenómeno tan complejo como lo es la no-violencia. Cabe mencionar que la tolerancia constituye un elemento fundamental para la eliminación de la violencia, por lo cual hay que darnos a la tarea de analizar los beneficios y ventajas de la tolerancia para la consolidación de la no-violencia.

II. LA VIOLENCIA

Cabe resaltar la dificultad que implica la definición del término violencia, debido a la extraordinaria complejidad de este fenómeno y su extenso número de variantes. Difícilmente se llegará a un consenso entre los estudiosos de las ciencias sociales en torno al concepto de la violencia, sin embargo, para efectos del presente trabajo entenderemos la violencia como el uso de la fuerza física o de métodos de carácter psicológico en contra de alguna persona con la finalidad inmediata de dañar su integridad física, psíquica o provocarle sufrimiento.

2. Las formas de violencia

La violencia se manifiesta con múltiples variantes, ya sea por las diferencias en los sujetos que la perpetran, las personas contra quienes se ejecuta, los medios a través de los que se ejerce, o los objetivos mediatos por los que se persigue, por sus peculiaridades podemos distinguir diversas clasificaciones de la violencia:

- a) Clasificación por las personas que perpetran el acto violento¹.

¹ Varela, Hilda, "Introducción: La violencia política y la condición humana", en *Violencia: estado y sociedad, una perspectiva histórica*, p. 11.

Según este criterio, podemos encontrar dos clases de violencia: la violencia individual y la colectiva. La violencia privada, es la perpetrada por una sola persona, mientras que la violencia colectiva, es aquella cometida por algún grupo de individuos contra una o varias personas.

- b) Clasificación en cuanto a la relación jurídica entre el responsable del acto violento y la víctima².

Conforme a esta clasificación podemos distinguir entre las siguientes formas de violencia: la violencia de Estado, la violencia entre particulares y la violencia por rebelión y la violencia entre Estados. La violencia de Estado, es la ejercida por los agentes del Estado en contra de los particulares. La violencia entre particulares es aquella que cometen los particulares en contra de víctimas de la misma población civil. La violencia por rebelión, se refiere a la violencia política dirigida por la población civil como desafío a la autoridad del Estado. Por último, la violencia entre Estados es aquella dirigida por las autoridades de un Estado en contra de otro Estado determinado, como es el caso de la guerra.

III. NO-VIOLENCIA

La no-violencia se asocia o es comparada con personajes históricos, como: Mohandas Gandhi, Luther King Jr. y Nelson Mandela y también es una derivación de la línea anarcopacifista de Leo Tolstói y Henry D. Thoreau. La relación de la palabra con los personajes históricos es

por la cuestión de que lucharon de forma pacífica en grandes movimientos sociales. Razón por la cual a la no-violencia la tienen como herramienta de análisis en sí misma, a contrario de lo que se expresa que no hay cambio social sin violencia. La palabra no-violencia desde sus inicios se ha utilizado como una sola palabra. La no-violencia proviene de la traducción del término hindú “ahimsa”, el cual se refiere a un concepto religioso que aboga por la no-violencia y el respeto a la vida.

Por otra parte encontramos a Mario López Martínez quien puntualiza que al concepto de la no-violencia le sucede lo mismo que a otros conceptos tales como: agresividad, ciencia, paz, poder, revolución y violencia, que tienen un gran número de interpretaciones. La razón de tantas interpretaciones a estos conceptos es porque no sólo son construcciones mentales, sino construcciones sociales, sujetas a un contexto histórico espacio-temporal, el cual va moldeando su sentido. Lo anterior implica que no son inamovibles y que pueden ser discutibles: de hecho lo son y no sólo desde civilizaciones o culturas diferentes, sino desde posiciones y perspectivas académicas diversas. En el caso de la no-violencia sucede igual, se trata de una construcción cultural, con dimensiones teórico-prácticas, que se encuentra en una fase histórico-conceptual de crecimiento y vitalidad pero, también, de discusión de sus fronteras y de su alcance”³.

Otra definición de la no violencia la expresa Claudia C. Caicedo. Ese deseo de paz en el que coincidimos muchos individuos del mundo puede buscarse

² Véase *Ibidem*, pp. 11, 12 y 20.

³ López Martínez, Mario, *Noviolencia para generar cambios sociales*, p. 2.

mediante instrumentos con unos fines específicos. Aunque medios y fines pueden entremezclarse en el caso de la no-violencia. La no-violencia sería: una metodología activa para influir en el curso y el resultado (pacífico) de un conflicto. En este sentido puede ser:

- Pasiva: cuando se trata de actos pacíficos cotidianos en los que no generamos violencia pero no somos conscientes de ello.
- Activa: cuando hay una renuncia expresa a la violencia, si nos encontramos frente a una situación que pudiera propiciar su uso.

La no-violencia activa es una doctrina relacionada a la desobediencia civil, que propugna el logro de un cambio político, social y cultural, sin necesidad del empleo de la violencia. Las formas de no-violencia son:

- Negociación y arbitraje
- Agitación
- Emisión de un ultimátum
- Boicoteo económico y medidas de huelga
- No cooperación con las autoridades
- Desobediencia civil
- Gobierno paralelo.

Estas medidas Gandhi las aplicó y dirigió durante las acciones por la independencia de la India del poder imperial británico. Las mismas han sido modificadas por otros dirigentes pacifistas que usaron la no violencia activa y la desobediencia civil como métodos para lograr cambios en sus sociedades. Cada lucha particular, en la historia, ha cobrado sus propias características y formas, pero todas siguen en gran medida las ense-

ñanzas de Gandhi sobre la no violencia activa.

En inglés esta doctrina de lucha revolucionaria es usualmente conocida como *Non violence*, sin embargo, las organizaciones pacifistas de habla hispana prefieren usar el término No-violencia activa para diferenciarlo de la simple pasividad, como claramente Gandhi entendió que debía ser la lucha pacifista

También la no-violencia es una forma de ejercicio del poder, entendido éste como la capacidad potencial de hacer cosas, la facultad para hacer algo en clave de paz: saber cuánta capacidad tenemos y con qué potencialidad contamos, resulta esencial para aprovecharla positiva, creativa y activamente en la resolución eficaz y duradera de conflictos o, al menos, en la transformación de los mismos. Por algo la violencia y algunas violencias son consideradas como un desbordamiento del poder. Lo que se busca entonces con el ejercicio de la no-violencia es la recuperación del equilibrio del poder⁴.

Por su parte, la UNESCO utiliza el término de “no violencia” para remitirse a movimientos sociales, procesos históricos o personajes que la utilizan o la usaron para motivar o realizar cambios sociales. Independientemente del enfoque que se le atribuya a la palabra no-violencia, resulta claro que esta palabra sirve para expresar con claridad que no es una mera negación de la violencia directa, sino un proyecto positivo de transformación radical de la sociedad.

Si bien hasta ahora el concepto de no-violencia se ha tomado como mecanis-

⁴ Caicedo, Claudia C., *Aproximaciones a la no violencia como alternativa política: algunos casos Colombianos*, p. 4.

mo ligado a la obtención de poder o el cambio social mediante herramientas no violentas, también es importante señalar que la no-violencia es una respuesta legítima que trata de hacer frente a las injusticias derivadas de las desigualdades (económicas, territoriales, lingüísticas, raciales, sociales, de género...) existentes en la sociedad.

Lo anterior nos obliga a analizar el concepto de la tolerancia como herramienta fundamental en la búsqueda de la consolidación de la no-violencia. Como lo veremos en el apartado subsecuente.

IV. TOLERANCIA

La tolerancia vista como elemento importante de la no-violencia constituye un elemento esencial, para el respeto de los derechos humanos y para lograr un equilibrio social entre los habitantes de una comunidad. Por lo tanto se puede entender por tolerancia el respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás, cuando son diferentes o contrarias a las propias. Algunos autores consideran a la tolerancia como una virtud, como una cuestión meramente axiológica.

El diccionario de la UNESCO referente a ciencias sociales da una definición del término tolerancia: procede etimológicamente del sustantivo femenino latino *toleranciae*, y del cual deriva *tollere*, que se traduce literalmente como sufrimiento, acción de sobrellevar, soportar o resistir. Pero en la actualidad tiene un significado diferente, más encaminado a la acción de sobrellevar o entender y asimilar.

Existen varios tipos de tolerancia, religiosa, política, económica, sexual, etc. "La acepción de tolerancia cambia en el tiempo, según el contexto histórico en el que surgen los conflictos religiosos, políticos y étnicos nacionales frente a los cuales pretende convertirse en un instrumento de convivencia y cohesión social. Su evolución va de precepto moral a norma jurídica, garantizada por el Estado de Derecho y basada en los principios de igualdad y libertad individuales, hasta su más reciente identificación, con el pluralismo de los valores, de los grupos y de sus intereses, como señala Cisneros"⁵.

Para Norberto Bobbio, el concepto de tolerancia parte desde dos puntos de vista, el primero atiende a su significado histórico, que hace referencia a los problemas de convivencia entre distintas creencias, primero religiosas y después políticas, o al concepto de tolerancia más actual que es el segundo punto de vista, que se extiende al problema de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales y, en general, de los que se llaman "diferentes", por ejemplo, los emos o tribus urbanas, los homosexuales, los dementes o los incapacitados. Para Bobbio, no es lo mismo el problema de la tolerancia de creencias u opiniones distintas, que implica la argumentación sobre la verdad y la compatibilidad teórica o práctica de verdades contrapuestas, que el otro problema de la tolerancia hacia los diferentes por razones físicas o sociales, que sitúa en primer plano el tema del prejuicio y que indudablemente conlleva a la discriminación. Así mismo, señala que la tolerancia no es absoluta, por lo

⁵ Castellanos Guerrero, Alicia, "Tolerancia, Racismo y Pueblos indios de México", en *Memoria del seminario internacional sobre tolerancia*, p. 227.

que se puede hablar de una intolerancia positiva⁶.

El concepto de la tolerancia que nos da el doctor Virgilio Ruiz Rodríguez, es como la “virtud y actitud que a la vez exige como condición de su práctica y realización de una verdadera democracia y de un verdadero Estado de Derecho”⁷.

También es importante considerar que la tolerancia debe ser una elección consciente en todos los casos. Sólo se puede ser tolerante con aquello que uno puede intentar impedir, es decir, con las ideas, creencias o actitudes contrarias a las propias. Existe una forma que puede confundirse con tolerancia y es cuando se aceptan las ideas, creencias o actitudes bajo presión, convirtiéndose esto en sumisión, mas no es tolerancia.

