

Deusto Journal of Human Rights

Revista Deusto de Derechos Humanos

No. 17/2026

DOI: <https://doi.org/10.18543/djhr172026>

ARTICLES / ARTÍCULOS

Laicidad como proyecto político de ciudadanía desde el Estado en América Latina: su instrumentalización en tres países (México, El Salvador, Bolivia)

Laicity as a political project of citizenship from the State in Latin America: its instrumentalization in three countries (Mexico, El Salvador, Bolivia)

Felipe Gaytán Alcalá & Karina Bárcenas Barajas

<https://doi.org/10.18543/djhr.3556>

Fecha de publicación en línea: junio de 2026

Copyright (©)

Deusto Journal of Human Rights / Revista Deusto de Derechos Humanos is an Open Access journal; which means that it is free for full and immediate access, reading, search, download, distribution, and reuse in any medium only for non-commercial purposes and in accordance with any applicable copyright legislation, without prior permission from the copyright holder (University of Deusto) or the author; provided the original work and publication source are properly cited (Issue number, year, pages and DOI if applicable) and any changes to the original are clearly indicated. Any other use of its content in any medium or format, now known or developed in the future, requires prior written permission of the copyright holder.

Derechos de autoría (©)

Deusto Journal of Human Rights / Revista Deusto de Derechos Humanos es una revista de Acceso Abierto; lo que significa que es de libre acceso en su integridad inmediatamente después de la publicación de cada número. Se permite su lectura, la búsqueda, descarga, distribución y reutilización en cualquier tipo de soporte sólo para fines no comerciales y según lo previsto por la ley; sin la previa autorización de la Editorial (Universidad de Deusto) o la persona autora, siempre que la obra original sea debidamente citada (número, año, páginas y DOI si procede) y cualquier cambio en el original esté claramente indicado. Cualquier otro uso de su contenido en cualquier medio o formato, ahora conocido o desarrollado en el futuro, requiere el permiso previo por escrito de la persona titular de los derechos de autoría.

Laicidad como proyecto político de ciudadanía desde el Estado en América Latina: su instrumentalización en tres países (México, El Salvador, Bolivia)

Laicity as a political project of citizenship from the State in Latin America: its instrumentalization in three countries (Mexico, El Salvador, Bolivia)

Felipe Gaytán Alcalá 

Universidad La Salle. México

Email: felipe.gaytan@lasalle.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1409-017X>

Karina Bárcenas Barajas 

Universidad Nacional Autónoma de México

Email: karina@sociales.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4741-6199>

<https://doi.org/10.18543/djhr.3556>

Fecha de recepción: 01.12.2025

Fecha de aceptación: 13.05.2026

Fecha de publicación en línea: junio de 2026

Cómo citar / Citation: Gaytán, Felipe y Karina Bárcenas Barajas. 2026. «Laicidad como proyecto político de ciudadanía desde el Estado en América Latina: su instrumentalización en tres países (México, El Salvador, Bolivia)». *Deusto Journal of Human Rights*, n. 17: 203-227. <https://doi.org/10.18543/djhr.3556>

Sumario: Introducción. 1. Orientación metodológica. 2. Dos momentos históricos de la laicidad: de la separación iglesia-estado al esquema democrático de ciudadanía. 3. Análisis de las tres experiencias nacionales: legitimidad, derechos humanos y ciudadanía. 3.1 México: la caja de Pandora en la participación pública de grupos religiosos. 3.2. Bolivia: una laicidad ambivalente y una ciudadanía bifurcada entre la conciencia y la religión. 3.3. El Salvador: una ciudadanía tutelada desde el autoritarismo y los valores religiosos. 4. A manera de cierre: un proyecto político de ciudadanía desde el Estado, entre la libertad de conciencia y la libertad religiosa. Referencias.

Resumen: Este artículo analiza la instrumentalización del Estado en relación con los proyectos políticos de ciudadanía en clave de laicidad en América Latina, abordando su evolución en dos etapas principales. La primera etapa se centra en la construcción de la legitimidad del Estado frente a la influencia de la Iglesia

Católica y otras denominaciones, fundamentada en la soberanía estatal y la separación de las esferas política y religiosa. La segunda etapa surge en un contexto de creciente diversidad social, cultural y religiosa, lo que requiere que el Estado reconozca la diferencia y garantice la igualdad en el ejercicio de derechos, transitando hacia una laicidad que promueve los derechos humanos. El análisis se enfoca en las tensiones y desafíos derivados de estos procesos en tres experiencias nacionales: México, Bolivia y El Salvador, seleccionadas por sus enfoques divergentes respecto a los fines políticos y la definición de ciudadanía. El objetivo central es comprender cómo los Estados latinoamericanos han instrumentalizado estos proyectos en torno a la laicidad, mediante una metodología que contempla tres dimensiones: el marco normativo, el protagonismo de grupos religiosos y la instrumentalización política de lo religioso. La pregunta central que guía esta aproximación es: ¿De qué manera han sido utilizados los conceptos de laicidad por los Estados en la configuración de los derechos y la ciudadanía en contextos de diversidad social y religiosa? Este análisis busca aportar una comprensión profunda de las tensiones y transformaciones en las relaciones entre Estado, religión y ciudadanía en la región.

Palabras clave: laicidad, libertad de conciencia, libertad religiosa, ciudadanía, derechos humanos.

Abstract: This article examines the state's instrumentalization concerning the political projects of citizenship within the framework of laicity in Latin America, analyzing its evolution across two main stages. The first stage focuses on establishing the legitimacy of the state in opposition to the influence of the Catholic Church and other denominations, grounded in state sovereignty and the separation of political and religious spheres. The second stage emerges amid increasing social, cultural, and religious diversity, requiring the state to recognize difference and ensure equality in the exercise of rights, transitioning toward a form of laicity that promotes human rights. The analysis emphasizes the tensions and challenges arising from these processes in three national contexts —Mexico, Bolivia, and El Salvador— selected for their divergent approaches to political objectives and citizenship definitions. The central objective is to understand how Latin American states have instrumentalized these projects concerning laicity, employing a methodology that considers three dimensions: the normative framework, the role of religious groups, and the political instrumentalization of religion. The central question guiding this approach is: How have Latin American states utilized the concept of laicity in shaping rights and citizenship within contexts of social and religious diversity? This inquiry aims to provide a comprehensive understanding of the tensions and transformations in the relationships among the state, religion, and citizenship within the region.

Keywords: laicity, freedom of conscience, religious freedom, citizenship, human rights.

Introducción¹

En América Latina, la laicidad, más que una categoría exclusivamente académica, constituye un concepto histórico-político configurado por disputas en torno a la autonomía del derecho y la política frente a la tutela religiosa (Blancarte 2002; Baubérot 2017). Mediante la laicidad y su expresión institucional —el Estado laico— se han articulado los marcos normativos y las políticas públicas destinadas a gestionar, en primera instancia, la diversidad religiosa, pero también las libertades civiles, fundamentales para el ejercicio de los derechos humanos, con lo cual, a su vez, delinea un proyecto de ciudadanía en el que se inscribe su actuar. Tan solo, en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se establece que:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

De esta manera, el proceso histórico de la laicidad transitó desde el principio de legitimidad del Estado nacional en el siglo XIX hasta la fundamentación de una ciudadanía articulada en torno al reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos en el siglo XXI. En países como México, El Salvador y Bolivia, con sus particularidades, la separación entre el Estado y la Iglesia católica avanzó hacia una trayectoria orientada en tres ejes:

1. La garantía de la libertad de conciencia y expresión por encima de cualquier coerción moral, religiosa o política.
2. La igualdad y no discriminación, según la cual la integridad y dignidad de toda persona debe respetarse sin distinción de credo ni privilegios específicos.
3. La autonomía de lo político frente a lo religioso y lo moral, reconociendo la pluralidad de criterios, prácticas sociales y formas de pertenencia desde el concepto de ciudadano que reconoce a otros como pares en la discusión pública (Salazar 2006; Capdevielle 2013b).

¹ Declaración de contribución de autoría: Felipe Gaytán Alcalá y Karina Bárcenas Barajas son personas autoras con los siguientes roles CrediT: conceptualización, metodología, investigación, redacción, revisión y edición.

Ahora bien, esta última forma histórica del proyecto laico parecería resolver la dimensión de la ciudadanía y el marco garantista. Sin embargo, debido a que la discusión ya no se ubica en el exterior —entre lo religioso y lo político—, sino dentro del propio esquema democrático se generan tensiones que surgen de la ponderación del Estado sobre libertades, como la de conciencia y religiosa, en paralelo con su ejercicio estratégico por parte de distintos actores políticos. Esto, es observable en dos sentidos: por una parte, la libertad de conciencia es un derecho humano inalienable que garantiza la autodeterminación de las personas, pero, por otra, desde la libertad religiosa se aboga por la inclusión y participación de las comunidades confesionales y los grupos morales en la definición de leyes y políticas públicas, tutelando el bien común.

Quienes estratégicamente se posicionan desde la defensa de la libertad de conciencia, asumen que los individuos, en su capacidad reflexiva, definen sus propios sistemas de moralidad (en relación con sus convicciones religiosas, filosóficas o políticas) y su aplicación frente a casos concretos (Capdevielle 2013a) por lo que, dicha libertad es la antesala de derechos como el aborto, la eutanasia, o la identidad de género, pero también de la politización de grupos neoconservadores antigénero, que enarbolan la libertad de conciencia para objetar la educación sexual en las escuelas de educación básica, a partir de derechos como el de los padres a educar a sus hijos y a una educación sin ideología (Bárcenas 2026).

Por su parte, la libertad religiosa puede ser entendida en dos sentidos: como libertad de los individuos de profesar, practicar y creer sin ninguna restricción más que cuidar la dimensión de la dignidad y respeto de los derechos humanos, pero también, en un sentido restringido, como la libertad de participación de las comunidades y grupos religiosos como organizaciones en la esfera pública, influyendo en la elección de los ciudadanos así como en las decisiones que el Estado instrumente (Gaytán 2018).

Esta segunda definición ha sido la hoja de ruta de un movimiento amplio de iglesias y comunidades que exigen participar en la esfera política para la toma de decisiones en materia legislativa y de políticas públicas. Reivindican un pleno derecho a intervenir en la construcción del bien común, argumentando que contribuyen sustancialmente a él.

En consecuencia, tanto actores neoconservadores como iglesias progresistas ven en este reconocimiento de libertades una validación de su labor pastoral y moral, contribuyendo al principio pro-persona, según el cual toda norma debe aplicarse de la manera más favorable a los ciudadanos (Vaggione y Serna de la Garza 2013).

De esta forma, el objetivo de este artículo consiste en analizar de qué manera en tres países de América Latina (México, Bolivia y El Salvador) el Estado ha instrumentalizado la laicidad para configurar un proyecto político de ciudadanía garante de libertades civiles, fundamentales para el ejercicio de los derechos humanos, como lo son la libertad de conciencia y la libertad religiosa.

Para ello, en primera instancia, se reconstruye la historicidad del concepto desde la legitimación del Estado nacional decimonónico hasta su reorientación hacia una ciudadanía de derechos humanos. Posteriormente, se compara su instrumentalización en las tres experiencias nacionales —México, Bolivia y El Salvador— para identificar sus alcances y límites como marco garantista.

Por consiguiente, el análisis se estructura en cuatro apartados, además de esta introducción. El primero expone la orientación metodológica. El segundo reconstruye los dos momentos históricos de la laicidad. El tercero analiza comparativamente tres experiencias nacionales —México, Bolivia y El Salvador— a partir de sus marcos legales, el protagonismo de los actores religiosos y la instrumentalización política de lo religioso. El cuarto, a manera de cierre, examina la tensión entre libertad de conciencia y libertad religiosa como eje articulador de los proyectos contemporáneos de ciudadanía desde el Estado.

Este artículo deriva de dos proyectos de investigación que, si bien avanzaron en paralelo, convergieron en la problemática de la laicidad como proyecto de ciudadanía y la garantía de los derechos humanos. El primero, desarrollado desde la Universidad La Salle en colaboración con organizaciones civiles de México, El Salvador y Bolivia, definió una tipología de los regímenes de laicidad en América Latina y analizó sus tensiones con los derechos sexuales y reproductivos. El segundo, realizado desde el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, abordó los movimientos antigénero en la región.

1. Orientación metodológica

El presente artículo se inscribe en una orientación metodológica cualitativa-comparativa que deriva de dos investigaciones que se desarrollaron de manera paralela, por medio de análisis situados en distintas coordenadas latinoamericanas. El análisis se enfoca en la instrumentalización de la laicidad como proyecto político de ciudadanía desde el Estado en tres países latinoamericanos: México, Bolivia y El Salvador. La selección de los casos no obedeció a su escala o tamaño, sino a la singularidad de su impronta laica: México como parámetro

histórico de la laicidad regional junto con Uruguay (Da Costa 2018; Mainwaring y Pérez- Liñán 2013; Vega 2005), Bolivia como ejemplo de una perspectiva ambivalente en torno a la laicidad en un Estado plurinacional, y El Salvador como laboratorio de una ciudadanía tutelada por el autoritarismo y permeada por el discurso religioso.

La problematización en torno a los casos se orientó a partir de las siguientes interrogantes:

1. ¿Contribuyó la laicidad, en su devenir histórico, a la construcción de una ciudadanía sustentada en los derechos humanos en América Latina?
2. ¿Cómo transitó la laicidad de un concepto estrictamente político de legitimidad estatal a uno articulado en torno a los derechos y las libertades civiles?
3. ¿Garantiza la laicidad el ejercicio equilibrado de libertades, o pondera, según el contexto y la etapa política, la libertad de conciencia sobre la libertad religiosa —o viceversa—?
4. ¿Cuáles son las disputas entre la perspectiva de la libertad de conciencia y la de la libertad religiosa en el terreno de las decisiones ciudadanas y las demandas de los grupos confesionales?

El periodo de análisis se inscribe en una temporalidad de larga duración, dadas las particularidades del proyecto político de ciudadanía en cada país, pero con coordenadas de trazabilidad que remiten a los últimos lustros del presente siglo.

El proceso de recolección de información se integró por medio de:

1. La revisión documental de marcos constitucionales, legislación secundaria y documentos de política pública.
2. La metaetnografía (como se declaró en Bárcenas 2026).
3. Descripciones en diarios analíticos derivadas de la participación directa en foros y seminarios con actores políticos, activistas y religiosos en cada país², pero también de diálogos sistemáticos con académicos especializados en las experiencias nacionales seleccionadas.

Los datos se analizaron en relación con tres dimensiones derivadas del marco de construcción social de políticas públicas (Manosalvas y Rave 2022):

² Las referencias a eventos específicos observados directamente se consignan como fuentes primarias de campo a lo largo del texto.

1. Marcos legales que definen el proyecto político del Estado en torno a la laicidad.
2. Grado de protagonismo de los grupos religiosos en las negociaciones sobre leyes y programas que garanticen o restrinjan libertades y derechos ciudadanos.
3. Instrumentalización de lo religioso por parte de actores políticos —cuando partidos, funcionarios y gobernantes utilizan el discurso religioso para validar sus estrategias políticas—.

