

Repensando la laicidad: el caso mexicano

Rethinking Laicity: The Mexican Case

Ludwing Eder Faisal Palomo Hatem¹

Enrique Delgado López²

RESUMEN

En México existe una arraigada tradición de laicidad, cuyos orígenes constitucionales se remontan a la segunda mitad del siglo XIX. El proceso de laicización de este país ha pasado por momentos violentos, desde pugnas entre políticos, hasta guerras civiles. Por lo dinámico del concepto y las particularidades históricas de las naciones al aplicarlo, no existe una definición unívoca, lo que provoca confusión en los gobiernos y en la propia población. Repensamos el concepto tomando como base el caso mexicano y proponemos una definición del mismo a partir de la escuela de la filosofía de la Idea cosmonómica.

Palabras clave: laicidad, secularización, religión, Estado, diferenciación.

ABSTRACT

In Mexico there is an ingrained tradition of laicity, whose constitutional origins date back to the second half of the 19th century. The process of laicization in this country has gone through violent moments, from struggles between politicians to civil wars. Due to the dynamic nature of the concept and the historical particularities of nations when applying it, there is no unambiguous definition, which causes confusion in governments and the population itself. We rethink the concept based on the Mexican case and propose a definition of it from the school of the philosophy of the Cosmomic Idea.

Keywords: Laicity, Secularization, Religion, State, Differentiation.

INTRODUCCIÓN

La laicidad es un concepto complejo y dinámico, puesto que no hay una definición oficial en las leyes de las naciones latinoamericanas. En México se establece en el artículo tercero de la Constitución que toda persona tiene derecho a la educación y que corresponde al Estado impartirla y garantizarla y “además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y *laica*”. Sin embargo, no se define el término de laicidad, sus implicaciones o sus excepciones.

Dicho término, de manera general, se entiende como la ausencia de religiosidad en el ámbito público, de tal modo que, si se habla de educación laica, se comprende como educación no religiosa; por otro lado, algunos sugieren que *laicidad* implica neutralidad religiosa, es decir, que no obedece a ningún motivo religioso básico. No obstante, no se puede establecer una definición general que permita la sintonía en el resto de los países latinoamericanos, pues la “laicidad es ante todo una realidad construida históricamente” (Arredondo, 2017, p. 15),

1 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, ORCID iD 0000-0001-9604-0530.

2 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, ORCID iD 0000-0001-9385-6112.

de tal manera que cada nación tiene un entendimiento del concepto que se sujeta a su propia historia y su relación con lo religioso (Blancarte, 2004).

Los procesos son tan diversos como el concepto mismo, por lo que los significados serán múltiples y cambiantes (Arredondo, 2017). Las leyes de asociaciones religiosas permiten observar la relación que se guarda con el Estado, pues habrá naciones en las que no existe problema porque un líder religioso se convierta en candidato y, a la postre, en gobernante; pero existen algunas naciones, como México, que pese a su carga religiosa y la severidad de sus propias leyes, no permiten que un líder religioso, en funciones, ocupe un puesto de elección popular, de esa forma se cuenta con la restricción de que debe renunciar a su labor religiosa cinco años antes para ocupar el puesto.

De acuerdo con Roberto Blancarte (2004) el laicismo mexicano se desarrolla “en buena medida, gracias a una sociedad secularizada que le da sustento” (p. 46), además de que se nutre “de las políticas legales laicas y secularizadoras de nuestra historia” (p. 46). Si esta premisa la trasladamos a todo el contexto latinoamericano, aducimos que el concepto de laicidad depende del nivel de secularización de las naciones del subcontinente, que no es homogénea, en tanto que su historia es heterogénea.

Con frecuencia se confunde la laicidad con la secularización; en términos educativos suelen usarse como sinónimos *educación laica* y *educación secular* (Arredondo, 2017); sin embargo, tales conceptos tienen distintos significados, en la medida de que existen distintas construcciones históricas.

¿QUÉ ES SECULARIZACIÓN?

Una primera aproximación al término *secularización* se asocia al espacio público, en la medida que las distintas esferas de actividad como la economía, educación e incluso el Estado, están desprovistas de creencias religiosas (Taylor, 2014), pues estas encuentran lógica en la propia esfera, sin apuntar a lo trascendente; el beneficio se encuentra en el desarrollo de la esfera en sí misma, sin ninguna dirección que remita a Dios o la conecte con alguna creencia religiosa. Por lo que secularización se entiende como el “proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura” (Berger, 1969, p. 134).