La tolerancia como derecho es abordada por John Locke en su ensayo “Carta sobre la tolerancia” a favor de la tolerancia religiosa, escrito en 1689, en donde hace referencia a los grandes conflictos religiosos que tuvieron su origen en Europa, con el desarrollo de diversas sectas religiosas después de la ruptura del cristianismo. Los principales temas que describe en su ensayo Locke son: la relación entre la iglesia y el Estado, el límite entre los asuntos de Dios y los del César, el de la libertad de asociación y la obligación que tiene el gobernante a garantizar los intereses civiles (vida, libertad, la salud, la quietud del cuerpo) y la posesión de cuestión externas tales como dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras similares.

Johh Locke expresa respecto de la tolerancia lo siguiente. “No es la diversidad de opiniones, que jamás podrá ser evitada, sino el rechazo de la tolerancia frente a aquellos que tienen opiniones diferentes, que bien podrían haber sido respetadas, lo que ha producido todas las discordias y guerras religiosas en el mundo cristiano”⁸. Locke ve a la tolerancia como el derecho, el respeto a las opiniones diferentes y sobre todo a la libertad de religión. Lo anterior se podría considerar como el primer antecedente de la tolerancia como el respeto de las ideas.

Arcot Krishnaswami, señaló que las opiniones de Locke constituyen el primer intento de presentar una teoría que permite a los individuos y grupos reclamar la libertad de pensamiento, conciencia y religión, como derechos protegidos por la Ley.

Entre las obras clásicas en materia de tolerancia se encuentran las de Spinoza: “Tractatus Theologico-politicus”, 1610; Locke: “Epístola o Carta acerca de la tolerancia”, 1689; Voltaire: “Tratado sobre la tolerancia”, 1763; así como Bayle con su “Dicctionaire historique critique”, uno de los más importantes precursores de la Enciclopedia (de Diderot, D’Alembert,). Esta línea se prolonga, en el siglo XIX, con la crítica histórica de Renan y Straus⁹.

El concepto de tolerancia ha sido ligado fuertemente a través del tiempo al de libertad religiosa, a pesar de no ser iguales. La unión casi inseparable de tolerancia y libertad religiosa se

⁶ Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 243.

⁷ Ruiz Rodríguez, Virgilio, *La tolerancia*, México, Porrúa, 2005, p.187.

⁸ Locke, John, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 38.

⁹ Cfr. Valverde-Alpizar, Sergio Alonso, *De tolerancias*, p. 2.

debe a que la tolerancia en materia de creencias fue el primer concepto aceptado de tolerancia. Al principio, al concepto de tolerancia se vio como un derecho negativo, es decir, como un derecho que tenía que defenderse de ataques externos o como un derecho que debía garantizarse. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial fue que al concepto de tolerancia se le empezó a dar un enfoque positivo. En este sentido se promovió no sólo la exigencia hacia el poder público de tutelar la libertad religiosa, sino que también de garantizar a los ciudadanos los medios para ejercer sus derechos y el cumplimiento de los deberes en el campo religioso. Lo anterior podría representar una forma simple de conocer si se está o no respetando la libertad religiosa y si se está poniendo o no en práctica un marco legal que permita la tolerancia en un sentido positivo.

También se logra percibir otra forma de concebir la tolerancia y es el fruto del cansancio, dado que cuando se apagan las pasiones del conflicto, queda solamente la coexistencia, lo cual calma las pasiones pero no satisface la inteligencia. En el ámbito político la idea de la tolerancia como una coexistencia no es bien vista, sobre todo cuando se tiene la idea por parte de los políticos que es intolerable la situación política, social y económica que viven en sus sociedades. En este contexto, los derechos de tolerancia se van transformando más bien en derechos de igualdad, aunque son completamente diferentes. La tolerancia como derecho, de igual manera debiera ser una obligación desde el ámbito jurídico¹⁰.

Cuando se habla de tolerancia, es importante señalar que existen distintos niveles y grados de la misma. Generalmente el principio de tolerancia se entiende como un principio absoluto desde el punto de vista filosófico y jurídico, pero en la práctica hay niveles de tolerancia y en algunos casos tolerancia sesgada. Por ejemplo, en Inglaterra en 1869 se les otorgaba la libertad de culto a los disidentes religiosos, con excepción de los católicos, siendo en este caso tolerancia selectiva. En la actualidad, también se presenta la tolerancia selectiva en las democracias modernas. Siendo que en las sociedades modernas, democráticas y supuestamente tolerantes, se puede lograr la tolerancia en un amplio sentido, debido principalmente a su multiculturalismo.

La intolerancia es un problema que aqueja a muchos Estados y generalmente se combate mediante un marco jurídico. Sin embargo, existen visiones en donde centran la solución del problema sólo desde una perspectiva cultural. Significa esto, como se dijo anteriormente, que el problema de la intolerancia es una cuestión cultural y por lo tanto la cultura de la tolerancia tiene que ser desarrollada más allá del plano jurídico. El hecho que en el marco jurídico se plasmen derechos de "los diferentes" (homosexuales, emos, racismo, etc.) no significa que sea una situación socialmente aceptada.

Si bien la tolerancia se inició con la cuestión religiosa, otro tema que ha sido muy relacionado con ésta, es la sexualidad. Generalmente cuando se habla de sexualidad se logra percibir una sobre reacción ante lo diferente, actuando

¹⁰ Lerner, N. 2001, *Tolerancia, libertad religiosa y sus límites*, memoria del seminario internacional sobre tolerancia, pp. 57-62.

con violencia a toda expresión distinta al modelo de heterosexualidad. Esta reacción está sujeta al temor de perder el poder y los privilegios de ser hombre y por la educación moral recibida, entendiéndose lo moral como los reconocimientos y los juicios que se hacen de los demás. En el plano de la sexualidad se han planteado tres propuestas de solución. La primera se refiere a documentar las condiciones de posibilidades para el ejercicio de los derechos humanos en la práctica de la sexualidad, es decir, establecer criterios de protección a las personas en la vivencia de su sexualidad y obligaciones del Estado para definir acciones afirmativas y reparar la discriminación. La segunda propuesta es la de definir más estrictamente el concepto de derechos sexuales y finalmente la tercera se refiere a propiciar un desarrollo más sistemático de lo que significa educar en la tolerancia¹¹.

Otro aspecto a tomar en cuenta en relación a la intolerancia es que ésta es imposible separarla del racismo. Los judíos como pueblo y como individuos sufrieron persecuciones y ultrajes. Estos eventos que se prolongaron por muchos años representan la prueba más categórica de la inseparabilidad de racismo e intolerancia.

La tolerancia dentro del Estado de derecho, como ya lo mencionamos, es el respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias, en cuanto se habla de estado de derecho se podría entender como aquella estructura formal de un sistema jurídico que garantiza las libertades o derechos fundamentales a través de un marco jurídico, es decir la ley.

La tolerancia en el Estado de Derecho tiene su margen legal y un encuadramiento normativo fuera del cual el intercambio entre los diferentes actores puede obstaculizarse o, en casos extremos, puede hacerse imposible, alejando la necesaria reciprocidad que debe existir entre los ciudadanos surgiendo así la intolerancia. Es por esto que tal sistema legal constituye el fundamento más importante de la democracia, ya que representa la única garantía plena para la convivencia civil y pacífica y en él la persuasión preside la solución de los conflictos.

Los derechos humanos en el ámbito internacional sientan las bases para que se dé en su respectivo marco la tolerancia entre los Estados. La Declaración de Principios sobre la Tolerancia Proclamada y firmada el 16 de noviembre de 1995 en París expresa los principios básicos en materia de Tolerancia. El texto del documento es el que sigue:

Los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura congregados en París con motivo de la 28ª reunión de la Conferencia General, del 25 de octubre al 16 de noviembre de 1995 establece:

PREÁMBULO

Teniendo presente que la Carta de las Naciones Unidas declara "Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra, a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y con

¹¹ Figueroa, J.G. 2001, *Tolerancia y ejercicio sexual de los varones: tensión entre minorías y hegemonías*, pp. 193-196.

tales finalidades a practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos”, Recordando que en el Preámbulo de la Constitución de la UNESCO, aprobada el 16 de noviembre de 1945, se afirma que la “paz debe basarse en la solidaridad intelectual y moral de la humanidad”, Recordando asimismo que en la Declaración Universal de Derechos Humanos se afirma que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” (Artículo 18), “de opinión y de expresión” (Artículo 19) y que la educación “favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos” (Artículo 26).

Tomando nota de los siguientes instrumentos internacionales pertinentes:

- El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
- El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales,
- La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial,
- La Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio,
- La Convención sobre los Derechos del Niño,
- La Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados, su Protocolo de 1967 y sus instrumentos regionales
- La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y de discriminación fundadas en la religión o en las creencias,
- La Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a mi-

norías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

- La Declaración sobre las medidas para eliminar el terrorismo internacional,
- La Declaración y Programa de Acción de Viena de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos,
- La Declaración de Copenhague sobre el Desarrollo Social y el Programa de Acción de la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social,
- La Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales (de la UNESCO),
- La Convención y la Recomendación relativas a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (de la UNESCO),

Teniendo presentes los objetivos del Tercer Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial, el Decenio de las Naciones Unidas para la Educación en la Esfera de los Derechos Humanos y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo,

Teniendo en cuenta las recomendaciones de las conferencias regionales organizadas en el marco del Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia de conformidad con la Resolución 27 C/5.14 de la Conferencia General de la UNESCO, así como las conclusiones y recomendaciones de otras conferencias y reuniones organizadas por los Estados Miembros en el marco del programa del Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia, Alarmada por la intensificación actual de los actos de intolerancia, violencia, terrorismo, xenofobia, nacionalismo agresivo, racismo, antisemitismo, exclusión, marginación y discriminación perpetrados contra minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, refugiados, trabajadores migrantes, inmigrantes y grupos vulnerables de la sociedad, así como por los

actos de violencia e intimidación contra personas que ejercen su derecho de libre opinión y expresión todos los cuales constituyen amenazas para la consolidación de la paz y de la democracia en el plano nacional e internacional y obstáculos para el desarrollo,

Poniendo de relieve que corresponde a los Estados Miembros desarrollar y fomentar el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, sin distinciones por raza, género, lengua, origen nacional, religión o discapacidad, así como en el combate contra la intolerancia, adoptan y proclaman solemnemente la siguiente Declaración de Principios sobre la Tolerancia resueltos a adoptar todas las medidas positivas necesarias para fomentar la tolerancia en nuestras sociedades, por ser ésta no sólo un preciado principio, sino además una necesidad para la paz y el progreso económico y social de todos los pueblos,

Declaramos lo que sigue:

Artículo 1. Significado de la tolerancia

1.1. La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía en la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica. La tolerancia, la virtud que hace posible la paz, contribuye a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz.