2. **Dos momentos históricos de la laicidad: de la separación Iglesia-Estado al esquema democrático de ciudadanía**

El concepto laicidad no surgió como elaboración filosófica durante la Revolución Francesa del siglo XVIII, ni deriva exclusivamente de la teología luterana y la Reforma protestante (Di Stefano 2011). Constituye primordialmente un concepto político institucionalizado como marco de disputa del Estado nacional emergente frente al poder eclesiástico, que administraba el espacio político, la trayectoria vital de los ciudadanos —registro de nacimientos, defunciones, uniones familiares, herencias— y la orientación axiológica de la cultura política (Poulat 1987; Bohoslavsky 2009).

Este concepto se trasladó hacia la América Latina decimonónica durante los procesos independentistas respecto a la Corona española. En ese contexto, la Iglesia católica operaba como gestora hegemónica de la vida social, política y cultural en cada país (Zanatta 2007). A diferencia del mundo protestante, donde los Estados nacionales emergentes debieron gestionar la diversidad religiosa para garantizar la convivencia entre católicos, diversas expresiones protestantes e incluso confesiones no cristianas como el islam, en Latinoamérica no existía pluralidad religiosa que administrar. La disputa se centraba en el poder político frente a una Iglesia católica que detentaba la legitimidad en la esfera pública.

En la experiencia protestante estadounidense, la ciudadanía incorporaba el reconocimiento de la diversidad de creencias, prácticas y pertenencias, gestión que derivó en lo que Bellah (1967) denominó religión civil. En contraste, en América Latina la laicidad no se enmarcó en una ciudadanía desde la perspectiva de la diversidad: el proyecto ciudadano se construyó políticamente en función de la lealtad al Estado, confinando lo religioso al ámbito privado o a expresiones culturales sin incidencia en las decisiones políticas (Blancarte 2002).

El objetivo central consistía en descatolizar el espacio público: desarticular el control social y político de la Iglesia católica para transferirlo al Estado y construir una cultura política desprovista del sello católico hegemónico. La educación pública emergió como campo central de disputa por los contenidos destinados a formar ciudadanos en valores cívicos antes que en valores religiosos. Prevalció la rectoría estatal sobre la educación, limitando la participación de grupos religiosos a la gestión escolar sin injerencia en contenidos curriculares obligatorios. Uruguay y México radicalizaron este modelo, mientras Perú y Paraguay mantuvieron un régimen formal donde la Iglesia conservó influencia educativa (Cunha 2018).

A lo largo de los siglos XIX, XX y XXI, la laicidad experimentó dos momentos diferenciados en la gestión de la diversidad. El primero, extendido durante los siglos XIX y XX, se fijó como separación institucional Estado-Iglesia, privilegiando la legitimidad del poder político estatal y la construcción de una identidad nacional que diluyera la influencia católica en la esfera pública. El segundo, desarrollado desde el siglo XXI, desplazó el énfasis hacia la construcción de una ciudadanía que ejerce libertades y derechos sin distinción de creencias, con el Estado como garante de ese marco (Esquivel y Burity 2019). En ambos casos, lo religioso permaneció excluido de lo público; sin embargo, la transición implicó pasar del Estado como dispositivo de homogeneidad política a la garantía estatal de la diversidad ciudadana.

El modelo laico decimonónico que operó hasta el siglo XX se concentró en el diseño institucional del Estado, no en la ciudadanía contemporánea. La laicidad se entendió durante décadas como separación institucional, ya fuera formal —Paraguay, Perú— o radical —Uruguay, México—. Su realización quedó contenida en marcos jurídicos que definieron el carácter laico del Estado. Costa Rica constituye la única excepción que jurídicamente no separó Iglesia y Estado; el resto instituyeron en diverso grado la legitimidad estatal (Caetano 2013).

Fue hasta el segundo momento cuando el debate transitó de la centralidad del Estado hacia la ciudadanía, debido a la centralidad de libertades y derechos —como los Derechos Humanos— para la configuración de sociedades plurales y diversas. Este giro no fue fortuito: resultó de la extensión de la democracia en la primera década del siglo XXI y de la creciente necesidad de gestionar y construir marcos de gobernanza para la diversidad en sentido amplio, incluida la diversidad religiosa. En ese contexto se debatía el pluralismo democrático y la inclusión de las minorías, lo subalterno y lo marginal a la representación política. De ahí que haya iluminado la dimensión

democrática desde la no discriminación, la igualdad y la garantía de las libertades y derechos ciudadanos, más allá de la simple exclusión de lo religioso del espectro político. La pregunta ya no era la separación, sino el acomodo entre estos ámbitos en la esfera pública. De ahí la insistencia en la neutralidad e imparcialidad del Estado, pero, sobre todo, en el ejercicio de libertades y derechos dentro de un marco de derechos humanos (Beller 2015).

Fue en este contexto donde los temas de libertades y derechos sexuales y reproductivos hallaron un marco político y legal para exigir al Estado la garantía de su ejercicio, tal como desde la segunda década del siglo XXI lo harían los actores de los movimientos antigénero o contra la ideología de género para visibilizar los derechos que construyeron para enarbolar sus demandas.

En síntesis, la historicidad del concepto revela una trayectoria que surgió para dar sentido y cohesión al Estado-nación y transitó por distintos derroteros hasta situar la discusión en los derechos y libertades ciudadanas. No obstante, es preciso reconocer que la laicidad, como dimensión política, ha habilitado distintos proyectos de ciudadanía: unos orientados al reconocimiento de los derechos humanos, otros instrumentalizados en beneficio de un régimen político determinado, y otros convertidos en mecanismos de control y tutela de las libertades y derechos bajo la premisa de la seguridad y el bien común.

En esta perspectiva, el proyecto político no se concibe como la ruta estratégica de un actor que detenta el poder o domina el gobierno. Se trata, más bien, de una construcción política, social y cultural que incorpora la perspectiva de los diversos grupos, colectivos y actores políticos en una visión compartida de valores, ejercicio del poder y solución de conflictos. Dicho proyecto reside en la constitución misma del Estado, el cual, mediante marcos legales e instrumentos políticos —persuasivos y coactivos—, gestiona la pluralidad en la arena pública y fija los horizontes políticos en términos de continuidad, cambio o reestructuración de los acuerdos.

Quien nos lee encontrará una discusión más amplia sobre las múltiples definiciones de la laicidad en relación con los derechos humanos —tanto en el ámbito de la acción política como en la discusión académica y el activismo político— a partir de diversos estados del arte producidos en la última década. En ellos, se destaca la importancia de comprender la distinción entre laicidad y secularización en los contextos latinoamericano y anglosajón, una discusión que no solo es semántica, sino histórica, ya que involucra al Estado y la gestión de la diversidad religiosa en relación con el ejercicio de las libertades civiles (Gaytán 2018; Panotto 2023 y Zavala 2016).

Otros enfoques buscan comprender el papel de la religión en el espacio público, considerando las expresiones sociales y políticas que articulan la pluralidad religiosa en un campo de relaciones y disputas. Estas no solo se dirigen hacia el Estado, sino también hacia la visibilidad y protagonismo de las organizaciones religiosas en dicho espacio, en tanto reconocen y hacen referencia a sus símbolos, ocupan lugares públicos y expanden su presencia en calles y plazas. Asimismo, inciden en problemáticas sociales como la violencia, la pobreza y las adicciones, buscando influir en la cultura cívica bajo un marco de valores que consideran auténticos (Frigerio 2018 y García Bossio 2024).

Un giro más en el debate sobre la laicidad se centra en la libertad religiosa, entendida como un derecho humano con múltiples acepciones. Estas van desde la discusión sobre si dicho derecho es exclusivo de los individuos, en su ejercicio pleno de creencia, práctica y pertenencia, hasta su extensión a las organizaciones religiosas, que serían responsables de tutelar a su comunidad en temas morales y en la relación con la sociedad civil (Sánchez Sandoval 2024 y Mainwaring y Cavalcanti 2018).

A partir de estas discusiones generales, presentamos un estudio centrado en tres experiencias nacionales que permiten comprender el proceso histórico de la laicidad en relación con la agenda de los derechos humanos y la ciudadanía.

3. Análisis de las tres experiencias nacionales: legitimidad, derechos humanos y ciudadanía

La caracterización general de los tres casos analizados: México, El Salvador y Bolivia, puede articularse como un proyecto de ciudadanía que parte de su fundamento legal —el cual define su visión y su experiencia histórica—, el papel de los liderazgos en la escena política, su participación o demanda de intervención y la instrumentalización política de lo religioso.

En México se configura una laicidad ampliada que reconoce a los grupos religiosos como parte de la garantía de derechos, lo que ha generado tensiones y demandas de estos grupos sobre la progresividad de derechos alcanzados en torno al cuerpo, la vida y la familia. Bolivia, en cambio, presenta un proyecto bifurcado y ambivalente que aboga por una ciudadanía multicultural pero fija su hoja de ruta en los marcos históricos religiosos que se sitúan entre lo étnico y lo católico en la educación, la salud y los programas de reconocimiento social. El Salvador, aunque es un país pequeño, resultó un laboratorio sobre una

nueva ciudadanía tutelada y silenciada por el poder, que instrumentaliza lo religioso para un esquema autoritario que antepone la seguridad y el bienestar a las libertades y los derechos humanos, presentados como justificación de la relatividad moral y la permisividad.

3.1. *México: la caja de Pandora en la participación pública de grupos religiosos*

El caso mexicano es paradigmático en América Latina. Su historia como nación se vincula a sucesivos momentos en los que el Estado disputó su legitimidad con la Iglesia católica en la gestión de lo público y la definición de ciudadanía. Ser mexicano pleno equivalió durante siglos a ser católico: toda la trayectoria vital de una persona transitaba por los rituales y registros católicos —nacimiento, matrimonio, muerte—. Frente a ello, el Estado asumió esos procesos y recursos administrados por la Iglesia, lo que derivó en dos guerras civiles: la Guerra de Reforma en el siglo XIX y la Guerra Cristera en el XX. De ambas, ninguna fue una disputa por la creencia, sino por el dominio político sobre la sociedad (Bohoslavsky 2009).

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos³ (1917) definió un marco que separaba lo político de lo religioso, desde la participación política de los ministros de culto hasta la educación pública y los programas de salud. A lo largo del siglo XX los marcos legales mantuvieron esta separación, aunque de facto se dieron colaboraciones y vasos comunicantes no solo con la Iglesia católica, sino con la creciente diversidad religiosa cristiana, así como de otras denominaciones. El reconocimiento legal de las asociaciones religiosas en 1992 constituyó un primer paso para responder a una demanda largamente sostenida: los ministros de culto habían exigido su reconocimiento como tales en el marco de los derechos humanos, dejando de ser lo que ellos mismos calificaron como ciudadanos de segunda (Salazar 2006).

Este reconocimiento legal y la formalización de mecanismos de gestión pública, sumados a la creciente diversidad religiosa, abrieron espacios a la participación social y cultural en la esfera pública. En ese contexto, la expansión de derechos y libertades en torno al aborto, la eutanasia, la diversidad sexogenérica y los derechos culturales, años más tarde (en 2016), dio paso, en el país, a la cristalización de un

³ Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

proyecto neoconservador por medio del cual sus actores exigieron ser escuchados y tomados en cuenta. Argumentaron ser una mayoría social con trato de minorías en la expansión de derechos que para ellos constituían temas centrales de la moral pública (Bárcenas 2022 y 2026). Surgieron entonces grupos de la sociedad civil, de inspiración religiosa, como el Frente Nacional por la Familia.

Además, una grave crisis de seguridad se desencadenó en 2006, derivada de la declaración de guerra que realizó el presidente Felipe Calderón al crimen organizado, la cual disparó los índices de homicidios, desapariciones, robos y trata de personas migrantes hacia Estados Unidos. Grupos religiosos —católicos, anglicanos, mormones, entre otros— se convirtieron en piezas clave en la contención del dolor de las víctimas y el acompañamiento de migrantes. Su incidencia pública escaló rápidamente de lo social a lo político: el Estado abrió espacios de diálogo por la paz y la reconciliación, aceptando el acompañamiento de estos colectivos en labores de contención moral.

A partir de 2023, los foros y jornadas por la paz⁴ convocados desde la Secretaría de Gobernación se ampliaron a todas las denominaciones religiosas y cultos, bajo el principio de resarcir el tejido social. Estos espacios sirvieron como punta de lanza para reformular el principio en el marco de la libertad religiosa: el derecho de los grupos religiosos a participar en la gestión de la paz, pero también a ampliar la agenda hacia otros temas como la educación en valores religiosos, la salud y la intervención en los dilemas éticos relativos al cuerpo y la vida.

Este panorama lleva a plantear la confluencia de dos procesos en la gestión pública de la diversidad religiosa y la exigencia de un nuevo proyecto de ciudadanía. Por un lado, la libertad de conciencia reivindicada por los colectivos de la sociedad civil —feministas, organizaciones de salud reproductiva, educación— para exigir que el Estado garantice su elección sin que grupo religioso o moral alguno la impida, de la misma manera como los grupos de la sociedad civil de inspiración religiosa exigieron participar en las disputas legislativas en torno a las agendas feministas así como sobre derechos sexuales y reproductivos enarbolando la libertad de conciencia de todo ciudadano para elegir lo que considera éticamente aceptable.

Por otro lado, la apertura de espacios políticos para resolver la crisis de seguridad y construir la paz puso sobre la mesa la pregunta de si la laicidad histórica de separación entre lo religioso y lo político se había agotado y era necesario reformular el proyecto de ciudadanía bajo el

⁴ Organizadas por la Secretaría de Gobernación en el mes de septiembre.

principio de libertad religiosa: abrir la participación institucional bajo la demanda de sumar a la identidad nacional.

En ambos casos, los actores políticos han instrumentalizado estos debates, en parte, para obtener respaldos electorales, de actores legislativos y de la opinión pública. Tras una pandemia que enfatizó la amenaza de no contar con un principio de autoridad que fijara límites a los derechos, el discurso de la inclusión y la igualdad fue remarcado como relativización moral. De igual forma, en el caso de la libertad religiosa se enfatizó la importancia de la solidaridad social y los recursos que aportan las comunidades religiosas, reivindicando no solo el derecho a ser escuchadas, sino a tomar decisiones conjuntas con el Estado.