Por ende, pese a que los espacios públicos estén desprovistos de toda conexión con la religión, definiendo a esta desde su acepción institucional (Durkheim, 1968; García, 2002), puede persistir la presencia de creyentes, pero estos con una visión dualista (Dooyeweerd, 1998), por lo que asumen que tales creencias corresponden únicamente al momento litúrgico o al tiempo y espacio de reunión, pues, como es posible observar, en América Latina no hay decrecimiento en las iglesias; por el contrario, surgieron y se consolidaron megaiglesias en los últimos años (Hernández, 2007) que se nutren de miles de asistentes. No obstante, lo que ha logrado este tipo de secularidad es la concepción de que las creencias religiosas no tienen implicaciones en el espacio público, de modo que únicamente las remiten en la esfera cúllica.

Por otro lado, surge otra definición que no solo se asocia al dominio religioso en espacios públicos o estatales que “consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia” (Taylor, 2014, p. 22). Mientras que en otros tiempos la visión judeocristiana permeaba sin problemas en todos los espacios y, por lo menos en el mundo occidental, la asistencia a una iglesia

cristiana era de orden cotidiano, la situación disminuyó paulatinamente, pues los templos se convirtieron en un vestigio histórico o en un atractivo turístico; más aún, sus asistentes con frecuencia son señalados como *religiosos* en un sentido peyorativo, siendo estos minoría en algunos países de Europa, donde la increencia y la arreligiosidad son comunes en gran parte de la población (Arroyo, 2005; Pérez-Agote, 2010; Taylor, 2014; Álvarez, 2015).

Lo anterior remite a otra acepción del concepto de secularización, en el que la fe es únicamente una opción más entre otras alternativas (Casanova, 2007; Taylor, 2014; Barrero, 2015); creer en lo trascendente incluso puede convertirse en algo poco viable, en la medida en que la fe se pierde entre el mar de opciones ofrecidas en una era posmoderna, donde la absolutización de lo relativo (Fazio, 2008) permea en las nuevas generaciones que perciben con sentido negativo, y hasta discriminatorio, la absolutización de una creencia que, por ende, asumirá las otras creencias como equivocadas.

Con todo lo secular que puede estar la sociedad occidental, no podemos hablar de sociedades estrictamente arreligiosas, pues existen creencias religiosas aún en el espacio público en la medida en que se cree en aspectos *per se* (Clouser, 2005). Si bien, en muchas naciones se percibe un rechazo al encantamiento del mundo (Weber, 2010; Berger, 1969) y a las prácticas comunes de religiosidad, con todo, la sociedad tiende a sacralizar espacios (Fazio, 2008) y a dogmatizar ideologías que pretende imponer en el escenario público, tachando de inconsistentes y arcaicas a las perspectivas religiosas tradicionales.

Vale la pena aclarar un concepto que puede confundirse con secularización, el cual es *desclericalización*, entendida como la “distinción entre el orden natural y sobrenatural” (Fazio, 2008, p. 2) y como “ciertas instituciones religiosas han perdido poder e influencia” (García, 2011, p. 138). El concepto no debe confundirse con *anticlericalismo*,³ que, en el ámbito público, supone la “animosidad contra lo que se relaciona con el clero” (Aradillas, 2016), en tanto que es un:

conjunto de ideas, discursos, actitudes y comportamientos que se manifiestan críticamente (en forma pacífica o violenta) respecto a las instituciones eclesíásticas, ya sea en el terreno legal y político o en relación con el personal que forma parte de dichas instituciones: jerarquía, clero secular y regular; y cuestiona o descalifica dogmas, creencias, ritos y devociones. Estas modalidades pueden presentarse aisladas, coexistiendo unas con otras o sucederse en el tiempo (Pérez-Rayón, 2004, p. 115).