1.2. Tolerancia no es lo mismo que concesión, condescendencia o indul-

gencia. Ante todo, la tolerancia es una actitud activa de reconocimiento de los derechos humanos universales y las libertades fundamentales de los demás. En ningún caso puede utilizarse para justificar el quebrantamiento de estos valores fundamentales. La tolerancia han de practicarla los individuos, los grupos y los Estados.

1.3. La tolerancia es la responsabilidad que sustenta los derechos humanos, el pluralismo (comprendido el pluralismo cultural), la democracia y el Estado de derecho. Supone el rechazo del dogmatismo y del absolutismo y afirma las normas establecidas por los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos.

1.4. Conforme al respeto de los derechos humanos, practicar la tolerancia no significa tolerar la injusticia social ni renunciar a las convicciones personales o atemperarlas. Significa que toda persona es libre de adherirse a sus propias convicciones y acepta que los demás se adhieran a las suyas. Significa aceptar el hecho de que los seres humanos, naturalmente caracterizados por la diversidad de su aspecto, su situación, su forma de expresarse, su comportamiento y sus valores, tienen derecho a vivir en paz y a ser como son. También significa que uno no ha de imponer sus opiniones a los demás.

Artículo 2. La función del Estado

2.1. En el ámbito estatal, la tolerancia exige justicia e imparcialidad en la legislación, en la aplicación de la ley y en el ejercicio de los poderes judicial y administrativo. Exige también que toda persona pueda disfrutar de oportunidades económicas y sociales sin ninguna discriminación. La exclu-

sión y la marginación pueden conducir a la frustración, la hostilidad y el fanatismo.

2.2. A fin de instaurar una sociedad más tolerante, los Estados han de ratificar las convenciones internacionales existentes en materia de derechos humanos y, cuando sea necesario, elaborar una nueva legislación, que garantice la igualdad de trato y oportunidades a todos los grupos e individuos de la sociedad.

2.3. Para que reine la armonía internacional, es esencial que los individuos, las comunidades y las naciones acepten y respeten el carácter multicultural de la familia humana. Sin tolerancia no puede haber paz, y sin paz no puede haber desarrollo ni democracia.

2.4. La intolerancia puede revestir la forma de la marginación de grupos vulnerables y de su exclusión de la participación social y política, así como de la violencia y la discriminación contra ellos. Como confirma el Artículo 1.2 de la Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, "todos los individuos y los grupos tienen derecho a ser diferentes".

Artículo 3. Dimensiones sociales

3.1. En el mundo moderno, la tolerancia es más esencial que nunca. Nuestra época se caracteriza por la mundialización de la economía y una aceleración de la movilidad, la comunicación, la integración y la interdependencia; la gran amplitud de las migraciones y del desplazamiento de poblaciones; la urbanización y la transformación de los modelos sociales. El mundo se caracteriza por su diversidad, la intensificación de la intolerancia y de los conflictos, lo que

representa una amenaza potencial para todas las regiones. Esta amenaza es universal y no se circunscribe a un país en particular.

3.2. La tolerancia es necesaria entre los individuos, así como dentro de la familia y de la comunidad. El fomento de la tolerancia y la inculcación de actitudes de apertura, escucha recíproca y solidaridad han de tener lugar en las escuelas y las universidades, mediante la educación extraescolar y en el hogar y en el lugar de trabajo. Los medios de comunicación pueden desempeñar una función constructiva, facilitando un diálogo y un debate libres y abiertos, difundiendo los valores de la tolerancia y poniendo de relieve el peligro que representa la indiferencia al ascenso de grupos e ideologías intolerantes.

3.3. Como se afirma en la Declaración de la UNESCO sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, es preciso adoptar medidas, donde hagan falta, para garantizar la igualdad en dignidad y derechos de los individuos y grupos humanos. A este respecto se debe prestar especial atención a los grupos vulnerables socialmente desfavorecidos para protegerlos con las leyes y medidas sociales en vigor; especialmente en materia de vivienda, de empleo y de salud; respetar la autenticidad de su cultura y sus valores y facilitar su promoción e integración social y profesional, en particular mediante la educación.

3.4. A fin de coordinar la respuesta de la comunidad internacional a este reto universal, se deben realizar y crear, respectivamente, estudios y redes científicos apropiados, que comprendan el análisis, mediante las ciencias sociales, de las causas funda-

mentales y de las medidas preventivas eficaces, así como la investigación y la observación destinadas a prestar apoyo a los Estados Miembros en materia de formulación de políticas y acción normativa.

Artículo 4. Educación

4.1. La educación es el medio más eficaz de prevenir la intolerancia. La primera etapa de la educación para la tolerancia consiste en enseñar a las personas los derechos y libertades que comparten, para que puedan ser respetados y en fomentar además la voluntad de proteger los de los demás.

4.2. La educación para la tolerancia ha de considerarse un imperativo urgente; por eso es necesario fomentar métodos sistemáticos y racionales de enseñanza de la tolerancia que aborden los motivos culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos de la intolerancia, es decir, las raíces principales de la violencia y la exclusión. Las políticas y los programas educativos deben contribuir al desarrollo del entendimiento, la solidaridad y la tolerancia entre los individuos, y entre los grupos étnicos, sociales, culturales, religiosos y lingüísticos, así como entre las naciones.

4.3. La educación para la tolerancia ha de tener por objetivo contrarrestar las influencias que conducen al temor y la exclusión de los demás, y ha de ayudar a los jóvenes a desarrollar sus capacidades de juicio independiente, pensamiento crítico y razonamiento ético.

4.4. Nos comprometemos a apoyar y ejecutar programas de investigación sobre ciencias sociales y de educación para la tolerancia, los derechos hu-

manos y la no violencia. Para ello hará falta conceder una atención especial al mejoramiento de la formación del personal docente, los planes de estudio, el contenido de los manuales y de los cursos y de otros materiales pedagógicos, como las nuevas tecnologías de la educación, a fin de formar ciudadanos atentos a los demás y responsables, abiertos a otras culturas, capaces de apreciar el valor de la libertad, respetuosos de la dignidad y las diferencias de los seres humanos y capaces de evitar los conflictos o de resolverlos por medios no violentos.

Artículo 5. Compromiso para la acción
Nos comprometemos a fomentar la tolerancia y la no violencia mediante programas e instituciones en los ámbitos de la educación, la ciencia, la cultura y la comunicación.

Artículo 6. Día Internacional para la Tolerancia

A fin de hacer un llamamiento a la opinión pública, poner de relieve los peligros de la intolerancia y reafirmar nuestro apoyo y acción en pro del fomento de la tolerancia y de la educación en favor de ésta, proclamamos solemnemente Día Internacional para la Tolerancia el día 16 de noviembre de cada año.

La finalidad de estos principios es la que todos los individuos sean conscientes de que se puede ser tolerante como una forma de equilibrio social y no tener que llegar a la violencia que es la consecuencia de no ser tolerante. Por último señalar en este apartado que la tolerancia presenta un denominador común, el rasgo de lo cultural, lo cual no tiene marco jurídico que lo regularice. Por lo tanto, se necesita establecer mecanismos de fomento a la tolerancia

y para ello la no-violencia nos ofrece la oportunidad de cumplir con dicha finalidad.

V. LA NO-VIOLENCIA COMO ELEMENTO DE LA TOLERANCIA

La sociedad debe ser capaz de visualizar las múltiples realidades cotidianas en diferentes campos de la vida social. Estas realidades pueden tener su origen en la familia, la escuela, en el trabajo y en la iglesia.

El respeto a las ideas diferentes al principio de la historia nació como una aceptación a los que profesaban ideas distintas en cuestiones de religión. Algunos siglos después apareció la idea liberal de tolerancia con John Locke, la cual se ha caracterizado porque el individuo ejerce su capacidad de libertad e igualdad. Esta tolerancia lo que ha hecho es introducir el aspecto del disimulo en diferentes ámbitos, lo cual genera una cultura de un supuesto respeto hacia las ideas de los demás, cuando en realidad lo que se está haciendo es ocultando su negación. Es en este momento en que la no-violencia puede tener un peso específico muy grande.

Si se toma a la tolerancia como una virtud, entonces la no-violencia sería un elemento clave para fomentar la tolerancia dentro de una sociedad. Lo anterior considerando que la tolerancia como virtud es una disposición constante para actuar conforme a la ley. Por lo tanto es necesario que se apliquen instrumentos de aprendizaje y de capacitación en la cultura del respeto a las ideas de los demás.

Por otro lado en la Declaración de Principios sobre la Tolerancia proclamada y firmada el 16 de noviembre de 1995 en París se ve a la tolerancia no sólo

como una virtud al señalar que no sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica. En este otro sentido también la no-violencia propicia a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz.

La no-violencia es la fuerza de la inteligencia que da lugar a la tolerancia y así poder vencer cualquier tipo de violencia, pues los seres humanos contamos a diferencia de los animales con la razón. Como se puede observar los autores en su mayoría relacionan a la no-violencia a movimientos sociales, que comparten como mínimo denominador, rehusarse a recurrir a la violencia, independientemente de si la acción se basa en principios éticos o en consideraciones pragmáticas.

Sin embargo, existen otros ámbitos donde también la no-violencia es parte fundamental para la tolerancia, pero no se han explorado cuáles podrían ser los medios más eficaces para alcanzar la tolerancia. La aplicación de la no-violencia implica ventajas y limitaciones en el ámbito de la tolerancia que requieren un estudio profundo del mismo.

Por último cabe mencionar que la tolerancia va ligada a casi todos los aspectos de la vida social, por lo que de forma particular se podría mencionar que la discriminación se podría evitar fomentando la tolerancia, mediante un adecuado medio de no-violencia, lo cual tampoco se ha estudiado a fondo.

Como conclusión de lo antes planteado se puede decir que existe una relación muy estrecha entre los dos conceptos antes planteados, tanto a nivel teórico como práctico, y con la realización de este binomio se puede lograr una armónica convivencia social, cuyo objeti-

vo principal será la transformación de la sociedad hacia un desarrollo pleno de los integrantes, disminuyendo las diferencias ideológicas, culturales o de preferencias sexuales.

BIBLIOGRAFÍA

Bobbio Norberto, *El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, Madrid, 1991, traducción de Rafael de Asís Roig, prologado por Gregorio Peces-Barba.

Castellanos Guerrero Alicia, "*Tolerancia, Racismo y Pueblos indios de México*", *Memoria del seminario internacional sobre tolerancia*.

Claudia C. Caicedo. *Aproximaciones a la noviolencia como alternativa política: algunos casos Colombianos*, disponible en <http://www.interpeacenet.org/rr/Caicedo-noviolencia.htm> consultado el 28 de mayo de 2008.