De esta manera, el proyecto mexicano experimentó una expansión significativa en el reconocimiento de los derechos humanos, asumiendo estrictamente en lo legal y político la dimensión de ciudadanía sobre cualquier creencia religiosa o moral. No obstante, esta finalidad se ha visto cuestionada por los grupos religiosos que exigen ser tomados en cuenta no como individuos-ciudadanos, sino como colectivos con posiciones morales claras que orienten las decisiones públicas (Bárcenas 2022 y 2026). El régimen de la denominada Cuarta Transformación alentó este posicionamiento al admitir, como partido político, la participación de grupos evangélicos, con participación en el congreso nacional e incluso posiciones en gobiernos estatales y municipales (Bárcenas 2018; Delgado-Molina 2019). Paradójicamente, el proyecto de ciudadanía que impulsó el Estado, por medio de la instrumentalización de la laicidad, fue extendido en el reconocimiento de los derechos humanos, pero ahora enfrenta el dilema de incluir los derechos de los grupos religiosos desde la libertad religiosa, en tensión con la defensa de la libertad de conciencia de dos sectores de la sociedad civil con agendas opuestas.

3.2. Bolivia: una laicidad ambivalente y una ciudadanía bifurcada entre la conciencia y la religión

La historia de Bolivia estuvo marcada por un predominio católico en los asuntos públicos a lo largo del siglo XX. Incluso durante la dictadura del general Banzer la cual duró de 1971 a 1978, la Iglesia católica mantuvo un papel preponderante en la agenda moral, marcada por los valores cristianos, situación que perduró con el retorno a la democracia (Quiroga 2001). No fue hasta la llegada del presidente Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS), junto con una pléyade de organizaciones civiles, indígenas y movimientos sociales

reivindicativos de una ciudadanía anclada en los derechos humanos, que se convocó a una Asamblea Constituyente. La Constitución⁵, aprobada en 2009, denominaba a Bolivia como Estado Plurinacional, donde la idea de representación ciudadana no respondía a un modelo liberal sino a un pluralismo que diera cuenta de los múltiples actores sociales, sus demandas y necesidades (Gaytán 2022).

La Constitución reconoce la laicidad como principio de identidad del país, definiéndola como la independencia del Estado de cualquier religión, al tiempo que garantiza la libertad de culto y de creencia. Tres ejes legales constituyeron el fundamento del plan político de ciudadanía: la independencia del Estado (ninguna religión es asumida como oficial); la igualdad de cultos (todas las organizaciones religiosas o espirituales poseen igual personalidad jurídica y derechos); y la garantía de la libertad de creencia.

Bolivia, como nación plurinacional, reconoce la diversidad religiosa y cultural, pero políticamente articula un proyecto de ciudadanía bifurcado, debido a que reconoce la laicidad como ámbito de ciudadanía igualitaria e inclusiva; pero de manera simultánea incorpora la perspectiva religiosa en la educación y la salud en dos vertientes: por una parte, desde las diversas tradiciones étnicas y afrodescendientes, por otra desde la óptica católico-cristiana que domina la cultura política. Se construye así una ciudadanía enmarcada en valores religiosos que influyen en la manera de entender y ejercer tanto los derechos como las libertades, más aún en la forma en que desde la política se garantizan los derechos humanos (Camisón 2012).

La ambivalencia se manifiesta en la propia Constitución, al indicar en su preámbulo que la identidad nacional procede tanto de Dios como de la Pachamama (Madre Tierra). Según figuras constituyentes de aquel entonces, se trataba de un enfoque intercultural y sincrético de una nación que se define como plurinacional (Gaytán 2022). Sin embargo, este principio fundacional no es meramente declarativo: repercute directamente en los contenidos de la educación pública, donde se incluyen materias y recursos públicos para la enseñanza de valores religiosos católico-cristianos o de creencias espirituales de acuerdo con cosmovisiones indígenas y afrodescendientes (Ministerio de Educación 2012). Según las discusiones sostenidas en espacios como el Foro por un Estado Laico (2024)⁶, más que generar un proceso

⁵ Véase *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. 2009. Disponible en: <https://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic3bolconst.pdf>

⁶ Organizado por Diakonia Bolivia, Libertades Laicas Bolivia y Católicas por el Derecho a Decidir Bolivia, el 25 de septiembre.

de inclusión universal, esta configuración fragmenta el sentido ciudadano —no en la lógica liberal, sino en la del reconocimiento mutuo y sincrético—. De esta manera, la tensión entre libertad de conciencia y libertad religiosa se prefiguró desde el propio texto constitucional: por un lado, se reconoció la libertad religiosa, pero, por otro, se fundamentó el Estado en la Pachamama y Dios.

La crisis política de 2019, que culminó con la salida del presidente Evo Morales y el arribo de la senadora Jeanine Áñez como titular provisional del Ejecutivo, mostró también la disputa de los grupos políticos por el poder y el uso estratégico de lo religioso para legitimar su causa. Los movimientos sociales enarbolaron la bandera de la *wiphala* (símbolo aymara referente a la Pachamama), mientras las élites tradicionales invocaron la Biblia como ley suprema (Gaytán 2022; Claros y Díaz Cuéllar 2022). En este conflicto, la Iglesia católica buscó modificar la Constitución para obtener un reconocimiento especial y tutelar la moral pública, intentando frenar los derechos y libertades obtenidos por colectivos civiles en torno al cuerpo, la familia y la vida.

Para 2023, tras la pandemia y en medio de una crisis política al interior del MAS y una crisis económica derivada de la caída de precios del grano y del mercado de litio (Quiroga y Pagliarone 2023), los grupos religiosos —sobre todo de signo evangélico— incrementaron su influencia en la esfera pública con un discurso moral neoconservador, invocando el ejercicio de la autoridad para frenar lo que denominan el relativismo ético promovido por las organizaciones sociales (Mayorga 2022). Los derechos, según su percepción, deben regresar a un fundamento religioso y evitar la progresividad que conduce al caos.

En esa misma línea, la Iglesia católica mantuvo su protagonismo como mediadora en el conflicto político: tanto en 2019 como en 2024 y 2025 —este último al interior del MAS, entre el presidente Arce y el expresidente Morales— (Ceppi 2024). Esta mediación contribuyó a salidas políticas, pero también fue aprovechada por un sector eclesiástico para sumarse a la ofensiva contra los derechos y libertades adquiridos.

La crisis social y la polarización política repercutieron directamente en la cultura política. Los bolivianos manifestaron actitudes a favor de un gobierno fuerte que brinde seguridad antes que libertades y derechos (Ichuta 2025). Los discursos religiosos sobre la crisis de valores reforzaron la persistencia de actitudes de rechazo (45%) a los programas que reconocen derechos amplios, impulsados por organizaciones de la sociedad civil (UNFPA 2025).

3.3. *El Salvador: una ciudadanía tutelada desde el autoritarismo y los valores religiosos*

El Salvador constituye una experiencia singular: un laboratorio de ciudadanía silenciosa, plegada a un Estado autoritario donde el discurso religioso permea lo político y viceversa. Este laboratorio no se originó en el periodo del presidente Bukele, sino en el siglo XIX, cuando la principal actividad agrícola identificó al país como una república cafetalera (1871-1931), con esquemas de producción extractivista manejados por una oligarquía nacional y grandes compañías extranjeras (López Bernal 2017). En ese contexto surgió Farabundo Martí, fundador del Partido Comunista, quien tuvo vínculos con el líder revolucionario César Augusto Sandino en Nicaragua. Tras su experiencia en la lucha nicaragüense, Martí retornó a El Salvador y en 1932 promovió el levantamiento campesino contra la explotación (Arias 2012). Fue fusilado, pero su lucha perduró por medio del Frente que lleva su nombre.

Tras la sublevación de 1932, El Salvador atravesó un largo periodo de dictaduras militares (1932-1972) bajo el pretexto de garantizar el orden. En 1980 surgió el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y durante más de una década se desarrolló una guerra civil (1980-1992) en la que intervinieron organismos estadounidenses como la CIA, en el contexto de la Guerra Fría (Acuña 2017). La paz se negoció con los Acuerdos de Chapultepec en 1992, seguidos por un periodo de alternancia política entre la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA, que gobernó entre 1989 y 2009) y el FMLN convertido en partido político (que gobernó entre 2009 y 2019). Los sucesivos proyectos políticos de ciudadanía no se orientaron a construir un marco amplio de derechos y libertades: prevaleció una ciudadanía silenciosa, con círculos críticos reducidos y represión a la protesta. Fueron los grupos religiosos —sobre todo la Iglesia católica con el movimiento de la Teología de la Liberación en los años setenta y ochenta— quienes impulsaron la conciencia cívica (Magallón 2016).

La preeminencia de regímenes autoritarios durante gran parte de la historia salvadoreña constituyó una impronta política que preparó el terreno para la llegada de Nayib Bukele en 2019. Su discurso se fijó en una figura de autoridad-autoritaria con soluciones unipersonales y verticales, imagen aceptada por una cultura política proveniente de la polarización y la violencia extrema derivada de la guerra civil, el crecimiento de las pandillas —cuyos miembros habían sido deportados de Estados Unidos— y un Estado disminuido. La violencia de la Mara Salvatrucha, su dominio territorial, así como su control social y

económico fueron el catalizador del apoyo a Bukele como figura populista neoconservadora que ofreció mano firme para ordenar la seguridad (Vásquez 2022; Obando 2024).

En cuanto al eje religioso en la política, cabe señalar que se trata de un elemento fundacional del Estado mismo —el nombre del país indica la centralidad del cristianismo en la sociedad—. El papel de los grupos religiosos en la arena pública trasciende lo social para asumirse como actores políticos. La Iglesia católica fue el actor preponderante, no solo como institución sino como componente de la cultura política salvadoreña. Históricamente estuvo cerca del poder estatal y de las élites, pero en los años sesenta y setenta, a raíz del Concilio Vaticano II, viró su atención hacia la justicia social, los pobres y la denuncia contra el Estado (Silva-Ojeda 2022). Un actor relevante fue el arzobispo Óscar Arnulfo Romero, cuya transición de posturas conservadoras a ser voz de una iglesia comprometida con el pueblo le confrontó con los grupos de poder, que terminaron asesinandolo durante un servicio religioso en 1980, al inicio de la guerra civil (Cardenal 2015).

La Iglesia contribuyó paradójicamente a un proyecto político de ciudadanía basado en la defensa de los derechos humanos al visibilizar la situación de pobreza e impulsar la reflexividad a través de las comunidades eclesiales de base. Esto costó que laicos y religiosos fueran perseguidos, exiliados, asesinados o terminaran participando en la guerrilla. Su huella en la construcción de ciudadanía fue notable: contribuyeron a una conciencia social que propició la transformación política con efectos en el retorno a la democracia en 1992 (Hernández Monterrosa 2019).

Los grupos evangélicos también incidieron en la construcción de esta finalidad. Estas iglesias llegaron desde Estados Unidos de la mano de misioneros financiados desde ese país. Durante la radicalización del conflicto, distintas iglesias evangélicas funcionaron como refugio ante la violencia e impulsaron programas de conversión, otorgando servicios sociales y apoyos materiales a comunidades (Lara 1990). La migración jugó un papel relevante: muchos salvadoreños encontraron en las iglesias cristianas y evangélicas de Estados Unidos apoyos para sobrevivir, lo que impactó también en las familias que permanecieron en El Salvador, al promover el crecimiento de esas iglesias en el país centroamericano (López Torres 2025). Si bien las iglesias evangélicas no contribuyeron directamente a una ciudadanía crítica, sí fomentaron redes de solidaridad y acompañamiento en momentos de tensión social.

¿La Constitución política de este país centroamericano define al Estado como laico? La Constitución vigente, aprobada en 1983, no se

declara formalmente laica. Se asumió de manera implícita que el Estado era laico al garantizar la libertad de culto (Artículo 25) y sancionar la discriminación religiosa (Artículo 6). Sin embargo, la libertad de culto no define una separación política de lo religioso: indica que todo culto puede ser practicado, pero no establece límites entre lo político y lo religioso. El preámbulo constitucional declara que es la creencia en Dios la que fundamenta al Estado mientras que en el artículo 26 “Se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica. Las demás iglesias podrán obtener, conforme a la ley, el reconocimiento de su personalidad”⁷, lo cual invisibiliza toda creencia o práctica fuera del catolicismo —aunque no las prohíbe—. Esta frontera difusa entre lo religioso y lo político fue el punto central sobre el cual los grupos religiosos, en el contexto contemporáneo y bajo el régimen de Bukele, obtuvieron protagonismo para justificar su política de seguridad y legitimar sus decisiones por encima de las instituciones.

El éxito político de Bukele y su reelección —cuestionada por su contradicción con normas electorales— no obedece únicamente a su carisma, sino a la eficacia percibida de sus decisiones en materia de seguridad pública frente al poder de las pandillas, que retaron al Estado quemando autobuses con personas dentro, controlando la vida y la economía de los ciudadanos, y traficando drogas y personas (Martínez Reyes 2025). La eficacia de su política autoritaria fue notable pero también brutal, sobre todo a partir de 2023, cuando se radicalizó la eliminación de estos grupos (Inter-American Commission on Human Rights 2024). Las redadas en los barrios, la detención y reclusión en cárceles de máxima seguridad de personas tatuadas sin juicio previo constituyeron violaciones sistemáticas a los derechos humanos: control del cuerpo, menoscabo de la dignidad y estigma social (Vásquez 2022; Obando 2024).

Para una ciudadanía históricamente marcada por el autoritarismo, la política de Bukele fue aceptada a pesar de sus costos en materia de derechos humanos. Los salvadoreños defendieron las redadas y la cárcel de máxima seguridad aun en contra de las recomendaciones de organismos internacionales como la ONU y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. No estaban dispuestos a ceder su seguridad por unos derechos que, en su percepción, habían favorecido a los delincuentes (Foro Laicidad, Género y Democracia⁸ 2025).

⁷ Véase Constitución de la República de El Salvador. 1983. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_de_la_republica_del_salvador_1983.pdf

⁸ Organizado por Centro Estudios de Género de la Universidad de El Salvador, Colectiva Feminista para el Desarrollo Local y Movimiento por una Cultura Laica.

El modelo político de seguridad encontró eco en los grupos religiosos que lo apoyaron desde un discurso de salvaguarda de la nación, sus valores y su identidad cristiana. Las iglesias evangélicas y neopentecostales constituyeron la base sólida de apoyo religioso. Además de respaldar el programa político, encontraron afinidad ideológica en la defensa de la familia tradicional, el rechazo al aborto y la oposición a la identidad sexogenérica (Alharaca 2023). El discurso político se empataba con el religioso en la reafirmación de la autoridad del Estado como expresión del poder divino, justificando incluso el régimen de excepción para eliminar a las pandillas (Vásquez 2022). A este apoyo se sumaron alianzas con pastores de otras denominaciones cristianas, quienes acudían a actos oficiales y reuniones de oración pública (Ortiz 2021).

Si bien la historia familiar de Bukele remite a la migración palestina de raíz musulmana, su trayectoria personal se construyó en el cristianismo, sin alejarse de la pequeña comunidad musulmana del país. Este cristianismo manifiesto derivó en discursos con tintes religiosos: “milagro de la seguridad”, “Dios me ha hablado” (Ortiz 2021).