No obstante, el rechazo a las instituciones religiosas tradicionales no involucra la arreligiosidad (García, 2011), mucho menos la carencia de espiritualidad (Taylor, 2014), pues gran parte de la sociedad occidental ha construido nuevos tipos de religiosidades, asociadas a movimientos sociales, ideologías, veneración a la naturaleza (Cruz y Mallimaci, 2017), así como a la propia secularización de aspectos de las antiguas religiones orientales (Vázquez-Dextre, 2016). De tal manera que la actual sociedad occidental tiene nuevas religiosidades seculares, de la misma forma que tiene un acercamiento a lo espiritual con el que manifiesta un rechazo a las visiones religiosas judeocristianas.

Por consiguiente, propongo que la secularización es la reducción de las implicaciones de las creencias religiosas de origen judeocristiano que

3 Tal concepto será útil para el análisis del caso mexicano, que veremos más adelante.

históricamente permearon en occidente sin una diferenciación entre esferas de la realidad social, que, a su vez, producen una absolutización de la racionalidad propia de cada esfera, cuyo basamento se encuentra en sí misma, sin relación con lo trascendente, al proceder generalmente esta categoría de las religiones judeocristianas. La sociedad razona religiosamente, pues todas sus orientaciones están religiosamente sesgadas (Dooyeweerd, 1998), sin embargo, rechaza las instituciones y valores que surgieron del judeocristianismo, sustituyéndolas por instituciones y valores seculares; dicho de otro modo, se utilizan la misma lógica religiosa, pero negando que esta provenga de algún tipo de deidad.

AMÉRICA LATINA

En América Latina no existe una secularización social homogénea, pues las historias de los diversos países que componen el subcontinente han redundado en formas distintas de apreciar la religión. En México, pese a que es predominantemente católico —y su influencia es clara en el diseño de sus ciudades, en su arquitectura, en la propia cultura de la población—, existe también un claro anticlericalismo (Dooyeweerd, 1998; Blancarte, 2004), por lo que no es bien visto que un religioso se convierta en representante de elección popular (Barranco y Blancarte, 2019).

Ahora bien, en Brasil existe un frente parlamentario en el Congreso Nacional que se compone por políticos evangélicos; asimismo en muchas ocasiones hay candidatos que son representantes oficiales de Iglesias (Lacerda y Brasiliense, 2018). Por su parte, en Guatemala gobernó el evangélico y profesor de teología, Jimmy Morales de 2016 al 2020, quien tuvo el apoyo de los evangélicos y participó en servicios y jornadas de oración de tales iglesias (Dary, 2018). En el Salvador, al igual que en Guatemala más de la mitad de la población se define como evangélica, tanto que el presidente Nayib Bukele, pese a que no se define como tal, sí mantiene una estrecha cercanía con estos, al grado que en su toma de posesión invitó al célebre pastor argentino Dante Gebel a realizar una oración por su mandato. En Argentina los evangélicos operan desde la secularización social, pero, pese a todo, están presentes en la esfera del poder. En Colombia y en Perú los evangélicos han tenido participación directa en la toma de decisiones del más alto nivel (Pérez y Grundberger, 2018).

En términos generales, es posible afirmar que en América Latina no existe una secularización en la dimensión social, partiendo de la premisa de que esta se trata del

[...] abandono progresivo de usos rituales y símbolos religiosos antes dominantes y presentes en la vida social, la pérdida de importancia de las fronteras religiosas en la definición de redes sociales, el debilitamiento de la incidencia de las categorías religiosas en las ideas, compromisos y fidelidades del común de las personas, y la reclusión de la acción religiosamente motivada a áreas socialmente menos importantes (Del Picó, 2019).

Como se ha visto en párrafos anteriores, diversos gobiernos utilizan discursos y símbolos religiosos que, si bien no están presentes en la vida social de manera general, sí lo están en sectores religiosos con representatividad poblacional evidente. Desde luego que no está presente un debilitamiento de la incidencia de las categorías religiosas en las ideas, tanto que sobran ejemplos en diversos países del subcontinente en donde se cristalizan en la esfera política, al brotar de cosmovisiones religiosas que incluso reclaman abiertamente *pertenecer a*

Cristo. Mucho menos están reclusas las acciones religiosamente motivadas, entendidas desde la definición institucional de religión, al ser evidentes en diversos gobiernos la motivación religiosa, al grado que estos tienen favoritismo con algunos sectores del campo eclesiástico.