Figueroa, J.G. 2001, *Tolerancia y ejercicio sexual de los varones: tensión entre minorías y hegemonías*, *Memoria del Seminario internacional sobre tolerancia*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.

Lerner, N. 2001. "*Tolerancia, libertad religiosa y sus límites*". *Memoria del Seminario internacional sobre tolerancia*. Comisión Nacional de Derechos Humanos. México.

Locke John, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Editorial Alianza, Madrid, 1999.

Mario López Martínez, *Noviolencia para generar cambios sociales*, disponible en <http://www.revistapolis.cl/9/novio.htm> consultado el 03 de junio 2008.

Ruiz Rodríguez Virgilio, *La tolerancia*, editorial Porrúa, México, DF 2005.

Valeria, Hilda, "Introducción: La violencia política y la condición humana", en *violencia: estado y sociedad, una perspectiva*, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura- UAM Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

Valverde-Alpizar Sergio Alonso, *De Tolerancia*, Madrid, 1999 pág 28 Disponible en <http://www.anit.es/sava/Tolerancia.htm> revisado el 27 de mayo de 2008.

Diálogo

ENTREVISTA A LUIS NISHIZAWA (10 DE JUNIO DE 2008)

Dignitas: Maestro, ¿qué trabajo está realizando actualmente?

L.N.: estoy haciendo una serie de pequeños cuadros para mis hijos, y unos autorretratos.

Dignitas: ¿Es un trabajo familiar?

L.N.: Sí, exactamente...

Dignitas: En su papel de artista, ¿cuál es su perspectiva sobre el hombre de hoy?

L.N.: Como artista, más aún, todo artista, tenemos una visión del mundo, del hombre, de la situación, pero como es cambiante, para bien o para mal, no podemos determinarlo en una época...

Dignitas: ¿cual es su visión actual del hombre, desde su perspectiva artística?

L.N.: desde mi punto de vista y con el trato con la gente común y corriente que yo he pintado y les he preguntado, el problema de ellos es de viven-

cia, de vivir mejor, pues es el anhelo de todos.

Dignitas: ¿quién es Luis Nishizawa?

L.N.: de una manera directa, yo soy primeramente pintor, y me he preparado para ello. Hasta hoy, tengo más de cincuenta años como maestro en la academia de San Carlos. Hago una obra personal mía y tengo dos exposiciones: la de los autorretratos de mis hijos, aquí en el museo (se refiere al museo-taller que lleva su nombre en la ciudad de Toluca) y la otra en el museo de San Carlos en la ciudad de México... Así que yo siempre tengo mucho trabajo...

Dignitas: Hemos visto que últimamente ha hecho contribuciones a algunas instituciones, como es el caso de la Suprema Corte de Justicia, cuyo tema principal, es precisamente "la Justicia". Ese acercamiento a las instituciones, ¿a qué cree que se deba?, ¿por qué cree que las instituciones se acerquen a gente como usted, para que se haga algún tipo de expresión en las paredes de las instituciones?

L.N.: Bueno eso sí fue así, me llamaron para hacer un trabajo sobre la superficie... yo no lo pedí, ellos me buscaron para hacer ese trabajo...

Dignitas: ¿Cree que hay alguna necesidad en las instituciones para plasmar, precisamente pinturas?

L.N.: Bueno tal vez no es una necesidad, más bien, como en todos los países, la pintura es primordial y parte de la cultura y se recurre a ese medio de expresión, por ejemplo, a mí me buscan para hacer un mural, a un escritor lo buscan para hacer la historia o una novela, etc.

Dignitas: En su evocación a la justicia, ¿qué elementos encontró?

L.N.: Bueno, la justicia es un anhelo universal y temporal. En todas las épocas del hombre, la justicia se busca y se vive, siempre y cuando su medio ambiente sea propicio y, precisamente, la justicia contribuye mucho a todo.

Dignitas: Al ser usted un notable paisajista, vemos y disfrutamos de sus pinturas, actualmente en el ámbito de los Derechos Humanos, hay un problema muy fuerte que es el deterioro del medio ambiente. Estamos viendo que nuestro volcán Xinantécatl prácticamente ya no genera esas nieves perpetuas que en su momento se veían, por ejemplo, el río Lerma era una de las atracciones del estado, y precisamente gente como usted y otras destacadas gentes del Estado de México como José María Velasco, plasmaron esa situación... ¿Qué le lleva a pensar el deterioro de la naturaleza y si en este sentido el arte o los artistas solamente deben ser contemplativos o deben de proponer algo o rescatar algo?

L.N.: Bueno, todo artista, no es que sea contemplativo, lo es por naturaleza, y busca penetrar en el mundo de la gente. ¿Por qué?, porque cada uno de ustedes forman parte de una comunidad, y la comunidad siempre tiene anhelos y problemas, yo como hombre me situé en ese plano de artista... pues las mismas circunstancias te la dan, todo artista siempre ha partido de una circunstancia, todo artista, poetas, músicos, etc.

Dignitas: En este caso, el artista ¿qué debe hacer ante la cuestión del deterioro ambiental?

LN: Bueno, ante ese problema, el artista plasma una obra, trata de rescatar el problema, y lo que él dice se queda, bueno, pretende que se quede, porque de otra manera sería una cuestión política... ¿ya me explico?

Dignitas: ¿Cómo ve al mexicano, al que lucha, al que también está reclamando sus derechos?

L.N.: Todo hombre trata de ser lo mejor, siempre y cuando se proyecte. En mi caso, todo artista siempre se ha justificado o se ha impresionado, por ejemplo, Van Gogh se impresionaba mucho con el azul y amarillo, con el girasol, los girasoles no son un tema de carácter social, sino un tema de carácter clásico.

Dignitas: Precisamente en ese sentido ¿cree que el arte se tenga que comparar?

L.N.: No se puede comparar, el tiempo es el que sitúa al arte, hay un arte, hay un tiempo, en la época en la que yo comencé Diego Rivera estaba en la plenitud, pero ha cambiado, ¿por qué?, porque la visión de ellos fue en su momento, y la visión de nosotros es en este momento.

Dignitas: ¿Su arte es la expresión de sí mismo o de lo que siente?

L.N.: Bueno generalmente el artista expresa lo que siente, no a sí mismo, sino lo que ve, lo que palpa.

Dignitas: Hablando de la expresión dignidad humana, podemos explicarla por medio del arte?

L.N.: Claro, el arte siempre será una manifestación, muy aguda de la vida del hombre, del artista, por eso es artista, así como hay abogados, doctores, etc., el doctor siempre prefiere ser un gran doctor para curar a la gente, el artista... ¡en serio un artista!, debe manifestarse, para alcanzar una plenitud del tema que quiere tratar.

Dignitas: ¿ha ocupado algún color en particular para manifestarse?

L.N.: Bueno, a mí el color que me gusta mucho es el amarillo.

Dignitas: ¿y con ese color se puede representar la dignidad humana?

L.N.: Sí claro, porque digamos el color en sí, no significa nada, el color es parte de un ser, y en el seno, está la inquietud, el color es cosa gratuita, si usted ve este cuadro, me gusta mucho porque resalta el amarillo, mientras en otros cuadros, por ejemplo, resalta el naranja.

Dignitas: Don Luis, también hemos visto que existe una división entre el arte y la persona, es decir, que muchas veces las personas no comprenden el arte, pareciera que hay una división o un divorcio con el artista y lo que es la diaria cotidianidad de la vida, ¿a qué cree que se deba esto?

L.N.: Sí, pero eso es normal, porque todo hombre tiene una manera de ser, depende si es universitario, si es trabajador. Si es trabajador, él buscará la manera de hacer sus cosas mejor, si es profesionalista igualmente, o un estudiante, siempre tratarán de ser los mejores, no se puede, como le diré, catalogar ese estado.

Dignitas: Maestro, ¿qué le falta por hacer?

L.N.: Vivir cien años más, en serio, para el artista lo que falta es el tiempo.

Dignitas: En este sentido don Luis, ¿Cuál es el propósito de la vida?

L.N.: Vivir, usted nace pero no pide nacer, viene usted por sus padres, por la concepción etc., por una necesidad de carácter social, uno nace y se sitúa en un medio y en ese mundo trato de ser mejor...

Dignitas: Sí, precisamente en ese espacio, en ese medio, lo que antes se expresaba a través del arte ¿lo satisface?

L.N.: Claro, hay cosas que me satisfacen y otras no, y siempre trataré no tanto que me satisfagan a mí, siempre he proyectado a la gente, porque esa es la necesidad del artista, primeramente para saber y después convivir con la gente, que ese arte tenga una resonancia en la gente.

Dignitas: ¿Qué mensaje le inspiran los derechos humanos?

L.N.: Bueno, es tan amplia la pregunta que necesitamos escribir un libro sobre los derechos humanos...

Dignitas: ¿De la libertad?

L.N: La libertad es un pacto de justicia para todo hombre.

Dignitas: ¿De la convivencia humana?

L.N.: Desde luego, ya nace, pero usted no pidió nacer, usted nace y ya lo esperan, el padre, la madre, los hermanos, después entra uno a la escuela, con los compañeros, los maestros.

Dignitas: En la expresión, ¿el derecho a expresarse?

L.N: Así es, una cosa natural...

Transcribió: Juan Martín Suárez Castillo.

Galería



Trabajo del maestro Luis Nishizawa

“Las vacas flacas y los sueños rotos” es una serie de dibujos de corte expresionista realizada entre 1970-1972, en la culminación de una vertiente crítica desarrollada en los sesenta, le anteceden las series “las imágenes del hombre” donde muestra una faceta grotesca, “los motivos de Caín” reflejando al hombre lobo del hombre”, “la historia de siempre” habla de la angustia y desesperanza de los desposeídos, en todas ellas con ímpetu inconforme denuncia una realidad ominosa.

En esta época la sociedad protagoniza el movimiento generador de un nuevo sentido de libertad, mal interpretada, desvirtuada y enajenada, pone al descubierto la angustia y desilusión de la sociedad en la presentación de una forma de vida con mejores perspectivas.

En esta parte de su obra, Nishizawa muestra la naturaleza humana inmersa en sus diversas contradicciones y vicisitudes, aborda como tema la confrontación de las aspiraciones con la indigencia, los sueños con la inefable realidad que los disipa. Son imágenes de la caligrafía humana, donde los hombres-signo se amalgaman en una complejidad discursiva, gritan o susurran en un espacio abierto en el que el dibujo adquiere proporciones monumentales.

El sumi le imprime lo espontáneo, el trazo es unívoco denotando virtuosismo, sobre este papel (*schoellerstern*) no hay correcciones, el concepto se vuelca sobre la superficie consignando los sentimientos en formas sin tiempo.