No todo el sector religioso se decantó por apoyar la política de seguridad y la violación de los derechos humanos. En el sector evangélico, el pastor Mario Vega denunció el uso utilitario de la religión para fines políticos. La Iglesia católica criticó el modelo de seguridad, la reelección indefinida, el autoritarismo del Ejecutivo contra las instituciones del Estado, y la persecución de opositores y periodistas (Tovar 2022). Sin embargo, Bukele subrayó en su discurso político la relación con Dios y sus revelaciones divinas, lo que le valió reconocimiento y apoyo del sector evangélico afín, en contraposición a las denominaciones que lo criticaban (Paises y Olivares 2023).

4. A manera de cierre: un proyecto político de ciudadanía desde el Estado, entre la libertad de conciencia y la libertad religiosa

La laicidad en América Latina no constituyó históricamente un proyecto de ciudadanía, sino un dispositivo de legitimación del poder estatal frente al predominio eclesiástico. La laicidad fungió como concepto articulador de un proyecto político que confirió legitimidad al Estado para gestionar la vida social por encima de cualquier otra institución, como lo fue la Iglesia católica durante un prolongado periodo de la historia latinoamericana. Su función originaria fue transferir al Estado el control sobre los registros vitales, la educación, la

salud y la cultura política que administraba la Iglesia católica. El giro hacia una ciudadanía, articulada en derechos humanos, se produjo desde el inicio del siglo XXI, impulsado por la democratización regional que se materializó desde finales del siglo XX, la presión de organizaciones civiles y la necesidad de gestionar una diversidad religiosa en expansión. Esta transición —de la separación institucional a la garantía de las libertades civiles, fundamentales para el ejercicio de los derechos humanos— constituye el hallazgo histórico central del análisis.

El análisis comparativo de las tres experiencias nacionales revela una tensión transversal entre dos lógicas de derechos. La primera, articulada en torno a la libertad de conciencia, reivindica el ejercicio individual para decidir por encima de marcos morales y religiosos, con el Estado como garante de esa autodeterminación. Desde esta lógica, México expandió los derechos sexuales y reproductivos, el cambio de identidad y la discusión sobre eutanasia, pero también presencié la configuración y expansión de los movimientos neoconservadores antigénero. En Bolivia, la libertad de conciencia posibilitó no solo un ejercicio individual sino de derechos culturales y sociales de comunidades que invocaron sus tradiciones para evitar la imposición de programas sustentados en valores religiosos ajenos. En El Salvador, la resistencia de grupos feministas y activistas a favor de la laicidad demandó la efectividad de los derechos legalmente reconocidos, pero la agenda garantista no encuentra eco en una población que privilegia la seguridad sobre las libertades.

La segunda lógica, articulada desde la libertad religiosa, constituye la demanda de los grupos confesionales —sean progresistas o neoconservadores— a no ser excluidos de la esfera política. Ambos sectores exigen visibilidad, aunque con fines divergentes: los primeros buscan ampliar los derechos; los segundos, conservar el orden y la cohesión frente al relativismo moral. En los tres países, los puntos críticos donde se ha hecho efectiva la libertad religiosa coinciden con momentos de máxima tensión: en México, la crisis de seguridad y la polarización política abrieron espacios institucionales para las iglesias; en Bolivia, la crisis política de 2019 y la fractura interna del MAS catalizaron la disputa simbólica entre la wiphala y la Biblia; en El Salvador, la crisis de seguridad legitimó la fusión del discurso político autoritario con el discurso religioso.

En ambos casos, los actores políticos han instrumentalizado estas tensiones. Los grupos en el poder utilizan la inclusión de lo diverso como argumento de relativización moral, mientras los defensores de la libertad religiosa enfatizan la solidaridad social y los recursos que

aportan las comunidades confesionales para reivindicar no solo el derecho a ser escuchadas, sino a codecidir con el Estado. La distinción conceptual entre ciudadano y creyente, que en la ortodoxia teórica de la laicidad no era negociable, se ha vuelto insostenible en el nuevo contexto de reconocimiento de la diversidad —donde la exclusión de lo religioso de lo político ya no opera de facto—. Lo que sí constituyó un consenso general fue la necesidad de reconocer y visibilizar lo religioso en la agenda social y política, respetando mínimos éticos de dignidad y evitando tanto el uso estratégico del argumento de la discriminación como la equivalencia entre ética cívica y ética religiosa.

Referencias

- Acuña, Víctor H. 2017. «El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010» [Reseña del libro de Carlos G. López Bernal, dir.]. *Anuario de Estudios Centroamericanos* 43, 525-528.
- Alharaca. 2023. *Línea de tiempo: El discurso antiderechos se apodera del Gobierno de Bukele*. 7 de Junio. Acceso el 14 abril de 2026: <https://www.alharaca.sv/democracia/linea-de-tiempo-el-discurso-antiderechos-se-apodera-del-gobierno-de-bukele/>
- Arias, Jorge 2012. «*Farabundo Martí: Biografía (1893-1932)*». *Cuadernos de "El Socialista Centroamericano"* 14. El Salvador: Partido Socialista Centroamericano.
- Bárcenas, Karina. 2018. «Pânico moral e de gênero no México e no Brasil: rituais jurídicos e sociais da política evangélica para desativar os princípios de um estado laico». *Religião, & Sociedade* 38(2): 85-118.
- Bárcenas, Karina. 2026. «¿Cómo se legitimó el neoconservadurismo antigénero? Una respuesta a partir de la apropiación de tres principios de la laicidad». En *Movimientos Anti-Trans/género. Ciencia, política y religión*. Editado por Siobhan Guerrero. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (en prensa).
- Bárcenas, Karina. Coord. 2022. *Movimientos antigénero en América Latina: Cartografías del neoconservadurismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Baubérot, Jean. 2017. «Laicidad y cultura política». En *Nuevos retos de la laicidad*, editado por Pauline Capdevielle, 35-54. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Bellah, Robert. 1967. «Civil religion in America». *Dædalus* 96(1): 1-21.
- Beller, Walter. 2015. «Los principios del laicismo y los derechos humanos: Hacia una fundamentación discursiva». *REencuentro. Análisis de Problemas Universitarios* 70: 70-83.
- Blancarte, Roberto. 2002. *Para qué un Estado laico*. México: Ediciones Nostra.

- Bohoslavsky, Ernesto. 2009. Laicidad y América Latina: Política, religión y libertades desde 1810. En *Para entender y pensar la laicidad*, editado por Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, 95-136. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Caetano, Gerardo. 2013. «Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: Matrices y revisiones de una cultura laicista». *Cultura y Religión* 7(1): 116-139.
- Camisón, José Ángel. 2012. «Los derechos civiles y políticos en la Constitución boliviana». *Revista Derecho del Estado* 28: 171-231.
- Capdevielle, Pauline. 2013a. «Libertad, igualdad, laicidad: las objeciones de conciencia». En *Para entender y pensar la laicidad III*, coordinado por Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, 287-326. México: Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa Editor.
- Capdevielle, Pauline. 2013b. «Libertad religiosa y Estado laico: Voces, fundamentos y realidades». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 46: 181-189.
- Cardenal, Rodolfo. 2015. «Mons. Romero: 'Padre de los pobres'. Un beato muy incómodo». *Revista Latinoamericana de Teología* 95: 139-161.
- Ceppi, Natalia. 2024. «El rompecabezas boliviano. Idas y vueltas del Movimiento al Socialismo (MAS) en el poder. Reflexiones sobre un juego de dos tiempos». *Papel Político* 29: 1-17.
- Claros, Luis y Vladimir Díaz Cuéllar. Coord. 2022. *Crisis política en Bolivia 2019-2020*. La Paz: Fundación Luxemburgo - Plural Editores
- Cunha, Luis A. 2018. «Três décadas de conflitos em torno do ensino público: Laico ou religioso?». *Educação & Sociedade* 39(145): 890-907.
- Da Costa, Néstor. 2018. «La laicidad en México y Uruguay: Contrastes en modelos nacionales y sus implicaciones sociales». *Revista Latinoamericana de Estudios del Estado y la Religión* 5(2): 45-62.
- Delgado-Molina, Cecilia. 2019. «La 'irrupción evangélica' en México». *Nueva sociedad* 280, 91-100.
- Di Stefano, Roberto. 2011. «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina». *Quinto Sol* 15(1): 1-32. Acceso el 23 de septiembre de 2025: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Esquivel, Juan y Joanildi Burity. 2019. «La laicidad latinoamericana y las disputas por el reconocimiento». *Debate Feminista* 58: 34-58. Doi: 10.22201/ceig.2594066xe.2019.58.03
- Frigerio, Alejandro. 2018. «¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica». *Cultura y Representaciones Sociales* 12(24): 51-95.
- Foro Laicidad, Género y Democracia. 2025. *Diplomado: Laicidad del Estado, género y democracia*. 14 de Junio. El Salvador: Universidad Francisco Gavidia [Comunicación personal].
- Foro por un Estado Laico. 2024. *Seminario Internacional: "Creo y defendiendo: una perspectiva Laica*. 25 de Septiembre. Bolivia: Hotel Calacoto [Comunicación personal].

- García Bossio, María del Pilar. 2024. «Lo local como observatorio: Religión, espacio público y regulación estatal en América Latina». *Ciencias Sociales y Religión*. Acceso el 23 de mayo de 2026: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/254013>
- Gaytán, Felipe. 2018. «La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva». *Religião & Sociedade* 38(2): 119-147.
- Gaytán, Felipe. 2022. «De la wiphala a la Biblia: La fuerza del neoconservadurismo religioso en Bolivia frente a la ambigüedad de la laicidad del Estado». En *Movimientos antigénero en América Latina: Cartografías del neoconservadurismo*, coordinado por Karina Bárcenas, 157-180. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Hernández Monterrosa, Antonio L. 2019. «Estado actual de la transformación religiosa: Libertad de religión-Estado, educación y laicismo en El Salvador». *Revista Albertus Magnus* 10(2): 35-55.
- Ichuta, Carlos E. 2025. «La deriva del consenso de los perdedores y la caída de Evo Morales en Bolivia». *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública* 14(27): 237-285.
- Inter-American Commission on Human Rights. 2024. *El Salvador: Estado de excepción y derechos humanos* (OAS Documentos oficiales; OEA/Ser.L).
- Lara, Carlos B. (1990). «Iglesias evangélicas y conflicto político en El Salvador». *Revista Cristianismo y Sociedad* 28(103): 107-121.
- López Bernal, Carlos G. 2017. «De las reformas a la revolución postergada: La historia de El Salvador en el siglo XX». *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 14(1): 1-21.
- López Torres, Salvador A. 2025. «Derechos humanos defendidos por la Iglesia evangélica durante la guerra civil salvadoreña entre 1981-1992». *Revista de Teología / Estudios Socio-religiosos* 18(2): 1-38.
- Magallón, Mario. 2016. «Teología de la liberación: Opción por los pobres en El Salvador y Guatemala». *Contribuciones desde Coatepec* 31: 1-5.
- Mainwaring, Scott y Aníbal Pérez-Liñán. 2013. «Democracy, Religion, and the Politics of Religion in Latin America». En *Handbook of Religion and Politics*, editado por Scott Mainwaring y Anibal Pérez-Liñán, 243-260, Londres: Routledge.
- Manosalvas, Margarita, y Juan C. Rave. 2022. El marco analítico de la construcción social: Un enfoque crítico para analizar el diseño de las políticas públicas. *Reflexión Política* 24(49): 64-76.
- Martínez Reyes, Alberto. 2025. *De la violencia de las pandillas a la violencia del estado: La nueva realidad en El Salvador*. *América Latina Hoy*. Acceso el 4 de febrero de 2026: <https://revistas.usal.es/cuatro/index.php/1130-2887/article/download/32265/30444?inline=1>
- Mayorga, Fernando. 2022. «Disputa por el sentido de la democracia y el papel del discurso religioso en el golpe de Estado en 2019» En *Crisis política en Bolivia 2019-2020*, coordinado por Luis Claros y Vladimir Díaz, 219-244. La Paz: Fundación Luxemburgo - Plural Editores.

- Ministerio de Educación. 2012. *Currículo base del sistema educativo plurinacional*. Estado Plurinacional de Bolivia. Acceso el 14 de abril de 2026: <https://red.minedu.gob.bo/repositorio/fuente/6578.pdf>
- Obando, M^a Fernanda. 2024. «Violencia e inseguridad social en El Salvador y Costa Rica: Un análisis comparativo de las políticas públicas de N. Bukele y R. Chaves». *Revista Comunicación* 33(1): 134-139.
- Ortiz, Walter. 2021. «Nayib Bukele se auto proclama un 'Instrumento de Dios'». *Periódico El Clarinero*. 23 de marzo. Acceso el 11 de marzo de 2026: <https://elclarinero.com/nayib-bukele-se-auto-proclama-un-instrumento-de-dios-776/>
- Países, Melissa y Gloria Olivares. 2023. «Los evangelistas de Bukele», *Revista Digitla Factum*. 19 de mayo. Acceso el 13 de abril de 2026: <https://www.revistafactum.com/los-evangelistas-de-bukele/>
- Panotto, Nicolás. 2023. «Secularism under dispute: Towards agonistic, pluralistic, and democratic politics. A Latin American perspective». *International Journal of Public Theology* 17(4): 558-580.
- Poulat, Émile. 1987. *Église contre bourgeoisie: Introduction au catholicisme moderne*. París: Casterman.
- Quiroga, Miriam. 2001. «El pensamiento de la Iglesia Católica durante las dictaduras militares (1964-1978)», En *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX*. Editado por Dora Cajías, Magdalena Dora, Carmen Johnson, e Iris Villegas, 559-615. Lima: Institut français d'études andines.
- Quiroga, María Virginia y M^a Florencia Pagliarone. 2023. «Populismo y liderazgo en el ciclo político boliviano: Evo Morales y Luis Arce en perspectiva». *Cuestiones de Sociología* 28: 1-15.
- Salazar, Pedro. 2006. «Laicidad y democracia constitucional». *Isonomía* 24: 37-49.
- Sánchez Sandoval, Camila. 2024. «La ampliación de la libertad religiosa: Desarrollo normativo y contratransferencia de políticas religiosas en América Latina». *Derecho en Sociedad* 18(2): 29-54. Acceso el 23 de mayo de 2026: <https://revistas.ulacit.ac.cr/index.php/derecho-en-sociedad/article/view/238>.
- Silva-Ojeda, David. 2022. «La iglesia católica en El Salvador: situación pre-revolucionaria, guerra civil y proceso de paz». *Revista Jurídica Piélagus* 21(1): 1-31.
- Tovar, Tatiana. 2022. «Pastor Mario Vega critica la implementación del Régimen de Excepción». *Diario La Huella*. 19 de diciembre. Acceso el 23 de septiembre de 2025: <https://diariolahuella.com/pastor-mario-vega-critica-la-implementacion-del-regimen-de-excepcion/>
- Vaggione, Juan M. y José M^a Serna de la Garza. 2013. «Laicidad y sexualidad / Laicidad y derechos internacionales de los derechos humanos». *Colección «Jorge Carpizo» para entender y pensar la laicidad*, editado por Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, 82-103. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Vásquez, Luis E. 2022. «Nayib Bukele, el bukkelismo y el uso de la religión». *Realidad y Reflexión* 22(55): 164-184.