No obstante, lo que sí hay es una competencia por la hegemonía de las ideas al no saber diferenciar entre ellas, pues en muchos casos una pretende invadir la soberanía de la otra, como sucede cuando las instituciones religiosas pretenden gobernar un país a través de sus representantes oficiales. También hay corrientes de secularización extremista que pretenden minar lo más posible a la religión tradicional, en este caso a la judeocristiana, al grado de pretender limitar sus liturgias y sus enseñanzas doctrinales, tratando de adecuarlas a los valores de un Estado totalitario. Así, se percibe en América Latina un vacío conceptual en la medida que no se comprende la diferenciación, por lo que cualquier intento de pluralismo se ve ofuscado en razón de no comprender las fronteras entre las esferas de la realidad social.

Todo lo anterior produce un escenario en el que diversos movimientos sociales están en constante lucha por la hegemonía de las ideas, que tiene por objetivo ganar el poder político, porque a través de la gobernanza se puede utilizar la coerción estatal *legítima* (Weber, 1979), para imponer sus modelos y perspectivas en la vida pública.

Cabe señalar que la Iglesia Católica ha perdido su tradicional poder, aunque los movimientos secularizadores no han logrado imponerse completamente, por lo que, ante tal escenario de confusión, sectores evangélicos, principalmente los pentecostales, han aprovechado la coyuntura para introducirse de diversas formas en los puestos de elección popular a través de diputaciones e, incluso, como en el caso de Brasil, en el que han consolidado su organización. En otros casos, como Guatemala y El Salvador, han tenido presidentes de corte confesional; aunque en este último no lo es estrictamente, sí mantiene una clara cercanía con ese sector eclesiástico.

Aun cuando no es posible hablar de una secularización social, sí es posible ver el surgimiento de movimientos y de ideas organizadas que se han filtrado en los movimientos evangélicos, pues estos, en algunos casos, permiten la introducción de perspectivas secularizadoras en la medida que su cosmovisión dualista insta a asumir una doble perspectiva que muchas veces definen con las palabras de Jesús expresadas en el evangelio de Mateo “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Resulta paradójico para muchos evangélicos representar como una ganancia la realización de un culto en un edificio público o la presencia y la oración de un pastor en el inicio de labores de un mandatario; e incluso la presencia de jefes de Estado quienes, junto con su gabinete, visitan una vez al año templos, tanto católicos como evangélicos, en Chile y Argentina. A pesar de que se percibe una especie de ganancia en el ámbito público, cuando se habla de economía o política desde la perspectiva judeocristiana, se asume que en tales esferas no se tuviera nada que decir, al hacerlo como algo separado de la religión, sin que de esta surja un aporte a ellas.

De esta forma, la incursión evangélica se remite a la utilización de espacios públicos para eventos o prácticas litúrgicas, pero con poca influencia en la perspectiva teórica-filosófica que proporcione una alternativa desde su cosmovisión en el ámbito político. Salvo en algunos casos, en los que se lucha para imponer su carga valórica, con todo, su influencia no es teórica-filosófica,

sino presencial y cúllica, razón por la cual, no se ha consolidado en el subcontinente un voto evangélico, sino evangélicos que votan, quienes, a falta de una cosmovisión, se remiten a aspectos valóricos que están en pugna en el terreno jurídico y en el terreno de las ideas.

En América Latina los evangélicos carecen de una filosofía política propia que guíe e incida en la cultura política, de tal manera que, aunque es evidente que son nuevos protagonistas del escenario público, no han podido implantar una alternativa que provenga desde su cosmovisión. Una forma de secularización, versa en la reducción del pensamiento judeocristiano al ámbito eclesiástico, dejándolo sin incidencia teórico-filosófica en la vida pública, esto a pesar de que las iglesias evangélicas, sobre todo las de corte pentecostal, han crecido en número, en construcciones y en economía (Rivera y Juárez, 2007). Es decir, la secularización en América Latina no se trata de la no concurrencia de creyentes en templos, pues su crecimiento y presencia es evidente; tampoco de la poca representación en la política, pues esta es manifiesta en gran parte de los países que la conforman; mucho menos de una pérdida de fe en los habitantes, ya que, aunque de acuerdo con los últimos censos, se sabe que el ateísmo ha crecido, numéricamente no es relevante, por lo que la increencia no forma parte del espectro poblacional latinoamericano. Lo que defiendo, y póngase énfasis aquí, es que la secularización en América Latina implica el enclaustramiento de la perspectiva judeocristiana en el ámbito privado, que lo deja incapaz de incidir en la transformación de las estructuras político-sociales prevalecientes en la mayoría de los países a falta de una filosofía evangélica que guíe la cultura política de sus adherentes.