Quintín Valdés



maestro Luis Nishizawa



EL RÍO
Soumi/Papel
295 x 135 cms.
1972



LA CANTERA
Soumi/Papel
193 x 153 cms.
1972



LOS FRAILES
Souboku
94 x 185 cms.
1997



A DONDE VOY

Soumi/Papel

194.5 x 151.5 cms.

1972



EN SORDINA
Soumi/Papel
195 x 153 cms.
1972



PLENITUD
Soumi/Papel
188.5 x 118 cms.
1972



ADAGIO
Soumi/Papel
194 x 153 cms.
1972



ARRULLO
Soumi/Papel
192 x 152 cms.
1972



PERSONAJES
Soumi/Papel
194 x 152 cms.
1972



ENTRE SÍ
Soumi/Papel
153 x 195.5 cms.
1971



BALADA
Soumi/Papel
194 x 150 cms.
1972



POR QUÉ GRITAN

Soumi/Papel

145.5 x 170.5 cms.

1971



LA SOMBRA
Soumi/Papel
135 x 172 cms.
1972

Breviario bibliográfico

ESTADO AUTORITARIO

MAX HORKHEIMER

México, Ediciones Itaca, 2006

Presentar en DIGNITAS el libro *Estado autoritario* del filósofo alemán Max Horkheimer, es una excelente oportunidad para dar a conocerlo como uno de los representantes de la teoría crítica, juntamente con su amigo y filósofo Theodor W. Adorno, los dos miembros de la Escuela de Francfort. Escuela que en los años cuarenta contaba para su trabajo con un Instituto de Investigaciones Sociales. Asimismo, resaltar que una de sus obras clásicas es la *Dialéctica de la Ilustración*, principalmente porque en *Estado Autoritario* adelanta ideas cruciales que aparecerán en esta obra, pero ya más desarrolladas.

El texto cuenta con una introducción del mismo traductor: Bolívar Echeverría que ayuda a situar la obra dentro de un contexto histórico-político y social para un mejor entendimiento, ya que *Estado autoritario* presenta resultados de investigaciones que al lector común no le son comprensibles del todo. Bolívar Echeverría para hacer más accesible el ensayo de Max Horkheimer, lo hace desde el siguiente hilo conductor: con el siglo XX, el mundo ha entrado en una nueva fase de la época moderna, la que se caracteriza esencialmente por una alteración sustancial del modo en que la reproducción capitalista de la riqueza social afecta al conjunto de la vida humana.

Estado autoritario es un texto que se divide en dos partes. En la primera parte se hace un recuento de la situación en que ha caído la sociedad burguesa que desde la revolución francesa, aparentemente, había tomado las riendas de su destino. Horkheimer desenmascara las actitudes, el desarrollo, el progreso, la libertad, la industrialización, la revolución con todos sus movimientos, y en sí el capitalismo ya estudiado por Marx y Engels: la relación capitalista no queda suprimida, sino que más bien es llevada a su extremo. Dentro del capitalismo está el sistema de la libre economía de mercado que lleva a un reacomodo de la burguesía, específicamente, de la alta burguesía. Ésta es la que se da a sí mis-



ma la organización para mantener las condiciones externas del modo de producción capitalista. Nuestro autor hace ver una relación inevitable, tipo círculo vicioso, entre distintos acontecimientos dentro de este análisis de Estado, por ejemplo, que cuanto más son las fuerzas de producción que pasan a ser propiedad de los capitalistas, tanto más se convierte en el verdadero capitalista total, tanto mayor es el número de ciudadanos a quienes este mismo Estado explota. Otro ejemplo de estas relaciones intrínsecas es cuando los movimientos revolucionarios reflejan en negativo el estado de la sociedad que atacan; en otras palabras, no harán otra cosa que relevar al que es ahora dominante. En sí, este capitalismo de estado es el estado autoritario del presente.

La segunda parte de este ensayo de Max Horkheimer habla de una posible teoría que aborde y explique el momento de la sociedad o del estado imperante, en concreto, hacer el estudio sobre lo que ha significado el progreso, la revolución o el desarrollo en él. El filósofo alemán, para tratar de situar la teoría crítica, nos dice que la época en que aparece una teoría pertenece al sentido de la misma. Sin embargo, cierta teoría formula la conciencia adecuada en una fase determinada de la lucha, pero ésta se le puede reconocer como tal otra vez en conflictos posteriores. No debe ser considerada como algo dado, ni apropiársela como una verdad experimentada pues ésta se convierte en su contrario. La teoría crítica se vuelve contra el saber que sirve de apoyo indubitable. Es así como pasa a una brevísima revisión del idealismo y del materialismo. Donde señala que la historia de la revolución es la historia de la burguesía. Y al comentar a Hegel concluye que la identidad entre lo ideal y lo real es la explotación universal.

En esta última parte, nos muestra ciertos destellos de cómo resistir o interrumpir al estado autoritario, sosteniendo que el horror ante la expectativa de una época autoritaria del mundo no impide la resistencia. Además, la era del estado autoritario puede verse interrumpida por retrocesos o por ciertas tentativas por una verdadera libertad, éstas sólo pueden venir de sujetos aislados, puesto que no toleran burocracias, y termina su idea diciendo: "y aislados están todos". Horkheimer nos hace mirar más allá de la preocupación del estado autoritario, pues señala que por más terrible que sea la perpetuación de este sistema de estado, no es más real que la armonía perpetua de la economía de mercado. Es aquí donde aparece el aislado como el que tiene el poder de la palabra y el que puede reflexionar, el que en la democracia sin clases no debe imponer sino llevar a cabo el consenso. Ellos, los aislados, insistirán apasionadamente en que la desposesión de poder no redunde en restaurarlo. Y casi al final de su ensayo nos aclara que no se debe temer al caos sin el estado autoritario, de serlo entonces la humanidad está perdida.

El ensayo de *Estado autoritario* viene a ser un texto que, como toda filosofía, siempre es actual. Pues al estar realizando su lectura, lleva uno a sorprenderse constantemente, pues me parece que estar describiendo a nuestro estado, que también está en constante cambio y que se mueve en retrocesos y progresos, en sí en medio de antagonismos que bien la teoría crítica puede ayudar a reflexionar sobre ellos. Es de destacarse que este autor insiste en hacer ver, una y otra vez, de una y otra forma, que el hombre está en una situación crucial, pues ha devenido a ser sólo masa, magnitudes sociales, como cosas dentro de este Estado autoritario. Y exhorta, de

cierta forma, a frenar el curso lógico de la historia, y someterlo a la crítica, pues este dejará de cumplir el destino humano. De igual forma que invito a leer este y otros textos de Max Horkheimer por su trascendencia ya expuesta, este filósofo alemán nos advierte que mientras el proletariado no haga su propia

revolución, no habrá otra opción más que seguir el Espíritu del mundo por el camino que ha tenido a bien elegir, más aún dice: “tales voces, que no son pocas, no son las menos inteligentes, ni siquiera las menos honradas”.

Aquileo Romero Esquivel

DERECHO DE MINORÍAS Y DE PUEBLOS AUTÓCTONOS

N. Rouland *et. al.*, traducción de Isabel Vericat Núñez
México, Siglo XXI, 1999, 467 pp.

Esta obra convence al lector de que es necesario que el estudioso del Derecho se vincule con el conocimiento de la disciplina antropológica; en ella se hace la observación de que subsisten aún sistemas jurídicos autóctonos, algunos intentando ser reconocidos por la jurisprudencia; asimismo, enfatiza la necesidad de retomar la historia de las minorías.

Norbert Rouland, profesor en la Universidad de Aix-Marseille III y Presidente fundador de la Asociación Francesa de Antropología del Derecho, es quien dirigió esta obra; en la misma participaron, redactando diferentes partes de ella, Stéphane Pierré-Caps, profesor de la Universidad de Nancy II y Director del Grupo de Investigaciones y Estudios Políticos; así como Jacques Poumarède, profesor de la Universidad de Toulouse y Presidente de la Asociación Francesa de Antropología del Derecho.

En una aproximación histórica al derecho de las minorías y de los pueblos autóctonos, se aborda el estudio de ciudades de la Mesopotamia (tercer milenio a.C.) organización social en la que se supone que la población era relativamente homogénea, distinguiéndose claramente los extranjeros que, hechos prisioneros, estaban reducidos a la esclavitud; y es entre 1950 y 1850 a.C. cuando ya se observa una estructura social diversificada.

Del estudio de la realidad social en Egipto, entre los años 1700 a 1530 a.C., aflora la conclusión de que esta

nación sale de su aislamiento después de que es invadida por los hiksos; que la décimo octava dinastía emprendió una política de extensión del Nuevo Imperio formado por la mencionada dinastía; registrándose intensos intercambios y una gran cantidad de mercaderes extranjeros que circulaban libremente bajo la protección de tratados. Se destaca un tratado egipcio-hitita, firmado por Ramsés II, en el que se establece que el rey Hati no aceptará en su territorio a refugiados egipcios y, como contraprestación, el faraón asume el compromiso de extraditar a refugiados hititas.

Al abordar la estancia de los judíos en Egipto, se resalta que la tradición ortodoxa admite la narración bíblica en su totalidad; sin embargo, la crítica exegética pone hoy en día en duda su historicidad.



Derecho de minorías y de pueblos autóctonos

Norbert Rouland
Stéphane Pierré-Caps
Jacques Poumarède



Los autores señalan el origen griego de los calificativos bárbaro y meteco, cuya concepción etnocéntrica hacía situar fuera de su mundo a los bárbaros, “extranjeros culturales”. Se recuerda la intención de Alejandro Magno por hacer realidad una monarquía universal en la que, sin distinción, simplemente existirían hombres que vivieran en paz.

También hacen alusión a la actitud tolerante de Roma, aunque sin descontar las relaciones belicosas y la vía de la conquista. Mencionan el notable espíritu jurídico de los romanos. Destacan también su tolerancia religiosa; no obstante las persecuciones de las comunidades cristianas y los posteriores sufrimientos y discriminaciones de los seguidores de los cultos paganos.

Se menciona la instalación de los bárbaros en Europa, dando así lugar a la cohabitación étnica bajo las monarquías francas; señalando que en nuestros días se admite que en ese territorio estaba en aquel entonces en marcha un fenómeno de aculturación.

Esta obra hace referencia a la naturaleza integradora del orden feudal. Es un mundo compartimentado en donde rara vez se daba la circulación; el extranjero o forastero era: *“aquel a quien por bando se ha desterrado”*; aunque la extranjería fue en el mundo medieval el principal factor de exclusión, también es posible que se hayan engendrado fenómenos minoritarios, cuyas formas de vida fueron marcadas por la segregación y sufrimiento de discriminaciones.