- Vega, Carlos. 2005. «Modelos de laicidad en América Latina: Una comparación crítica». *Revista Latinoamericana de Estudios Sociales* 12(3): 77-92.
- UNFPA. 2025. *Los valores sociales en Bolivia: Un estudio a partir de la Encuesta Mundial de Valores y la Encuesta de Valores a Adolescentes, 2024*. La Paz: UNFPA.
- Zanatta, Loris. 2007. «La iglesia conquista la nación: El desafío católico al liberalismo en América Latina en el periodo de entreguerras. Bicentenario». *Revista de Historia de Chile y América* 6: 5-37.
- Zavala, Edgar. 2016. «Secularities, diversities and pluralities: Understanding the challenges of religious diversity in Latin America». *Social Inclusion* 4(2): 65-76.

Laicidad como proyecto político de ciudadanía desde el Estado en América Latina: su instrumentalización en tres países (México, El Salvador, Bolivia)

Laicity as a political project of citizenship from the State in Latin America: its instrumentalization in three countries (Mexico, El Salvador, Bolivia)

Felipe Gaytán Alcalá 

Universidad La Salle. México

Email: felipe.gaytan@lasalle.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1409-017X>

Karina Bárcenas Barajas 

Universidad Nacional Autónoma de México

Email: karina@sociales.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4741-6199>

<https://doi.org/10.18543/djhr.3556>

Fecha de recepción: 01.12.2025

Fecha de aceptación: 13.05.2026

Fecha de publicación en línea: junio de 2026

Cómo citar / Citation: Gaytán, Felipe y Karina Bárcenas Barajas. 2026. «Laicidad como proyecto político de ciudadanía desde el Estado en América Latina: su instrumentalización en tres países (México, El Salvador, Bolivia)». *Deusto Journal of Human Rights*, n. 17: 203-227. <https://doi.org/10.18543/djhr.3556>

Sumario: Introducción. 1. Orientación metodológica. 2. Dos momentos históricos de la laicidad: de la separación iglesia-estado al esquema democrático de ciudadanía. 3. Análisis de las tres experiencias nacionales: legitimidad, derechos humanos y ciudadanía. 3.1 México: la caja de Pandora en la participación pública de grupos religiosos. 3.2. Bolivia: una laicidad ambivalente y una ciudadanía bifurcada entre la conciencia y la religión. 3.3. El Salvador: una ciudadanía tutelada desde el autoritarismo y los valores religiosos. 4. A manera de cierre: un proyecto político de ciudadanía desde el Estado, entre la libertad de conciencia y la libertad religiosa. Referencias.

Resumen: Este artículo analiza la instrumentalización del Estado en relación con los proyectos políticos de ciudadanía en clave de laicidad en América Latina, abordando su evolución en dos etapas principales. La primera etapa se centra en la construcción de la legitimidad del Estado frente a la influencia de la Iglesia

Católica y otras denominaciones, fundamentada en la soberanía estatal y la separación de las esferas política y religiosa. La segunda etapa surge en un contexto de creciente diversidad social, cultural y religiosa, lo que requiere que el Estado reconozca la diferencia y garantice la igualdad en el ejercicio de derechos, transitando hacia una laicidad que promueve los derechos humanos. El análisis se enfoca en las tensiones y desafíos derivados de estos procesos en tres experiencias nacionales: México, Bolivia y El Salvador, seleccionadas por sus enfoques divergentes respecto a los fines políticos y la definición de ciudadanía. El objetivo central es comprender cómo los Estados latinoamericanos han instrumentalizado estos proyectos en torno a la laicidad, mediante una metodología que contempla tres dimensiones: el marco normativo, el protagonismo de grupos religiosos y la instrumentalización política de lo religioso. La pregunta central que guía esta aproximación es: ¿De qué manera han sido utilizados los conceptos de laicidad por los Estados en la configuración de los derechos y la ciudadanía en contextos de diversidad social y religiosa? Este análisis busca aportar una comprensión profunda de las tensiones y transformaciones en las relaciones entre Estado, religión y ciudadanía en la región.

Palabras clave: laicidad, libertad de conciencia, libertad religiosa, ciudadanía, derechos humanos.

Abstract: This article examines the state's instrumentalization concerning the political projects of citizenship within the framework of laicity in Latin America, analyzing its evolution across two main stages. The first stage focuses on establishing the legitimacy of the state in opposition to the influence of the Catholic Church and other denominations, grounded in state sovereignty and the separation of political and religious spheres. The second stage emerges amid increasing social, cultural, and religious diversity, requiring the state to recognize difference and ensure equality in the exercise of rights, transitioning toward a form of laicity that promotes human rights. The analysis emphasizes the tensions and challenges arising from these processes in three national contexts —Mexico, Bolivia, and El Salvador— selected for their divergent approaches to political objectives and citizenship definitions. The central objective is to understand how Latin American states have instrumentalized these projects concerning laicity, employing a methodology that considers three dimensions: the normative framework, the role of religious groups, and the political instrumentalization of religion. The central question guiding this approach is: How have Latin American states utilized the concept of laicity in shaping rights and citizenship within contexts of social and religious diversity? This inquiry aims to provide a comprehensive understanding of the tensions and transformations in the relationships among the state, religion, and citizenship within the region.

Keywords: laicity, freedom of conscience, religious freedom, citizenship, human rights.

Introducción¹

En América Latina, la laicidad, más que una categoría exclusivamente académica, constituye un concepto histórico-político configurado por disputas en torno a la autonomía del derecho y la política frente a la tutela religiosa (Blancarte 2002; Baubérot 2017). Mediante la laicidad y su expresión institucional —el Estado laico— se han articulado los marcos normativos y las políticas públicas destinadas a gestionar, en primera instancia, la diversidad religiosa, pero también las libertades civiles, fundamentales para el ejercicio de los derechos humanos, con lo cual, a su vez, delinea un proyecto de ciudadanía en el que se inscribe su actuar. Tan solo, en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se establece que:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

De esta manera, el proceso histórico de la laicidad transitó desde el principio de legitimidad del Estado nacional en el siglo XIX hasta la fundamentación de una ciudadanía articulada en torno al reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos en el siglo XXI. En países como México, El Salvador y Bolivia, con sus particularidades, la separación entre el Estado y la Iglesia católica avanzó hacia una trayectoria orientada en tres ejes:

1. La garantía de la libertad de conciencia y expresión por encima de cualquier coerción moral, religiosa o política.
2. La igualdad y no discriminación, según la cual la integridad y dignidad de toda persona debe respetarse sin distinción de credo ni privilegios específicos.
3. La autonomía de lo político frente a lo religioso y lo moral, reconociendo la pluralidad de criterios, prácticas sociales y formas de pertenencia desde el concepto de ciudadano que reconoce a otros como pares en la discusión pública (Salazar 2006; Capdevielle 2013b).

¹ Declaración de contribución de autoría: Felipe Gaytán Alcalá y Karina Bárcenas Barajas son personas autoras con los siguientes roles CrediT: conceptualización, metodología, investigación, redacción, revisión y edición.

Ahora bien, esta última forma histórica del proyecto laico parecería resolver la dimensión de la ciudadanía y el marco garantista. Sin embargo, debido a que la discusión ya no se ubica en el exterior —entre lo religioso y lo político—, sino dentro del propio esquema democrático se generan tensiones que surgen de la ponderación del Estado sobre libertades, como la de conciencia y religiosa, en paralelo con su ejercicio estratégico por parte de distintos actores políticos. Esto, es observable en dos sentidos: por una parte, la libertad de conciencia es un derecho humano inalienable que garantiza la autodeterminación de las personas, pero, por otra, desde la libertad religiosa se aboga por la inclusión y participación de las comunidades confesionales y los grupos morales en la definición de leyes y políticas públicas, tutelando el bien común.

Quienes estratégicamente se posicionan desde la defensa de la libertad de conciencia, asumen que los individuos, en su capacidad reflexiva, definen sus propios sistemas de moralidad (en relación con sus convicciones religiosas, filosóficas o políticas) y su aplicación frente a casos concretos (Capdevielle 2013a) por lo que, dicha libertad es la antesala de derechos como el aborto, la eutanasia, o la identidad de género, pero también de la politización de grupos neoconservadores antigénero, que enarbolan la libertad de conciencia para objetar la educación sexual en las escuelas de educación básica, a partir de derechos como el de los padres a educar a sus hijos y a una educación sin ideología (Bárcenas 2026).

Por su parte, la libertad religiosa puede ser entendida en dos sentidos: como libertad de los individuos de profesar, practicar y creer sin ninguna restricción más que cuidar la dimensión de la dignidad y respeto de los derechos humanos, pero también, en un sentido restringido, como la libertad de participación de las comunidades y grupos religiosos como organizaciones en la esfera pública, influyendo en la elección de los ciudadanos así como en las decisiones que el Estado instrumente (Gaytán 2018).

Esta segunda definición ha sido la hoja de ruta de un movimiento amplio de iglesias y comunidades que exigen participar en la esfera política para la toma de decisiones en materia legislativa y de políticas públicas. Reivindican un pleno derecho a intervenir en la construcción del bien común, argumentando que contribuyen sustancialmente a él.

En consecuencia, tanto actores neoconservadores como iglesias progresistas ven en este reconocimiento de libertades una validación de su labor pastoral y moral, contribuyendo al principio pro-persona, según el cual toda norma debe aplicarse de la manera más favorable a los ciudadanos (Vaggione y Serna de la Garza 2013).

De esta forma, el objetivo de este artículo consiste en analizar de qué manera en tres países de América Latina (México, Bolivia y El Salvador) el Estado ha instrumentalizado la laicidad para configurar un proyecto político de ciudadanía garante de libertades civiles, fundamentales para el ejercicio de los derechos humanos, como lo son la libertad de conciencia y la libertad religiosa.

Para ello, en primera instancia, se reconstruye la historicidad del concepto desde la legitimación del Estado nacional decimonónico hasta su reorientación hacia una ciudadanía de derechos humanos. Posteriormente, se compara su instrumentalización en las tres experiencias nacionales —México, Bolivia y El Salvador— para identificar sus alcances y límites como marco garantista.

Por consiguiente, el análisis se estructura en cuatro apartados, además de esta introducción. El primero expone la orientación metodológica. El segundo reconstruye los dos momentos históricos de la laicidad. El tercero analiza comparativamente tres experiencias nacionales —México, Bolivia y El Salvador— a partir de sus marcos legales, el protagonismo de los actores religiosos y la instrumentalización política de lo religioso. El cuarto, a manera de cierre, examina la tensión entre libertad de conciencia y libertad religiosa como eje articulador de los proyectos contemporáneos de ciudadanía desde el Estado.

Este artículo deriva de dos proyectos de investigación que, si bien avanzaron en paralelo, convergieron en la problemática de la laicidad como proyecto de ciudadanía y la garantía de los derechos humanos. El primero, desarrollado desde la Universidad La Salle en colaboración con organizaciones civiles de México, El Salvador y Bolivia, definió una tipología de los regímenes de laicidad en América Latina y analizó sus tensiones con los derechos sexuales y reproductivos. El segundo, realizado desde el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, abordó los movimientos antigénero en la región.

1. Orientación metodológica

El presente artículo se inscribe en una orientación metodológica cualitativa-comparativa que deriva de dos investigaciones que se desarrollaron de manera paralela, por medio de análisis situados en distintas coordenadas latinoamericanas. El análisis se enfoca en la instrumentalización de la laicidad como proyecto político de ciudadanía desde el Estado en tres países latinoamericanos: México, Bolivia y El Salvador. La selección de los casos no obedeció a su escala o tamaño, sino a la singularidad de su impronta laica: México como parámetro

histórico de la laicidad regional junto con Uruguay (Da Costa 2018; Mainwaring y Pérez- Liñán 2013; Vega 2005), Bolivia como ejemplo de una perspectiva ambivalente en torno a la laicidad en un Estado plurinacional, y El Salvador como laboratorio de una ciudadanía tutelada por el autoritarismo y permeada por el discurso religioso.

La problematización en torno a los casos se orientó a partir de las siguientes interrogantes:

1. ¿Contribuyó la laicidad, en su devenir histórico, a la construcción de una ciudadanía sustentada en los derechos humanos en América Latina?
2. ¿Cómo transitó la laicidad de un concepto estrictamente político de legitimidad estatal a uno articulado en torno a los derechos y las libertades civiles?
3. ¿Garantiza la laicidad el ejercicio equilibrado de libertades, o pondera, según el contexto y la etapa política, la libertad de conciencia sobre la libertad religiosa —o viceversa—?
4. ¿Cuáles son las disputas entre la perspectiva de la libertad de conciencia y la de la libertad religiosa en el terreno de las decisiones ciudadanas y las demandas de los grupos confesionales?

El periodo de análisis se inscribe en una temporalidad de larga duración, dadas las particularidades del proyecto político de ciudadanía en cada país, pero con coordenadas de trazabilidad que remiten a los últimos lustros del presente siglo.

El proceso de recolección de información se integró por medio de:

1. La revisión documental de marcos constitucionales, legislación secundaria y documentos de política pública.
2. La metaetnografía (como se declaró en Bárcenas 2026).
3. Descripciones en diarios analíticos derivadas de la participación directa en foros y seminarios con actores políticos, activistas y religiosos en cada país², pero también de diálogos sistemáticos con académicos especializados en las experiencias nacionales seleccionadas.

Los datos se analizaron en relación con tres dimensiones derivadas del marco de construcción social de políticas públicas (Manosalvas y Rave 2022):

² Las referencias a eventos específicos observados directamente se consignan como fuentes primarias de campo a lo largo del texto.

1. Marcos legales que definen el proyecto político del Estado en torno a la laicidad.
2. Grado de protagonismo de los grupos religiosos en las negociaciones sobre leyes y programas que garanticen o restrinjan libertades y derechos ciudadanos.
3. Instrumentalización de lo religioso por parte de actores políticos —cuando partidos, funcionarios y gobernantes utilizan el discurso religioso para validar sus estrategias políticas—.

2. **Dos momentos históricos de la laicidad: de la separación Iglesia-Estado al esquema democrático de ciudadanía**

El concepto laicidad no surgió como elaboración filosófica durante la Revolución Francesa del siglo XVIII, ni deriva exclusivamente de la teología luterana y la Reforma protestante (Di Stefano 2011). Constituye primordialmente un concepto político institucionalizado como marco de disputa del Estado nacional emergente frente al poder eclesiástico, que administraba el espacio político, la trayectoria vital de los ciudadanos —registro de nacimientos, defunciones, uniones familiares, herencias— y la orientación axiológica de la cultura política (Poulat 1987; Bohoslavsky 2009).

Este concepto se trasladó hacia la América Latina decimonónica durante los procesos independentistas respecto a la Corona española. En ese contexto, la Iglesia católica operaba como gestora hegemónica de la vida social, política y cultural en cada país (Zanatta 2007). A diferencia del mundo protestante, donde los Estados nacionales emergentes debieron gestionar la diversidad religiosa para garantizar la convivencia entre católicos, diversas expresiones protestantes e incluso confesiones no cristianas como el islam, en Latinoamérica no existía pluralidad religiosa que administrar. La disputa se centraba en el poder político frente a una Iglesia católica que detentaba la legitimidad en la esfera pública.

En la experiencia protestante estadounidense, la ciudadanía incorporaba el reconocimiento de la diversidad de creencias, prácticas y pertenencias, gestión que derivó en lo que Bellah (1967) denominó religión civil. En contraste, en América Latina la laicidad no se enmarcó en una ciudadanía desde la perspectiva de la diversidad: el proyecto ciudadano se construyó políticamente en función de la lealtad al Estado, confinando lo religioso al ámbito privado o a expresiones culturales sin incidencia en las decisiones políticas (Blancarte 2002).

El objetivo central consistía en descatolizar el espacio público: desarticular el control social y político de la Iglesia católica para transferirlo al Estado y construir una cultura política desprovista del sello católico hegemónico. La educación pública emergió como campo central de disputa por los contenidos destinados a formar ciudadanos en valores cívicos antes que en valores religiosos. Prevalció la rectoría estatal sobre la educación, limitando la participación de grupos religiosos a la gestión escolar sin injerencia en contenidos curriculares obligatorios. Uruguay y México radicalizaron este modelo, mientras Perú y Paraguay mantuvieron un régimen formal donde la Iglesia conservó influencia educativa (Cunha 2018).

A lo largo de los siglos XIX, XX y XXI, la laicidad experimentó dos momentos diferenciados en la gestión de la diversidad. El primero, extendido durante los siglos XIX y XX, se fijó como separación institucional Estado-Iglesia, privilegiando la legitimidad del poder político estatal y la construcción de una identidad nacional que diluyera la influencia católica en la esfera pública. El segundo, desarrollado desde el siglo XXI, desplazó el énfasis hacia la construcción de una ciudadanía que ejerce libertades y derechos sin distinción de creencias, con el Estado como garante de ese marco (Esquivel y Burity 2019). En ambos casos, lo religioso permaneció excluido de lo público; sin embargo, la transición implicó pasar del Estado como dispositivo de homogeneidad política a la garantía estatal de la diversidad ciudadana.

El modelo laico decimonónico que operó hasta el siglo XX se concentró en el diseño institucional del Estado, no en la ciudadanía contemporánea. La laicidad se entendió durante décadas como separación institucional, ya fuera formal —Paraguay, Perú— o radical —Uruguay, México—. Su realización quedó contenida en marcos jurídicos que definieron el carácter laico del Estado. Costa Rica constituye la única excepción que jurídicamente no separó Iglesia y Estado; el resto instituyeron en diverso grado la legitimidad estatal (Caetano 2013).

Fue hasta el segundo momento cuando el debate transitó de la centralidad del Estado hacia la ciudadanía, debido a la centralidad de libertades y derechos —como los Derechos Humanos— para la configuración de sociedades plurales y diversas. Este giro no fue fortuito: resultó de la extensión de la democracia en la primera década del siglo XXI y de la creciente necesidad de gestionar y construir marcos de gobernanza para la diversidad en sentido amplio, incluida la diversidad religiosa. En ese contexto se debatía el pluralismo democrático y la inclusión de las minorías, lo subalterno y lo marginal a la representación política. De ahí que haya iluminado la dimensión

democrática desde la no discriminación, la igualdad y la garantía de las libertades y derechos ciudadanos, más allá de la simple exclusión de lo religioso del espectro político. La pregunta ya no era la separación, sino el acomodo entre estos ámbitos en la esfera pública. De ahí la insistencia en la neutralidad e imparcialidad del Estado, pero, sobre todo, en el ejercicio de libertades y derechos dentro de un marco de derechos humanos (Beller 2015).

Fue en este contexto donde los temas de libertades y derechos sexuales y reproductivos hallaron un marco político y legal para exigir al Estado la garantía de su ejercicio, tal como desde la segunda década del siglo XXI lo harían los actores de los movimientos antigénero o contra la ideología de género para visibilizar los derechos que construyeron para enarbolar sus demandas.

En síntesis, la historicidad del concepto revela una trayectoria que surgió para dar sentido y cohesión al Estado-nación y transitó por distintos derroteros hasta situar la discusión en los derechos y libertades ciudadanas. No obstante, es preciso reconocer que la laicidad, como dimensión política, ha habilitado distintos proyectos de ciudadanía: unos orientados al reconocimiento de los derechos humanos, otros instrumentalizados en beneficio de un régimen político determinado, y otros convertidos en mecanismos de control y tutela de las libertades y derechos bajo la premisa de la seguridad y el bien común.

En esta perspectiva, el proyecto político no se concibe como la ruta estratégica de un actor que detenta el poder o domina el gobierno. Se trata, más bien, de una construcción política, social y cultural que incorpora la perspectiva de los diversos grupos, colectivos y actores políticos en una visión compartida de valores, ejercicio del poder y solución de conflictos. Dicho proyecto reside en la constitución misma del Estado, el cual, mediante marcos legales e instrumentos políticos —persuasivos y coactivos—, gestiona la pluralidad en la arena pública y fija los horizontes políticos en términos de continuidad, cambio o reestructuración de los acuerdos.

Quien nos lee encontrará una discusión más amplia sobre las múltiples definiciones de la laicidad en relación con los derechos humanos —tanto en el ámbito de la acción política como en la discusión académica y el activismo político— a partir de diversos estados del arte producidos en la última década. En ellos, se destaca la importancia de comprender la distinción entre laicidad y secularización en los contextos latinoamericano y anglosajón, una discusión que no solo es semántica, sino histórica, ya que involucra al Estado y la gestión de la diversidad religiosa en relación con el ejercicio de las libertades civiles (Gaytán 2018; Panotto 2023 y Zavala 2016).

Otros enfoques buscan comprender el papel de la religión en el espacio público, considerando las expresiones sociales y políticas que articulan la pluralidad religiosa en un campo de relaciones y disputas. Estas no solo se dirigen hacia el Estado, sino también hacia la visibilidad y protagonismo de las organizaciones religiosas en dicho espacio, en tanto reconocen y hacen referencia a sus símbolos, ocupan lugares públicos y expanden su presencia en calles y plazas. Asimismo, inciden en problemáticas sociales como la violencia, la pobreza y las adicciones, buscando influir en la cultura cívica bajo un marco de valores que consideran auténticos (Frigerio 2018 y García Bossio 2024).

Un giro más en el debate sobre la laicidad se centra en la libertad religiosa, entendida como un derecho humano con múltiples acepciones. Estas van desde la discusión sobre si dicho derecho es exclusivo de los individuos, en su ejercicio pleno de creencia, práctica y pertenencia, hasta su extensión a las organizaciones religiosas, que serían responsables de tutelar a su comunidad en temas morales y en la relación con la sociedad civil (Sánchez Sandoval 2024 y Mainwaring y Cavalcanti 2018).

A partir de estas discusiones generales, presentamos un estudio centrado en tres experiencias nacionales que permiten comprender el proceso histórico de la laicidad en relación con la agenda de los derechos humanos y la ciudadanía.

3. Análisis de las tres experiencias nacionales: legitimidad, derechos humanos y ciudadanía

La caracterización general de los tres casos analizados: México, El Salvador y Bolivia, puede articularse como un proyecto de ciudadanía que parte de su fundamento legal —el cual define su visión y su experiencia histórica—, el papel de los liderazgos en la escena política, su participación o demanda de intervención y la instrumentalización política de lo religioso.

En México se configura una laicidad ampliada que reconoce a los grupos religiosos como parte de la garantía de derechos, lo que ha generado tensiones y demandas de estos grupos sobre la progresividad de derechos alcanzados en torno al cuerpo, la vida y la familia. Bolivia, en cambio, presenta un proyecto bifurcado y ambivalente que aboga por una ciudadanía multicultural pero fija su hoja de ruta en los marcos históricos religiosos que se sitúan entre lo étnico y lo católico en la educación, la salud y los programas de reconocimiento social. El Salvador, aunque es un país pequeño, resultó un laboratorio sobre una

nueva ciudadanía tutelada y silenciada por el poder, que instrumentaliza lo religioso para un esquema autoritario que antepone la seguridad y el bienestar a las libertades y los derechos humanos, presentados como justificación de la relatividad moral y la permisividad.

3.1. *México: la caja de Pandora en la participación pública de grupos religiosos*

El caso mexicano es paradigmático en América Latina. Su historia como nación se vincula a sucesivos momentos en los que el Estado disputó su legitimidad con la Iglesia católica en la gestión de lo público y la definición de ciudadanía. Ser mexicano pleno equivalió durante siglos a ser católico: toda la trayectoria vital de una persona transitaba por los rituales y registros católicos —nacimiento, matrimonio, muerte—. Frente a ello, el Estado asumió esos procesos y recursos administrados por la Iglesia, lo que derivó en dos guerras civiles: la Guerra de Reforma en el siglo XIX y la Guerra Cristera en el XX. De ambas, ninguna fue una disputa por la creencia, sino por el dominio político sobre la sociedad (Bohoslavsky 2009).

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos³ (1917) definió un marco que separaba lo político de lo religioso, desde la participación política de los ministros de culto hasta la educación pública y los programas de salud. A lo largo del siglo XX los marcos legales mantuvieron esta separación, aunque de facto se dieron colaboraciones y vasos comunicantes no solo con la Iglesia católica, sino con la creciente diversidad religiosa cristiana, así como de otras denominaciones. El reconocimiento legal de las asociaciones religiosas en 1992 constituyó un primer paso para responder a una demanda largamente sostenida: los ministros de culto habían exigido su reconocimiento como tales en el marco de los derechos humanos, dejando de ser lo que ellos mismos calificaron como ciudadanos de segunda (Salazar 2006).

Este reconocimiento legal y la formalización de mecanismos de gestión pública, sumados a la creciente diversidad religiosa, abrieron espacios a la participación social y cultural en la esfera pública. En ese contexto, la expansión de derechos y libertades en torno al aborto, la eutanasia, la diversidad sexogenérica y los derechos culturales, años más tarde (en 2016), dio paso, en el país, a la cristalización de un

³ Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

proyecto neoconservador por medio del cual sus actores exigieron ser escuchados y tomados en cuenta. Argumentaron ser una mayoría social con trato de minorías en la expansión de derechos que para ellos constituían temas centrales de la moral pública (Bárcenas 2022 y 2026). Surgieron entonces grupos de la sociedad civil, de inspiración religiosa, como el Frente Nacional por la Familia.

Además, una grave crisis de seguridad se desencadenó en 2006, derivada de la declaración de guerra que realizó el presidente Felipe Calderón al crimen organizado, la cual disparó los índices de homicidios, desapariciones, robos y trata de personas migrantes hacia Estados Unidos. Grupos religiosos —católicos, anglicanos, mormones, entre otros— se convirtieron en piezas clave en la contención del dolor de las víctimas y el acompañamiento de migrantes. Su incidencia pública escaló rápidamente de lo social a lo político: el Estado abrió espacios de diálogo por la paz y la reconciliación, aceptando el acompañamiento de estos colectivos en labores de contención moral.

A partir de 2023, los foros y jornadas por la paz⁴ convocados desde la Secretaría de Gobernación se ampliaron a todas las denominaciones religiosas y cultos, bajo el principio de resarcir el tejido social. Estos espacios sirvieron como punta de lanza para reformular el principio en el marco de la libertad religiosa: el derecho de los grupos religiosos a participar en la gestión de la paz, pero también a ampliar la agenda hacia otros temas como la educación en valores religiosos, la salud y la intervención en los dilemas éticos relativos al cuerpo y la vida.

Este panorama lleva a plantear la confluencia de dos procesos en la gestión pública de la diversidad religiosa y la exigencia de un nuevo proyecto de ciudadanía. Por un lado, la libertad de conciencia reivindicada por los colectivos de la sociedad civil —feministas, organizaciones de salud reproductiva, educación— para exigir que el Estado garantice su elección sin que grupo religioso o moral alguno la impida, de la misma manera como los grupos de la sociedad civil de inspiración religiosa exigieron participar en las disputas legislativas en torno a las agendas feministas así como sobre derechos sexuales y reproductivos enarbolando la libertad de conciencia de todo ciudadano para elegir lo que considera éticamente aceptable.

Por otro lado, la apertura de espacios políticos para resolver la crisis de seguridad y construir la paz puso sobre la mesa la pregunta de si la laicidad histórica de separación entre lo religioso y lo político se había agotado y era necesario reformular el proyecto de ciudadanía bajo el

⁴ Organizadas por la Secretaría de Gobernación en el mes de septiembre.

principio de libertad religiosa: abrir la participación institucional bajo la demanda de sumar a la identidad nacional.

En ambos casos, los actores políticos han instrumentalizado estos debates, en parte, para obtener respaldos electorales, de actores legislativos y de la opinión pública. Tras una pandemia que enfatizó la amenaza de no contar con un principio de autoridad que fijara límites a los derechos, el discurso de la inclusión y la igualdad fue remarcado como relativización moral. De igual forma, en el caso de la libertad religiosa se enfatizó la importancia de la solidaridad social y los recursos que aportan las comunidades religiosas, reivindicando no solo el derecho a ser escuchadas, sino a tomar decisiones conjuntas con el Estado.

De esta manera, el proyecto mexicano experimentó una expansión significativa en el reconocimiento de los derechos humanos, asumiendo estrictamente en lo legal y político la dimensión de ciudadanía sobre cualquier creencia religiosa o moral. No obstante, esta finalidad se ha visto cuestionada por los grupos religiosos que exigen ser tomados en cuenta no como individuos-ciudadanos, sino como colectivos con posiciones morales claras que orienten las decisiones públicas (Bárcenas 2022 y 2026). El régimen de la denominada Cuarta Transformación alentó este posicionamiento al admitir, como partido político, la participación de grupos evangélicos, con participación en el congreso nacional e incluso posiciones en gobiernos estatales y municipales (Bárcenas 2018; Delgado-Molina 2019). Paradójicamente, el proyecto de ciudadanía que impulsó el Estado, por medio de la instrumentalización de la laicidad, fue extendido en el reconocimiento de los derechos humanos, pero ahora enfrenta el dilema de incluir los derechos de los grupos religiosos desde la libertad religiosa, en tensión con la defensa de la libertad de conciencia de dos sectores de la sociedad civil con agendas opuestas.