Nos ilustran los autores respecto de la situación de los judíos del siglo XI al XVI; de la escalada antisemítica, tomando como punto de referencia la época de las cruzadas, lo que marca un vuelco

en la condición de las minorías judías de Europa, ya que el enfrentamiento entre la cristiandad y el Islam da pauta a que resurja la antigua sospecha de colusión entre judíos y musulmanes.

Se describe en el libro el marco jurídico de la conquista; se habla de cómo el sojuzgamiento de los indios fue el producto espontáneo de las necesidades de mano de obra para la empresa colonial. Habiendo suscitado la encomienda reprobación por parte de franciscanos y dominicos, se promulgó una codificación de derecho colonial preocupada por proteger a los indígenas; se enfatiza que el derecho siempre corrió atrás de los hechos sociales: *...legalizaba las prácticas mas condenables y cuando quería hacer obra de justicia, ésta no se aplicaba, o se aplicaba muy poco...* Al hablar sobre la legitimación de la conquista mediante el menosprecio de los indios, menciona el debate acerca de la legitimidad de la conquista, siendo la primera justificación la evangelización.

Acerca de Francisco de Vitoria (1486-1546; teólogo que abogó por el respeto a los derechos de los indígenas) se nos dice que su doctrina es expresión moderna en la medida en que laiciza los fundamentos de la colonización y ve en ella atisbos de un nuevo orden mundial basado en la circulación de los hombres y de las mercancías; y aunque Vitoria no se olvida de la misión evangelizadora de España, la concibe como un corolario del derecho de libre comunicación.

Se pone de relieve la visión islámica que separa a la humanidad en dos bandos, no sólo antagonicos, sino irreductibles: *musulmanes y no musulmanes*. Se abordan los fundamentos teológicos y políticos del estatuto legal de las minorías en tierras del islam.

En ocasión de la emisión de la normatividad política y diplomática surgida después de la Primera Guerra Mundial, entre 1918 y 1920, fue que un derecho internacional se preocupó por proteger a individuos no pertenecientes al grupo nacional mayoritario dentro de los Estados creados o remodelados por la Conferencia de Paz de Versalles.

El momento importante en la evolución de las ideas respecto de la libertad religiosa es aquél en el que se rompe el principio en el sentido de que la unidad religiosa se da en el Estado y en el que se santifica la soberanía del príncipe; surgiendo la idea según la cual la religión reside por entero en la conciencia individual de cada quien; convirtiéndose así la libertad religiosa en libertad de conciencia.

Se destaca la importancia de la Revolución Francesa al generar la sustitución de la legitimidad monárquica por derecho divino, ocupando su lugar la legitimidad nacional. Es interesante observar cómo es que el fenómeno de las minorías religiosas da paso a las minorías nacionales.

Los autores señalan el advenimiento de las Naciones Unidas como una ruptura respecto al enfoque del fenómeno minoritario que se vino construyendo de 1878 a 1920; apareciendo entonces uno nuevo a partir de 1945, en donde la universalidad de los derechos del hombre no podía dar acomodo a una concepción particularista y comunitaria. No deja de ser contradictorio el tratamiento del derecho internacional otorgado a los intereses de las minorías; sin embargo, el avance de la historia desembocó en el anticolonialismo; al grado de que la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó, en 1960 la re-

solución 1514 (15) titulada *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y a los pueblos coloniales*. No obstante se expresan argumentos que muestran la contradicción existente entre las afirmaciones de si la soberanía es ejercida por los pueblos, o por los Estados.

Se hace alusión a diferentes políticas jurídicas de los Estados hacia las minorías, mismas que van desde su reconocimiento jurídico, que se vincula con el derecho a la autodeterminación, hasta proyectos de integración o asimilación, los que, aunque no siempre se inscriben en una Constitución, con frecuencia se manifiestan de manera difusa.

En la obra se plantea que, como recurso del Estado ante el problema de un reconocimiento pleno de las minorías, se recurre a disposiciones constitucionales relacionadas con la nacionalidad para prohibir la discriminación; lo que no resuelve el problema que está implícito en la necesidad de reconocer a las minorías su derecho a la libre autodeterminación. Dignas de reflexión por parte de quien lee esta obra, son algunas preguntas y respuestas que se plantean en relación a los derechos individuales y colectivos de las minorías; así como en torno a los derechos lingüísticos y religiosos.

A partir de la pregunta de si existen pueblos autóctonos, se ofrecen respuestas que van desde cómo para el derecho internacional en la época de la conquista los aborígenes fueron simples objetos, hasta la aceptación de que pudieran sacar partido de la evolución jurídica obligándose a reinventarse a partir de sus tradiciones, mismas que, sin olvidarlas, no les obliguen a quedar fijos en ellas.

Se reconoce la diversidad y gran número de pueblos autóctonos y se renuncia a la pretensión de referirse a todos; por lo que únicamente se hace referencia a los del primer mundo; negando que esto se deba a un etnocentrismo y sin dejar de señalar que la mayoría de los pueblos autóctonos viven actualmente en Asia, en condiciones de tan extrema dificultad que les pueden llevar a su aniquilamiento físico. La atención y tratamiento que se da a las minorías es más completo y documentado a partir de 1814. Termina este documentado libro mencionando los actuales instrumentos internacionales relacionados con el tema.

Esta obra conduce al lector a una interesante vista al pasado durante la cual

se producen en aquél, no únicamente emociones solidarias con los pueblos tradicionalmente oprimidos o conquistados; sino también, con minorías étnicas o religiosas que se enfrentan a la intolerancia, la marginación y el desamparo. Asimismo, surge la idea, en quien acude a la lectura de la obra, de obligarse a estar más atento a las conclusiones a que pueden arribarse mediante relecturas de la historia a partir de visiones críticas de los hechos narrados; y, sobre todo, a no olvidarnos de la necesidad de forjarnos una conciencia histórica que nos ayude a entender los acontecimientos sociales.

José Luis Hernández Romero

ENSAYO Y CARTA SOBRE LA TOLERANCIA

JOHN LOCKE

Traducción y prólogo Carlos Mellizo, España, Alianza Editorial, 1999, 123 pp.

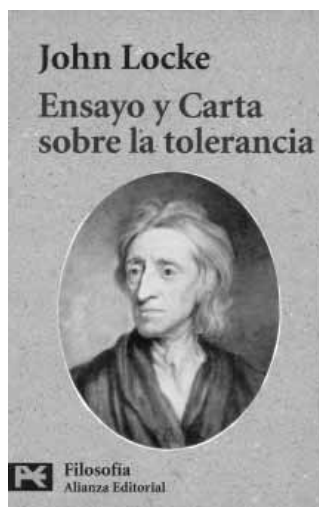
La tolerancia -en su más amplia connotación y sentido- constituye un tema complejo en las relaciones humanas. El respeto a la pluralidad, así como el reconocimiento a la diferencia, son principios necesarios para la convivencia social y pacífica. Lamentablemente, al paso de los siglos y en diversas sociedades se ha contemplado con horror cómo la violencia, la opresión y la imposición por parte de quienes ejercen algún tipo de poder han bloqueado, limitado y tratado de eliminar (algunas veces con éxito) al que es diferente, al que no piensa igual o simplemente al que no cree.

Hablar de tolerancia religiosa puede remontarnos incluso, a épocas muy antiguas antes de la era cristiana, donde encontramos infinidad de pueblos politeístas, todos diversos, todos esparcidos, pero al fin y al cabo todos con sus propias deidades. La convivencia que estos pueblos lograron compatibilizar es digna de mencionar, pues debemos reconocer que las conquistas militares pocas veces remitían a la imposición religiosa. Roma por ejemplo, en la expansión del imperio dominaba territorios, establecía provincias, obligaba al pago de tributo pero nunca limitó o impuso una idiosincrasia religiosa en sus dominios, por el contrario respetó y toleró la pluralidad de dogmas.

La implantación del cristianismo como religión oficial por Constantino, abrió

una nueva etapa en la vida de los pueblos. La consolidación del poder de la iglesia católica romana, así como la hegemonía ejercida sobre los reinos de Europa occidental duró varios siglos. La opresión de la inquisición, la persecución de la "herejía" y la imposición de un credo que no permitía el cuestionamiento, la difusión y extensión de otros conocimientos ameritó el nombre de una etapa de oscurantismo durante la Edad Media.

Con el movimiento de Reforma protestante protagonizada por Lutero y Calvino en el siglo XVI, se apertura un nuevo periodo. Ello dio pie a la separación y creación de grupos cristianos fuera de la iglesia de Roma, motivando



nuevas formas de concepción y de relación entre el hombre y Dios; con una fuerte carga de carácter individualista y su repercusión en las relaciones sociales y económicas.

Locke, no siendo ajeno a estas cuestiones, y por el contrario preocupado por la violencia fratricida suscitada en Inglaterra durante el siglo XVII; escribió dos obras respecto a la tolerancia. La primera de ellas en 1666, titulada *Ensayo sobre la tolerancia* y posteriormente en 1685, Epístola o *Carta sobre la tolerancia*, la separación en tiempo de los escritos, así como el anonimato de autoría fueron signos distintivos de este par de trabajos del autor inglés.

John Locke, considerado el padre del empirismo y del liberalismo, plasmó en estas obras una preocupación sincera por el tema de la tolerancia religiosa, cuestión por demás latente en su entorno. De tal manera, y basado en un racionalismo crítico y analítico, el autor realiza aportaciones importantes desde la filosofía política; a fin de que las preferencias, las ideologías y los credos no ocasionaran el debilitamiento del Estado y la sociedad; y que la propiedad privada no fuera atacada y sometida al arbitrio de quienes ejercen el poder.

Esta preocupación de Locke es una constante en todos sus trabajos, no sólo en los trabajos sobre la tolerancia, además de que ratifica su tendencia hacia un individualismo secularizado donde su confesión sobre la iglesia anglicana lo hacía afirmar sobre el *justo derecho a una tolerancia ilimitada es el lugar, la hora y el modo de rendir culto a mi Dios, pues es éste un asunto enteramente entre Dios y yo*¹ ...

De tal suerte, considera que la tolerancia religiosa es también un signo y extensión de la libertad de cada individuo; ello está reconocido en las leyes, mismas que son superiores a cualquier forma de organización. Así, mientras las prácticas y usos de los individuos no dañen el bien público y la propiedad de los demás, pueden llevarse a cabo de manera pacífica y respetuosa. Las diferentes confesiones de los individuos que habitan un territorio deben convivir de manera armoniosa, pues la auténtica tolerancia es la característica principal de la verdadera iglesia. Y añade: *nadie está facultado para imponer la fe y la religión a través de la espada o el fuego, -pues dice- no parece que Dios haya dado nunca a ningún hombre suficiente autoridad sobre otro para obligarlo a abrazar su religión*².

El autor inglés considera a la tolerancia religiosa como el medio más efectivo para evitar conflictos bélicos, y al fanatismo como el mal que debía ser erradicado de la (s) iglesia(s) pues es en realidad esta última conducta la que mata el espíritu de convivencia y relación entre los hombres.

Finalmente podemos decir que ni el *Ensayo*, ni la *Carta sobre la tolerancia* hablan de una verdadera libertad religiosa, sino únicamente de la libertad individual y tolerancia religiosa; no obstante y sin demérito, afirmamos que ambos trabajos constituyen cimientos en la conformación del Estado moderno. Las aportaciones de Locke siguen estando vigentes en nuestros días, pues la intolerancia ya no se encuadra sólo a la religión, sino también en las razas, el sexo, las preferencias sexuales y demás posturas, que si bien no son subjetivas

¹ Locke, John. *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1999, p. 27.

² *Ibidem*, p. 67.

terminan provocando daños objetivos y palpables.

Así, el problema *no es la diversidad de opiniones, que no puede evitarse, sino la negativa a tolerar.*³ Esta intolerancia se da por falta de información y edu-

cación, mientras estas condiciones no sean compensadas seguirán existiendo guerras y conflictos entre los pueblos.

Etehel Servín Aranda

³ *Ibidem*, p. 117.

Eco literario



MARTIN BUBER¹

El acusado

Cuentan: en Viena el emperador promulgó un edicto que agravaría la mísera condición de los judíos de Galicia. Por aquellos años, un hombre serio y estudioso llamado Feivel vivía en la casa de estudio del rabí Elimelekh. Una noche se levantó, entró en el cuarto del rabí y le dijo:

-Maestro, quiero entablar una demanda contra Dios.

Lo decía y sus propias palabras lo aterraban.

El rabí le contestó:

-Está bien, pero el Tribunal no sesiona de noche.

Al día siguiente dos maestros llegaron a Lizhenk, Israel de Koznitz y Jacobo Yitzhak de Lublín y pararon en casa del rabí Elimelekh. Después de la merienda el rabí llamó al hombre que le había hablado y le dijo:

-Explicanos ahora tu demanda.

¹ (1878-1965) Filósofo, cuentista, pedagogo y activista social. Nació en Viena, estudió en universidades de Viena, Leipzig, Zurich y Berlín. Realizó importantes actividades para mejorar las condiciones de vida de los judíos del este durante la Primera Guerra Mundial, lo cual también hizo después del ascenso de Hitler al poder. Uno de sus mayores logros fue la filosofía del diálogo que describe la relación tú-yo (1923). La influencia de Martin Buber trascendió su propia época, la filosofía contemporánea y la teología fueron influenciadas por su pensamiento. La idea de dar vida a la fe, así como el diálogo entre el hombre y Dios tiene su origen en la Biblia, pero Martin Buber lleva este concepto a la filosofía, lo cual ilustró en mucho a los investigadores y al pensamiento religioso a lo largo del siglo XX. Entre sus principales obras se encuentran: ¿Qué es el hombre?, Eclipse de Dios, Yo y Tú, Caminos de Utopía, Dos modos de fe, entre otras.

-Ahora no tengo fuerzas para hacerlo- balbuceó Feivel.

-Yo te doy la fuerza- dijo el rabí.

Feivel comenzó a hablar:

-¿Por qué nos mantienen en servidumbre en este imperio? Acaso no dice Dios en la Torah: los hijos de Israel son mis servidores. Nos ha enviado a tierras extrañas, pero debe dejarnos en libertad, para que le sirvamos.

A esto el rabí Elimelekh contestó:

-Ahora el demandante y el demandado deben salir del Tribunal, como quiere la ley, para que no influyan en los jueces. Retírate, pues, rabí Feivel. A ti, señor del mundo, no podemos pedirte que te vayas, porque tu gloria llena la tierra y sin tu presencia no podríamos vivir un momento. Pero tampoco dejaremos, Señor, que influyas en nosotros.

Los tres deliberaron en silencio y con los ojos cerrados. Al atardecer llamaron a Feivel y le comunicaron el fallo: su demanda era justa. En ese momento el emperador canceló el edicto.

Colaboradores



MIGUEL CONCHA MALO

Religioso de la Orden de los Predicadores, estudió sociología en la Universidad Pontificia de Santo Tomás en Roma y se doctoró en Lesulchoir, París. Fue profesor y rector del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, asimismo, impartió cátedra en la licenciatura en Ciencias Teológicas de la Universidad Iberoamericana y de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En 1979 fundó el Centro de Estudios Sociales y Culturales “Antonio de Montesinos” y en 1985 el Centro de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos “Fray Francisco de Vitoria”, que valga decirlo, dirige actualmente. Es coautor de varios libros, entre los que figuran: *Cruz y resurrección*, *La iglesia después de Medellín 1968* y *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Es colaborador del periódico *La Jornada* (donde fue director fundador del suplemento derechos humanos y ciudadanía), es miembro de la Comisión Consultiva de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, además de haber sido Consejero de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

RODOLFO STAVENHAGEN

Profesor investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México (desde 1965), investigador Nacional del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III. *Bachelor of Arts*, University of Chicago (1951), es maestro en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, así como doctor en sociología por la Universidad de París, Francia. Ha desarrollado una vasta labor profesional en América y Europa, entre la que destaca el cargo de subdirector general de la UNESCO, encargado de la división de ciencias sociales y sus aplicaciones (1979-1982), así como su nombramiento de relator especial para los derechos humanos de los pueblos indígenas por la Organización de las Naciones Unidas (2001). Ha impartido cátedra en instituciones de educación su-

perior de América Latina, América del Norte, Europa, Asia y África. Es autor de más de 300 capítulos y artículos en libros, revistas y periódicos en diversos países e idiomas, entre sus libros pueden mencionarse: *La cuestión étnica*, México, El colegio de México, 2001 (también publicado en inglés), (codirector) *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos-Instituto Indigenista Interamericano, 1990, *Between underdevelopment and revolution*, New Delhi, Abhinav, 1981, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969 (también publicado en inglés, francés, italiano, sueco y árabe). Desde 1987 es Vice-presidente del Comité Directivo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos; de 1990 a 2000 fue Miembro del Consejo de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, México. De 1984 a 1990 fue Presidente de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, de 1993 a 1996 fue Miembro de la Comisión Internacional sobre Educación para el Siglo XXI, UNESCO, además de ser Consultor de la ONU, UNESCO, OIT, OEA sobre pueblos indígenas y minorías étnicas; consultor ocasional de otros organismos multilaterales. Por sus múltiples aportaciones ha recibido diversos reconocimientos: en 2003 recibió el *Premio Martin Diskin* de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, EUA, en 2000: Reconocimiento de la Universidad de San Carlos, Guatemala, por trabajo pionero en antropología jurídica en América Latina, en 1997: Premio Nacional de Ciencias y Artes otorgado por el Gobierno de México, en 1994: Premio Boutros Boutros-Ghali otorgado por la Fundación para el Apoyo a las Naciones Unidas, Japón; en 1982: Miembro Honorario del Instituto de Estudios Sociales, La Haya, Países Bajos, entre muchos más.


JEAN CADET ODIMBA ON'ENTAMBALAKO WETSHOKONDA

Licenciado y maestro en Derecho por la Universidad de Atenas, Grecia, doctor en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuenta con estudios en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos; en la Comisión Europea, en Bruselas, Bélgica; así como en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Ha colaborado como Asistente Técnico en el Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Democrática del Congo, así como en la Comisión Europea, Bruselas Bélgica. En el ámbito académico ha colaborado como profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad Iberoamericana y en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, así como en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Distrito Federal, con las cátedras de Derecho Internacional Público y Derecho Mercantil Internacional. Fue investigador en el Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH. Ha dictado conferencias y cursos en diferentes estados de la República Mexicana. Es miembro del SNI y actualmente funge como profesor investigador en la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, entre sus obras se encuentran: *La integración de los intelectuales africanos a los programas de desarrollo, una doble solución para el desarrollo*, publicado por la Comisión Europea, en 1999 y *Protección regional de los derechos humanos, comparado*, México, Porrúa, 2006, además es autor de numerosos artículos publicados en diversas revistas y libros.

LUIS NISHIZAWA FLORES

Luis Nishizawa Flores (Cuautitlán, Estado de México, 1918), pintor y grabador mexicano reconocido a nivel internacional, ha dedicado parte de su vida a la enseñanza de la pintura. Realizó estudios profesionales en la Escuela Nacional de Artes Plásticas y la Academia de San Carlos. Desde 1955 ha impartido clases en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la UNAM, y ha impartido cursos y talleres de técnicas de pintura en distintos lugares de la república. Ha sido merecedor de importantes premios y distinciones, entre los que destacan el primer premio en el Salón de la Plástica Mexicana (1963); primer premio Salón del Paisaje (1982); Presea Estado de México (1984); Condecoración Tesoro Sagrado del Dragón, por parte del Gobierno del Japón (1987); Creador Artístico Emérito del Sistema Nacional de Creadores; Profesor Emérito y Doctor *Honoris Causa* por la UNAM (1996); Premio Nacional de Ciencias y Artes, otorgado por la Presidencia de la República (1996). En 1992 se estableció en su honor el Museo-Taller Luis Nishizawa en el centro de la ciudad de Toluca.

Alternativas



INSTITUTO LUZ SOBRE LUZ A.C.¹

MARÍA ÁNGELA GONZÁLEZ

Miembro del Consejo Ejecutivo del Instituto Luz sobre Luz A.C.

Resulta central para el encuentro interreligioso —lo mismo que para los esfuerzos por promover interacciones pacíficas y tolerantes— discernir y cuestionar el valor y la autenticidad de aquellos aprendizajes y nociones que alejan de nosotros la posibilidad de relacionarnos con la diversidad de manera apreciativa, respetuosa, humilde. Para un encuentro significativo la buena voluntad es indispensable pero no suficiente, como no lo es ofrecernos un tipo de aceptación superficial, que tema mirar las diferencias y por lo tanto no vea verdad más que en la propia tradición o interpretación del mundo. Ofrecernos un trato sincero y responsable, sensitivo y digno, que trascienda tanto el aislamiento de las nociones personales como el dogmatismo religioso, es tal vez una de las tareas que nos presenta Lo Sagrado.