3.2. *Bolivia: una laicidad ambivalente y una ciudadanía bifurcada entre la conciencia y la religión*

La historia de Bolivia estuvo marcada por un predominio católico en los asuntos públicos a lo largo del siglo XX. Incluso durante la dictadura del general Banzer la cual duró de 1971 a 1978, la Iglesia católica mantuvo un papel preponderante en la agenda moral, marcada por los valores cristianos, situación que perduró con el retorno a la democracia (Quiroga 2001). No fue hasta la llegada del presidente Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS), junto con una pléyade de organizaciones civiles, indígenas y movimientos sociales

reivindicativos de una ciudadanía anclada en los derechos humanos, que se convocó a una Asamblea Constituyente. La Constitución⁵, aprobada en 2009, denominaba a Bolivia como Estado Plurinacional, donde la idea de representación ciudadana no respondía a un modelo liberal sino a un pluralismo que diera cuenta de los múltiples actores sociales, sus demandas y necesidades (Gaytán 2022).

La Constitución reconoce la laicidad como principio de identidad del país, definiéndola como la independencia del Estado de cualquier religión, al tiempo que garantiza la libertad de culto y de creencia. Tres ejes legales constituyeron el fundamento del plan político de ciudadanía: la independencia del Estado (ninguna religión es asumida como oficial); la igualdad de cultos (todas las organizaciones religiosas o espirituales poseen igual personalidad jurídica y derechos); y la garantía de la libertad de creencia.

Bolivia, como nación plurinacional, reconoce la diversidad religiosa y cultural, pero políticamente articula un proyecto de ciudadanía bifurcado, debido a que reconoce la laicidad como ámbito de ciudadanía igualitaria e inclusiva; pero de manera simultánea incorpora la perspectiva religiosa en la educación y la salud en dos vertientes: por una parte, desde las diversas tradiciones étnicas y afrodescendientes, por otra desde la óptica católico-cristiana que domina la cultura política. Se construye así una ciudadanía enmarcada en valores religiosos que influyen en la manera de entender y ejercer tanto los derechos como las libertades, más aún en la forma en que desde la política se garantizan los derechos humanos (Camisón 2012).

La ambivalencia se manifiesta en la propia Constitución, al indicar en su preámbulo que la identidad nacional procede tanto de Dios como de la Pachamama (Madre Tierra). Según figuras constituyentes de aquel entonces, se trataba de un enfoque intercultural y sincrético de una nación que se define como plurinacional (Gaytán 2022). Sin embargo, este principio fundacional no es meramente declarativo: repercute directamente en los contenidos de la educación pública, donde se incluyen materias y recursos públicos para la enseñanza de valores religiosos católico-cristianos o de creencias espirituales de acuerdo con cosmovisiones indígenas y afrodescendientes (Ministerio de Educación 2012). Según las discusiones sostenidas en espacios como el Foro por un Estado Laico (2024)⁶, más que generar un proceso

⁵ Véase *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. 2009. Disponible en: <https://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic3bolconst.pdf>

⁶ Organizado por Diakonia Bolivia, Libertades Laicas Bolivia y Católicas por el Derecho a Decidir Bolivia, el 25 de septiembre.

de inclusión universal, esta configuración fragmenta el sentido ciudadano —no en la lógica liberal, sino en la del reconocimiento mutuo y sincrético—. De esta manera, la tensión entre libertad de conciencia y libertad religiosa se prefiguró desde el propio texto constitucional: por un lado, se reconoció la libertad religiosa, pero, por otro, se fundamentó el Estado en la Pachamama y Dios.

La crisis política de 2019, que culminó con la salida del presidente Evo Morales y el arribo de la senadora Jeanine Áñez como titular provisional del Ejecutivo, mostró también la disputa de los grupos políticos por el poder y el uso estratégico de lo religioso para legitimar su causa. Los movimientos sociales enarbolaron la bandera de la *wiphala* (símbolo aymara referente a la Pachamama), mientras las élites tradicionales invocaron la Biblia como ley suprema (Gaytán 2022; Claros y Díaz Cuéllar 2022). En este conflicto, la Iglesia católica buscó modificar la Constitución para obtener un reconocimiento especial y tutelar la moral pública, intentando frenar los derechos y libertades obtenidos por colectivos civiles en torno al cuerpo, la familia y la vida.

Para 2023, tras la pandemia y en medio de una crisis política al interior del MAS y una crisis económica derivada de la caída de precios del grano y del mercado de litio (Quiroga y Pagliarone 2023), los grupos religiosos —sobre todo de signo evangélico— incrementaron su influencia en la esfera pública con un discurso moral neoconservador, invocando el ejercicio de la autoridad para frenar lo que denominan el relativismo ético promovido por las organizaciones sociales (Mayorga 2022). Los derechos, según su percepción, deben regresar a un fundamento religioso y evitar la progresividad que conduce al caos.

En esa misma línea, la Iglesia católica mantuvo su protagonismo como mediadora en el conflicto político: tanto en 2019 como en 2024 y 2025 —este último al interior del MAS, entre el presidente Arce y el expresidente Morales— (Ceppi 2024). Esta mediación contribuyó a salidas políticas, pero también fue aprovechada por un sector eclesial para sumarse a la ofensiva contra los derechos y libertades adquiridos.

La crisis social y la polarización política repercutieron directamente en la cultura política. Los bolivianos manifestaron actitudes a favor de un gobierno fuerte que brinde seguridad antes que libertades y derechos (Ichuta 2025). Los discursos religiosos sobre la crisis de valores reforzaron la persistencia de actitudes de rechazo (45%) a los programas que reconocen derechos amplios, impulsados por organizaciones de la sociedad civil (UNFPA 2025).

3.3. *El Salvador: una ciudadanía tutelada desde el autoritarismo y los valores religiosos*

El Salvador constituye una experiencia singular: un laboratorio de ciudadanía silenciosa, plegada a un Estado autoritario donde el discurso religioso permea lo político y viceversa. Este laboratorio no se originó en el periodo del presidente Bukele, sino en el siglo XIX, cuando la principal actividad agrícola identificó al país como una república cafetalera (1871-1931), con esquemas de producción extractivista manejados por una oligarquía nacional y grandes compañías extranjeras (López Bernal 2017). En ese contexto surgió Farabundo Martí, fundador del Partido Comunista, quien tuvo vínculos con el líder revolucionario César Augusto Sandino en Nicaragua. Tras su experiencia en la lucha nicaragüense, Martí retornó a El Salvador y en 1932 promovió el levantamiento campesino contra la explotación (Arias 2012). Fue fusilado, pero su lucha perduró por medio del Frente que lleva su nombre.

Tras la sublevación de 1932, El Salvador atravesó un largo periodo de dictaduras militares (1932-1972) bajo el pretexto de garantizar el orden. En 1980 surgió el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y durante más de una década se desarrolló una guerra civil (1980-1992) en la que intervinieron organismos estadounidenses como la CIA, en el contexto de la Guerra Fría (Acuña 2017). La paz se negoció con los Acuerdos de Chapultepec en 1992, seguidos por un periodo de alternancia política entre la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA, que gobernó entre 1989 y 2009) y el FMLN convertido en partido político (que gobernó entre 2009 y 2019). Los sucesivos proyectos políticos de ciudadanía no se orientaron a construir un marco amplio de derechos y libertades: prevaleció una ciudadanía silenciosa, con círculos críticos reducidos y represión a la protesta. Fueron los grupos religiosos —sobre todo la Iglesia católica con el movimiento de la Teología de la Liberación en los años setenta y ochenta— quienes impulsaron la conciencia cívica (Magallón 2016).

La preeminencia de regímenes autoritarios durante gran parte de la historia salvadoreña constituyó una impronta política que preparó el terreno para la llegada de Nayib Bukele en 2019. Su discurso se fijó en una figura de autoridad-autoritaria con soluciones unipersonales y verticales, imagen aceptada por una cultura política proveniente de la polarización y la violencia extrema derivada de la guerra civil, el crecimiento de las pandillas —cuyos miembros habían sido deportados de Estados Unidos— y un Estado disminuido. La violencia de la Mara Salvatrucha, su dominio territorial, así como su control social y

económico fueron el catalizador del apoyo a Bukele como figura populista neoconservadora que ofreció mano firme para ordenar la seguridad (Vásquez 2022; Obando 2024).

En cuanto al eje religioso en la política, cabe señalar que se trata de un elemento fundacional del Estado mismo —el nombre del país indica la centralidad del cristianismo en la sociedad—. El papel de los grupos religiosos en la arena pública trasciende lo social para asumirse como actores políticos. La Iglesia católica fue el actor preponderante, no solo como institución sino como componente de la cultura política salvadoreña. Históricamente estuvo cerca del poder estatal y de las élites, pero en los años sesenta y setenta, a raíz del Concilio Vaticano II, viró su atención hacia la justicia social, los pobres y la denuncia contra el Estado (Silva-Ojeda 2022). Un actor relevante fue el arzobispo Óscar Arnulfo Romero, cuya transición de posturas conservadoras a ser voz de una iglesia comprometida con el pueblo le confrontó con los grupos de poder, que terminaron asesinandolo durante un servicio religioso en 1980, al inicio de la guerra civil (Cardenal 2015).

La Iglesia contribuyó paradójicamente a un proyecto político de ciudadanía basado en la defensa de los derechos humanos al visibilizar la situación de pobreza e impulsar la reflexividad a través de las comunidades eclesiales de base. Esto costó que laicos y religiosos fueran perseguidos, exiliados, asesinados o terminaran participando en la guerrilla. Su huella en la construcción de ciudadanía fue notable: contribuyeron a una conciencia social que propició la transformación política con efectos en el retorno a la democracia en 1992 (Hernández Monterrosa 2019).

Los grupos evangélicos también incidieron en la construcción de esta finalidad. Estas iglesias llegaron desde Estados Unidos de la mano de misioneros financiados desde ese país. Durante la radicalización del conflicto, distintas iglesias evangélicas funcionaron como refugio ante la violencia e impulsaron programas de conversión, otorgando servicios sociales y apoyos materiales a comunidades (Lara 1990). La migración jugó un papel relevante: muchos salvadoreños encontraron en las iglesias cristianas y evangélicas de Estados Unidos apoyos para sobrevivir, lo que impactó también en las familias que permanecieron en El Salvador, al promover el crecimiento de esas iglesias en el país centroamericano (López Torres 2025). Si bien las iglesias evangélicas no contribuyeron directamente a una ciudadanía crítica, sí fomentaron redes de solidaridad y acompañamiento en momentos de tensión social.

¿La Constitución política de este país centroamericano define al Estado como laico? La Constitución vigente, aprobada en 1983, no se

declara formalmente laica. Se asumió de manera implícita que el Estado era laico al garantizar la libertad de culto (Artículo 25) y sancionar la discriminación religiosa (Artículo 6). Sin embargo, la libertad de culto no define una separación política de lo religioso: indica que todo culto puede ser practicado, pero no establece límites entre lo político y lo religioso. El preámbulo constitucional declara que es la creencia en Dios la que fundamenta al Estado mientras que en el artículo 26 “Se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica. Las demás iglesias podrán obtener, conforme a la ley, el reconocimiento de su personalidad”⁷, lo cual invisibiliza toda creencia o práctica fuera del catolicismo —aunque no las prohíbe—. Esta frontera difusa entre lo religioso y lo político fue el punto central sobre el cual los grupos religiosos, en el contexto contemporáneo y bajo el régimen de Bukele, obtuvieron protagonismo para justificar su política de seguridad y legitimar sus decisiones por encima de las instituciones.

El éxito político de Bukele y su reelección —cuestionada por su contradicción con normas electorales— no obedece únicamente a su carisma, sino a la eficacia percibida de sus decisiones en materia de seguridad pública frente al poder de las pandillas, que retaron al Estado quemando autobuses con personas dentro, controlando la vida y la economía de los ciudadanos, y traficando drogas y personas (Martínez Reyes 2025). La eficacia de su política autoritaria fue notable pero también brutal, sobre todo a partir de 2023, cuando se radicalizó la eliminación de estos grupos (Inter-American Commission on Human Rights 2024). Las redadas en los barrios, la detención y reclusión en cárceles de máxima seguridad de personas tatuadas sin juicio previo constituyeron violaciones sistemáticas a los derechos humanos: control del cuerpo, menoscabo de la dignidad y estigma social (Vásquez 2022; Obando 2024).

Para una ciudadanía históricamente marcada por el autoritarismo, la política de Bukele fue aceptada a pesar de sus costos en materia de derechos humanos. Los salvadoreños defendieron las redadas y la cárcel de máxima seguridad aun en contra de las recomendaciones de organismos internacionales como la ONU y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. No estaban dispuestos a ceder su seguridad por unos derechos que, en su percepción, habían favorecido a los delincuentes (Foro Laicidad, Género y Democracia⁸ 2025).

⁷ Véase Constitución de la República de El Salvador. 1983. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_de_la_republica_del_salvador_1983.pdf

⁸ Organizado por Centro Estudios de Género de la Universidad de El Salvador, Colectiva Feminista para el Desarrollo Local y Movimiento por una Cultura Laica.

El modelo político de seguridad encontró eco en los grupos religiosos que lo apoyaron desde un discurso de salvaguarda de la nación, sus valores y su identidad cristiana. Las iglesias evangélicas y neopentecostales constituyeron la base sólida de apoyo religioso. Además de respaldar el programa político, encontraron afinidad ideológica en la defensa de la familia tradicional, el rechazo al aborto y la oposición a la identidad sexogenérica (Alharaca 2023). El discurso político se empataba con el religioso en la reafirmación de la autoridad del Estado como expresión del poder divino, justificando incluso el régimen de excepción para eliminar a las pandillas (Vásquez 2022). A este apoyo se sumaron alianzas con pastores de otras denominaciones cristianas, quienes acudían a actos oficiales y reuniones de oración pública (Ortiz 2021).

Si bien la historia familiar de Bukele remite a la migración palestina de raíz musulmana, su trayectoria personal se construyó en el cristianismo, sin alejarse de la pequeña comunidad musulmana del país. Este cristianismo manifiesto derivó en discursos con tintes religiosos: “milagro de la seguridad”, “Dios me ha hablado” (Ortiz 2021).

No todo el sector religioso se decantó por apoyar la política de seguridad y la violación de los derechos humanos. En el sector evangélico, el pastor Mario Vega denunció el uso utilitario de la religión para fines políticos. La Iglesia católica criticó el modelo de seguridad, la reelección indefinida, el autoritarismo del Ejecutivo contra las instituciones del Estado, y la persecución de opositores y periodistas (Tovar 2022). Sin embargo, Bukele subrayó en su discurso político la relación con Dios y sus revelaciones divinas, lo que le valió reconocimiento y apoyo del sector evangélico afín, en contraposición a las denominaciones que lo criticaban (Paises y Olivares 2023).

4. A manera de cierre: un proyecto político de ciudadanía desde el Estado, entre la libertad de conciencia y la libertad religiosa

La laicidad en América Latina no constituyó históricamente un proyecto de ciudadanía, sino un dispositivo de legitimación del poder estatal frente al predominio eclesiástico. La laicidad fungió como concepto articulador de un proyecto político que confirió legitimidad al Estado para gestionar la vida social por encima de cualquier otra institución, como lo fue la Iglesia católica durante un prolongado periodo de la historia latinoamericana. Su función originaria fue transferir al Estado el control sobre los registros vitales, la educación, la

salud y la cultura política que administraba la Iglesia católica. El giro hacia una ciudadanía, articulada en derechos humanos, se produjo desde el inicio del siglo XXI, impulsado por la democratización regional que se materializó desde finales del siglo XX, la presión de organizaciones civiles y la necesidad de gestionar una diversidad religiosa en expansión. Esta transición —de la separación institucional a la garantía de las libertades civiles, fundamentales para el ejercicio de los derechos humanos— constituye el hallazgo histórico central del análisis.

El análisis comparativo de las tres experiencias nacionales revela una tensión transversal entre dos lógicas de derechos. La primera, articulada en torno a la libertad de conciencia, reivindica el ejercicio individual para decidir por encima de marcos morales y religiosos, con el Estado como garante de esa autodeterminación. Desde esta lógica, México expandió los derechos sexuales y reproductivos, el cambio de identidad y la discusión sobre eutanasia, pero también presencié la configuración y expansión de los movimientos neoconservadores antigénero. En Bolivia, la libertad de conciencia posibilitó no solo un ejercicio individual sino de derechos culturales y sociales de comunidades que invocaron sus tradiciones para evitar la imposición de programas sustentados en valores religiosos ajenos. En El Salvador, la resistencia de grupos feministas y activistas a favor de la laicidad demandó la efectividad de los derechos legalmente reconocidos, pero la agenda garantista no encuentra eco en una población que privilegia la seguridad sobre las libertades.

La segunda lógica, articulada desde la libertad religiosa, constituye la demanda de los grupos confesionales —sean progresistas o neoconservadores— a no ser excluidos de la esfera política. Ambos sectores exigen visibilidad, aunque con fines divergentes: los primeros buscan ampliar los derechos; los segundos, conservar el orden y la cohesión frente al relativismo moral. En los tres países, los puntos críticos donde se ha hecho efectiva la libertad religiosa coinciden con momentos de máxima tensión: en México, la crisis de seguridad y la polarización política abrieron espacios institucionales para las iglesias; en Bolivia, la crisis política de 2019 y la fractura interna del MAS catalizaron la disputa simbólica entre la wiphala y la Biblia; en El Salvador, la crisis de seguridad legitimó la fusión del discurso político autoritario con el discurso religioso.

En ambos casos, los actores políticos han instrumentalizado estas tensiones. Los grupos en el poder utilizan la inclusión de lo diverso como argumento de relativización moral, mientras los defensores de la libertad religiosa enfatizan la solidaridad social y los recursos que

aportan las comunidades confesionales para reivindicar no solo el derecho a ser escuchadas, sino a codecidir con el Estado. La distinción conceptual entre ciudadano y creyente, que en la ortodoxia teórica de la laicidad no era negociable, se ha vuelto insostenible en el nuevo contexto de reconocimiento de la diversidad —donde la exclusión de lo religioso de lo político ya no opera de facto—. Lo que sí constituyó un consenso general fue la necesidad de reconocer y visibilizar lo religioso en la agenda social y política, respetando mínimos éticos de dignidad y evitando tanto el uso estratégico del argumento de la discriminación como la equivalencia entre ética cívica y ética religiosa.

Referencias

- Acuña, Víctor H. 2017. «El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010» [Reseña del libro de Carlos G. López Bernal, dir.]. *Anuario de Estudios Centroamericanos* 43, 525-528.
- Alharaca. 2023. *Línea de tiempo: El discurso antiderechos se apodera del Gobierno de Bukele*. 7 de Junio. Acceso el 14 abril de 2026: <https://www.alharaca.sv/democracia/linea-de-tiempo-el-discurso-antiderechos-se-apodera-del-gobierno-de-bukele/>
- Arias, Jorge 2012. «*Farabundo Martí: Biografía (1893-1932)*». *Cuadernos de "El Socialista Centroamericano"* 14. El Salvador: Partido Socialista Centroamericano.
- Bárcenas, Karina. 2018. «Pânico moral e de gênero no México e no Brasil: rituais jurídicos e sociais da política evangélica para desativar os princípios de um estado laico». *Religião, & Sociedade* 38(2): 85-118.
- Bárcenas, Karina. 2026. «¿Cómo se legitimó el neoconservadurismo antigénero? Una respuesta a partir de la apropiación de tres principios de la laicidad». En *Movimientos Anti-Transgénero. Ciencia, política y religión*. Editado por Siobhan Guerrero. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (en prensa).
- Bárcenas, Karina. Coord. 2022. *Movimientos antigénero en América Latina: Cartografías del neoconservadurismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Baubérot, Jean. 2017. «Laicidad y cultura política». En *Nuevos retos de la laicidad*, editado por Pauline Capdevielle, 35-54. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Bellah, Robert. 1967. «Civil religion in America». *Dædalus* 96(1): 1-21.
- Beller, Walter. 2015. «Los principios del laicismo y los derechos humanos: Hacia una fundamentación discursiva». *REencuentro. Análisis de Problemas Universitarios* 70: 70-83.
- Blancarte, Roberto. 2002. *Para qué un Estado laico*. México: Ediciones Nostra.

- Bohoslavsky, Ernesto. 2009. Laicidad y América Latina: Política, religión y libertades desde 1810. En *Para entender y pensar la laicidad*, editado por Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, 95-136. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Caetano, Gerardo. 2013. «Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: Matrices y revisiones de una cultura laicista». *Cultura y Religión* 7(1): 116-139.
- Camisón, José Ángel. 2012. «Los derechos civiles y políticos en la Constitución boliviana». *Revista Derecho del Estado* 28: 171-231.
- Capdevielle, Pauline. 2013a. «Libertad, igualdad, laicidad: las objeciones de conciencia». En *Para entender y pensar la laicidad III*, coordinado por Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, 287-326. México: Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Miguel Ángel Porrúa Editor.
- Capdevielle, Pauline. 2013b. «Libertad religiosa y Estado laico: Voces, fundamentos y realidades». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 46: 181-189.
- Cardenal, Rodolfo. 2015. «Mons. Romero: 'Padre de los pobres'. Un beato muy incómodo». *Revista Latinoamericana de Teología* 95: 139-161.
- Ceppi, Natalia. 2024. «El rompecabezas boliviano. Idas y vueltas del Movimiento al Socialismo (MAS) en el poder. Reflexiones sobre un juego de dos tiempos». *Papel Político* 29: 1-17.
- Claros, Luis y Vladimir Díaz Cuéllar. Coord. 2022. *Crisis política en Bolivia 2019-2020*. La Paz: Fundación Luxemburgo - Plural Editores
- Cunha, Luis A. 2018. «Três décadas de conflitos em torno do ensino público: Laico ou religioso?». *Educação & Sociedade* 39(145): 890-907.
- Da Costa, Néstor. 2018. «La laicidad en México y Uruguay: Contrastes en modelos nacionales y sus implicaciones sociales». *Revista Latinoamericana de Estudios del Estado y la Religión* 5(2): 45-62.
- Delgado-Molina, Cecilia. 2019. «La 'irrupción evangélica' en México». *Nueva sociedad* 280, 91-100.
- Di Stefano, Roberto. 2011. «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina». *Quinto Sol* 15(1): 1-32. Acceso el 23 de septiembre de 2025: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Esquivel, Juan y Joanildi Burity. 2019. «La laicidad latinoamericana y las disputas por el reconocimiento». *Debate Feminista* 58: 34-58. Doi: 10.22201/ceig.2594066xe.2019.58.03
- Frigerio, Alejandro. 2018. «¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica». *Cultura y Representaciones Sociales* 12(24): 51-95.
- Foro Laicidad, Género y Democracia. 2025. *Diplomado: Laicidad del Estado, género y democracia*. 14 de Junio. El Salvador: Universidad Francisco Gavidia [Comunicación personal].
- Foro por un Estado Laico. 2024. *Seminario Internacional: "Creo y defendiendo: una perspectiva Laica*. 25 de Septiembre. Bolivia: Hotel Calacoto [Comunicación personal].

- García Bossio, María del Pilar. 2024. «Lo local como observatorio: Religión, espacio público y regulación estatal en América Latina». *Ciencias Sociales y Religión*. Acceso el 23 de mayo de 2026: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/254013>
- Gaytán, Felipe. 2018. «La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva». *Religião & Sociedade* 38(2): 119-147.
- Gaytán, Felipe. 2022. «De la wiphala a la Biblia: La fuerza del neoconservadurismo religioso en Bolivia frente a la ambigüedad de la laicidad del Estado». En *Movimientos antigénero en América Latina: Cartografías del neoconservadurismo*, coordinado por Karina Bárcenas, 157-180. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Hernández Monterrosa, Antonio L. 2019. «Estado actual de la transformación religiosa: Libertad de religión-Estado, educación y laicismo en El Salvador». *Revista Albertus Magnus* 10(2): 35-55.
- Ichuta, Carlos E. 2025. «La deriva del consenso de los perdedores y la caída de Evo Morales en Bolivia». *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública* 14(27): 237-285.
- Inter-American Commission on Human Rights. 2024. *El Salvador: Estado de excepción y derechos humanos* (OAS Documentos oficiales; OEA/Ser.L).
- Lara, Carlos B. (1990). «Iglesias evangélicas y conflicto político en El Salvador». *Revista Cristianismo y Sociedad* 28(103): 107-121.
- López Bernal, Carlos G. 2017. «De las reformas a la revolución postergada: La historia de El Salvador en el siglo XX». *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 14(1): 1-21.
- López Torres, Salvador A. 2025. «Derechos humanos defendidos por la Iglesia evangélica durante la guerra civil salvadoreña entre 1981-1992». *Revista de Teología / Estudios Socio-religiosos* 18(2): 1-38.
- Magallón, Mario. 2016. «Teología de la liberación: Opción por los pobres en El Salvador y Guatemala». *Contribuciones desde Coatepec* 31: 1-5.
- Mainwaring, Scott y Aníbal Pérez-Liñán. 2013. «Democracy, Religion, and the Politics of Religion in Latin America». En *Handbook of Religion and Politics*, editado por Scott Mainwaring y Anibal Pérez-Liñán, 243-260, Londres: Routledge.
- Manosalvas, Margarita, y Juan C. Rave. 2022. El marco analítico de la construcción social: Un enfoque crítico para analizar el diseño de las políticas públicas. *Reflexión Política* 24(49): 64-76.
- Martínez Reyes, Alberto. 2025. *De la violencia de las pandillas a la violencia del estado: La nueva realidad en El Salvador*. *América Latina Hoy*. Acceso el 4 de febrero de 2026: <https://revistas.usal.es/cuatro/index.php/1130-2887/article/download/32265/30444?inline=1>
- Mayorga, Fernando. 2022. «Disputa por el sentido de la democracia y el papel del discurso religioso en el golpe de Estado en 2019» En *Crisis política en Bolivia 2019-2020*, coordinado por Luis Claros y Vladimir Díaz, 219-244. La Paz: Fundación Luxemburgo - Plural Editores.

- Ministerio de Educación. 2012. *Currículo base del sistema educativo plurinacional*. Estado Plurinacional de Bolivia. Acceso el 14 de abril de 2026: <https://red.minedu.gob.bo/repositorio/fuente/6578.pdf>
- Obando, M^a Fernanda. 2024. «Violencia e inseguridad social en El Salvador y Costa Rica: Un análisis comparativo de las políticas públicas de N. Bukele y R. Chaves». *Revista Comunicación* 33(1): 134-139.
- Ortiz, Walter. 2021. «Nayib Bukele se auto proclama un 'Instrumento de Dios'». *Periódico El Clarinero*. 23 de marzo. Acceso el 11 de marzo de 2026: <https://elclarinero.com/nayib-bukele-se-auto-proclama-un-instrumento-de-dios-776/>
- Países, Melissa y Gloria Olivares. 2023. «Los evangelistas de Bukele», *Revista Digitla Factum*. 19 de mayo. Acceso el 13 de abril de 2026: <https://www.revistafactum.com/los-evangelistas-de-bukele/>
- Panotto, Nicolás. 2023. «Secularism under dispute: Towards agonistic, pluralistic, and democratic politics. A Latin American perspective». *International Journal of Public Theology* 17(4): 558-580.
- Poulat, Émile. 1987. *Église contre bourgeoisie: Introduction au catholicisme moderne*. París: Casterman.
- Quiroga, Miriam. 2001. «El pensamiento de la Iglesia Católica durante las dictaduras militares (1964-1978)», En *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX*. Editado por Dora Cajías, Magdalena Dora, Carmen Johnson, e Iris Villegas, 559-615. Lima: Institut français d'études andines.
- Quiroga, María Virginia y M^a Florencia Pagliarone. 2023. «Populismo y liderazgo en el ciclo político boliviano: Evo Morales y Luis Arce en perspectiva». *Cuestiones de Sociología* 28: 1-15.
- Salazar, Pedro. 2006. «Laicidad y democracia constitucional». *Isonomía* 24: 37-49.
- Sánchez Sandoval, Camila. 2024. «La ampliación de la libertad religiosa: Desarrollo normativo y contratransferencia de políticas religiosas en América Latina». *Derecho en Sociedad* 18(2): 29-54. Acceso el 23 de mayo de 2026: <https://revistas.ulacit.ac.cr/index.php/derecho-en-sociedad/article/view/238>.
- Silva-Ojeda, David. 2022. «La iglesia católica en El Salvador: situación pre-revolucionaria, guerra civil y proceso de paz». *Revista Jurídica Piélagus* 21(1): 1-31.
- Tovar, Tatiana. 2022. «Pastor Mario Vega critica la implementación del Régimen de Excepción». *Diario La Huella*. 19 de diciembre. Acceso el 23 de septiembre de 2025: <https://diariolahuella.com/pastor-mario-vega-critica-la-implementacion-del-regimen-de-excepcion/>
- Vaggione, Juan M. y José M^a Serna de la Garza. 2013. «Laicidad y sexualidad / Laicidad y derechos internacionales de los derechos humanos». *Colección «Jorge Carpizo» para entender y pensar la laicidad*, editado por Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, 82-103. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Vásquez, Luis E. 2022. «Nayib Bukele, el bukkelismo y el uso de la religión». *Realidad y Reflexión* 22(55): 164-184.

- Vega, Carlos. 2005. «Modelos de laicidad en América Latina: Una comparación crítica». *Revista Latinoamericana de Estudios Sociales* 12(3): 77-92.
- UNFPA. 2025. *Los valores sociales en Bolivia: Un estudio a partir de la Encuesta Mundial de Valores y la Encuesta de Valores a Adolescentes, 2024*. La Paz: UNFPA.
- Zanatta, Loris. 2007. «La iglesia conquista la nación: El desafío católico al liberalismo en América Latina en el periodo de entreguerras. Bicentenario». *Revista de Historia de Chile y América* 6: 5-37.
- Zavala, Edgar. 2016. «Secularities, diversities and pluralities: Understanding the challenges of religious diversity in Latin America». *Social Inclusion* 4(2): 65-76.