Conocemos el asombro espontáneo que surge de mirar hacia la pasmosa variedad que caracteriza a la naturale-

za, y sin duda también nos deleitamos contemplando los ritos, la vestimenta, los cantos, las costumbres originales de distintos pueblos. Pero a pesar de lo familiar que nos resulten estas experiencias, al estar en contacto con la diversidad en la vida diaria podemos volvernos presa de los muchos enunciados distorsionadores que dicta el imaginario de nuestro tiempo. Podemos vernos impulsados a relacionarnos por miedo, como si la naturaleza fuera un obstáculo a vencer y la convivencia humana pacífica y armoniosa entre diferentes fuera una especie de conflicto irresoluble. La imposición de la uniformidad y la desaparición de las singularidades pareciera entonces la única vía para facilitar la vida, las relaciones familiares, laborales o sociales. La paz queda reducida a un ideal imposible de alcanzar, lo mismo en lo global que en lo cotidiano. Se vuelve una más de las tantas necesidades que no pueden ser contenidas por la sencillez de nuestras vidas. Pero esta desespe-

¹ El Instituto Luz Sobre Luz es una Asociación Civil sin fines de lucro dedicada al estudio y la investigación de las tradiciones sagradas de la humanidad; a promover la paz, la comprensión y el diálogo entre los practicantes de estos universos y a favorecer el desarrollo personal. Esta institución, fundada en el año 2000, fue la primera en México en organizar y ofrecer un diplomado anual sobre Tradiciones Sagradas impartido por los propios practicantes y líderes religiosos. Esta iniciativa, que se suma a la corriente de los nuevos procesos para la paz que favorecen una aceptación de la diversidad más comprometida que la simple tolerancia, tuvo como fin favorecer la exploración y experiencia directa de los alumnos y alumnas de estos universos sagrados.

ranza no es más que el resultado de una noción equívoca prevaleciente en la cultura actual. Nuestra actividad personal es en realidad profundamente significativa. Tanto al afirmar la diversidad como al reproducir un prejuicio. El modo de pensarnos que nos hace sentir impotentes forma parte del aprendizaje cultural que tiende a despreciar y uniformar lo que es diverso negándole su valor sagrado.

Este tipo de aprendizaje, que favorece la intolerancia o incluso el odio, recibe refuerzo a diario a través de eventos que podríamos considerar de poca importancia. En el caso del Islam por ejemplo —una de las tradiciones más castigadas actualmente por la discriminación— es frecuente que en los medios de comunicación e incluso en la academia al hacer referencia al *Corán*, a los rituales islámicos como la gran peregrinación a la Mecca o al amor que los musulmanes muestran por el profeta Mujámmad (saws), se filtre la noción de que estas prácticas tienen algo de “irracional” y están embebidas en una especie de “pasión” ciega, propia de lo tribal, que no se entiende bien por qué aún no ha desaparecido.² La sola consideración del fervor de estos millones de practicantes como un residuo pernicioso asociado a modos primitivos de pensamiento y a una forma de organización social que se resiste caprichosamente a morir, empuja al Islam hacia terrenos pantanosos del imaginario colectivo. Y allí, la desconfianza, el temor y el prejuicio, tarde o temprano harán lo suyo: en el mejor de los casos, se calificará a los musulmanes como personas “ignorantes” que exhiben un comportamiento “extraño”, incomprensible. Y, en el peor de ellos, se les dará una identidad potencial o evidentemente “peligrosa”,

se les percibirá con escasos rasgos de humanidad y se facilitará con esto el camino a la persecución, el castigo y la marginación.

El aprecio por la verdad que expresan las tradiciones y por la riqueza de sus cosmovisiones surge naturalmente si se permanece libre, si se mantiene a distancia aquello que pueda limitar nuestra percepción. El peso de los prejuicios y el apego a una determinada interpretación del mundo, muchas veces auto-centrada, puede afligir tanto a quienes son observadores de una tradición como a los practicantes de la misma. Estas distorsiones severas se apartan mucho de la verdad fundamental que comparten los universos sagrados y que fue definida “*como un agua clara y pura que toma la forma del recipiente en que se vierte.*”³ La cultura, el tiempo, la historia, la familia, la particularidad de cada alma, son algunos de los recipientes en que reposa y florece el agua viva que fluye desde los universos sagrados dando un alto contenido trascendente a nuestra experiencia. Sin embargo, su impulso inagotable y original se ve muchas veces dificultado por la acción de nociones desintegradoras. Reconocernos sedientos nos permite saciar esa necesidad en la concordancia de nuestro modo de vivir con la enseñanza esencial de nuestro universo sagrado o con los valores éticos más altos de nuestra vocación humanitaria. Sin duda de esta concordancia resultará una actitud y una mirada apreciativa y delicada, que dé valía a la diversidad y busque establecer relaciones en las que no se pierda de vista su profundo misterio.

Sin duda la vida de cada uno de nosotros es un espacio propicio para hacer

² El Dr. Lex Hixon plantea este fenómeno en el “Prefacio” de su libro *El corazón del Qur’án*.

³ Shej Muzaffer Efendi.

y expresar la paz. Si la construcción de los grandes prejuicios humanos fue y es una labor a la vez colectiva e individual, también lo es la paz. Del mismo modo que al darle voz o actuar una discriminación estamos alimentándola a nivel colectivo, al negarnos a participar de un prejuicio —por muy inofensivo que simule ser— o al desterrarlo de nuestra conciencia, ampliamos el espacio para las expresiones vitales de lo diverso, honramos su carácter sagrado y propiciamos indirectamente el propio crecimiento y plena expresión de nuestra singularidad. La posibilidad real de la paz no reside en ningún lugar exterior a nosotros, ni es una posesión exclusiva de quienes toman las grandes decisiones de la guerra.

En México y el mundo existen numerosas instituciones, grupos y organizaciones civiles que, con distinta orientación, se esfuerzan sembrando su trabajo en el vasto terreno de la paz. El INSTITUTO LUZ SOBRE LUZ A.C. es uno de ellos. Sus actividades se desarrollan en varios ámbitos: la espiritualidad, la investigación interreligiosa, las artes, el desarrollo humano, etc. Tiene la representación para América Latina de la COMUNIDAD INTERNACIONAL DE HACEDORES DE PAZ (*Peacemaker Community*) y cobija al grupo de *Hacedores de Paz* – México, conformado por practicantes espirituales de las grandes tradiciones y servidores sociales. Ofrece además, regularmente, capacitación y entrenamientos dirigidos al público en general, a asociaciones civiles y a empresas vinculadas a la atención o servicio del público, a través de herramientas que impulsan la creatividad, el trabajo solidario y colaborativo, y propician el diálogo personal o social incluso en situaciones de dificultad o conflicto. Entre estas valiosas herramientas para la

vida está la *Comunicación no-violenta* y el *Círculo de escucha apreciativa*. A principios del año 2008, el INSTITUTO LUZ SOBRE LUZ echó a andar el “Proyecto alternativo de desarrollo personal” orientado a la resolución de conflictos internos y la sanación de las relaciones. Del mismo participan distintos especialistas y se incluyen servicios como terapias breves, consultorías y talleres que favorecen la maduración personal.

En definitiva, consideramos que nuestra pequeña aportación a la paz pasa por ofrecer todo aquello que esté en nuestro alcance para favorecer una visión del mundo que honre la libertad de expresión de lo singular, que se extienda para sanar las heridas de la violencia y que respete, sin restricción, cada expresión humana que contribuya al flujo de la vida devolviéndola al terreno primordial de lo sagrado. Creemos, tal como ya hemos dicho antes, que el trabajo por la paz es una responsabilidad que nos atañe a todos, que el terreno inmediato de este trabajo es nuestra propia conciencia, nuestra práctica cotidiana, sin importar en qué campo concreto nos desempeñemos. Toda actividad puede ser un esclarecido modo de promover la paz, pero la actividad interior que nos transforma y hace que nuestros actos cotidianos se plasmen como relaciones sociales y personales compasivas, comprometidas con la vida, es la que contiene el poder fundacional para una paz nueva.

www.institutodelosagrado.org
www.institutoluzsobreluz.blogspot.com
Dirección: Sinaloa 213, Colonia Roma.
México D.F.
Tel: 5211-3346
Email: luzsobreluz@gmail.com

Directorio



COMISIONADO

Jaime Almazán Delgado

CONSEJEROS CIUDADANOS

María del Rosario Mejía Ayala

José Antonio Ortega Sánchez

Diana Mancilla Álvarez

Sonia Silva Vega

SECRETARIA

Rosa María Molina de Pardiñas

PRIMER VISITADOR GENERAL

Victor Manuel F. Muhlia Melo

DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Martín Augusto Bernal Abarca

VISITADORA GENERAL I TOLUCA

María Virginia Morales González

VISITADOR GENERAL II NORORIENTE

Jesús Hernández Bernal

VISITADOR GENERAL III ORIENTE

Pascual G. Archundia Becerril

VISITADOR GENERAL IV ORIENTE

Federico F. Armeaga Esquivel

DIRECTORA DE EQUIDAD Y GRUPOS VULNERABLES

Liliana Sarmiento Palacios

DIRECCIÓN DE ATENCIÓN A VÍCTIMAS DEL DELITO

Carlos Marín Islas

CONTRALOR INTERNO

Jorge López Ochoa

JEFE DE LA UNIDAD JURÍDICA

Miguel Ángel Cruz Muciño

DIRECTOR DEL CENTRO DE ESTUDIOS

Marco Antonio Sánchez López

SECRETARIO PARTICULAR DEL COMISIONADO

Alejandro Héctor Barreto Estévez

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN
(GRATUITA)

DIGNITAS Revista del Centro de Estudios de la Comisión
de Derechos Humanos del Estado de México

Nombre: _____
Dirección: _____
Código Postal: _____ Ciudad; País: _____
Teléfono: _____ Fax: _____

DIGNITAS Revista del Centro de Estudios de la
Comisión de Derechos Humanos del Estado de México
Publicación trimestral
Dr. Nicolás San Juan No. 113, Col. Ex Rancho
Cauhtémoc, C. P. 50010, Toluca, México.
Tel. (01 722) 236 05 60 ext. 154
Página de internet: <http://www.codhem.org.mx>
Correo electrónico: cecodhem@hotmail.com

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN
(GRATUITA)

DIGNITAS Revista del Centro de Estudios de la Comisión
de Derechos Humanos del Estado de México

Nombre: _____
Dirección: _____
Código Postal: _____ Ciudad; País: _____
Teléfono: _____ Fax: _____

DIGNITAS Revista del Centro de Estudios de la
Comisión de Derechos Humanos del Estado de México
Publicación trimestral
Dr. Nicolás San Juan No. 113, Col. Ex Rancho
Cauhtémoc, C. P. 50010, Toluca, México.
Tel. (01 722) 236 05 60 ext. 154
Página de internet: <http://www.codhem.org.mx>
Correo electrónico: cecodhem@hotmail.com