¿QUÉ ES LA LAICIDAD?

No existe una sola visión con respecto al concepto *laicidad* o del Estado laico. Una primera aproximación que proporciona el diccionario de la Real Academia Española, indica que el término “no tiene órdenes clericales.”, asimismo establece una segunda acepción en la que se atribuye independencia “de cualquier organización o confesión religiosa”. Estas aproximaciones nos indican que laicidad se asocia con la demarcación de fronteras entre lo religioso y el ámbito público referente al Estado.

La definición moderna del concepto tiene sus orígenes en la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII (Baubérot, 2005), y es de tal manera su apego a la cultura francesa que “organiza la moral de la nación, establece las relaciones entre los sujetos, administra el sistema escolar e instituye los principios políticos y sociales necesarios para la paz social” (Zambrano, 2010, p. 124). En primera instancia se trata de la radical separación entre la Iglesia y el Estado, dejando con esto el énfasis en la educación, pues se le resta a la Iglesia su histórica labor educativa, quedando esta únicamente en manos del Estado (Baubérot, 2005; Zambrano, 2010).

Uno de los documentos que plasmaron la idea de laicidad es la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, cuya fundamentación filosófica se asociaba con los teóricos de la Ilustración, desde el humanismo laico de Montaigne y Voltaire a la Enciclopedia (Peces-Barba, 1989). Dicho documento representó gran relevancia para el mundo occidental e influyó en el establecimiento de códigos y leyes en los países que décadas después obtendrían las independencias.

Con el tiempo se generó en la población francesa un anticlericalismo al enfatizar mediante la educación una cosmovisión laica de tal envergadura, en

tanto que el Estado tomó muchos de los ámbitos de la realidad social y lo declaró como públicos bajo su absoluta jurisdicción. Esto no quiere decir que laicidad, desde su aparato filosófico, promueva concisamente el anticlericalismo, sino que por el histórico abuso de poder que tuvo la Iglesia Católica, en la mayoría de los países europeos, provocó que se situara frente a tal fenómeno y lo desafiara, generando pugnas de poder y una percepción poblacional de enemistad con el clero, asumiendo la laicidad y el anticlericalismo como sinónimos. No obstante, ontológicamente, es una falsa percepción.

Laicidad en su acepción moderna se sostiene de tres principios: la libertad de conciencia, la neutralidad del Estado y la distinción entre esfera pública y esfera privada (Zambrano, 2010; Garma, 2011; Blancarte, 2017). Los principios pueden ser interpretados por los distintos Estados con base en su historia, tradición y cultura, mismos que le imprimirán un sesgo. En el artículo 4° de la Declaración Universal de libertades laicas, se define *laicidad* como:

La armonización, en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respecto a la libertad de conciencia, y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia los seres humanos.

En el artículo 5° del mismo documento declaratorio se afirma que un proceso de laicización surge cuando un Estado ya no está legitimado por una religión o por una corriente de pensamiento particular, así como cuando el conjunto de los ciudadanos puede deliberar pacíficamente en igualdad de derechos y de dignidad, para ejercer su soberanía en el ejercicio del poder político. Tales principios, aunque se declaran como universales y los propios Estados se definen como laicos, son limitados por sus propias tradiciones, así como por la imposibilidad de evitar una corriente de pensamiento en particular, puesto que todos los gobiernos y los Estados en general se sustentan en prácticas y valores que tienden a implantar a través de medidas coercitivas.

En varios de los Estados se ha logrado evitar el poder de la Iglesia Católica, misma que ha sido el blanco de la aplicación de la laicidad, sin embargo, los principios y valores que esta aplicaba solamente son sustituidos por otros. Un principio en sí mismo contiene una carga valórica que pretende ser universal, evidenciando la intencionalidad de implementar una corriente de pensamiento en particular, que, si bien no emerge de las instituciones religiosas que predominaron en occidente, sí pretende instaurarse como nuevo paradigma ético-filosófico.

Por otro lado, tales declaraciones se enfrentan a escenarios sociales multidiversos. Un caso, sirva de ejemplo, es el de Europa, en donde se logró minar la influencia del catolicismo en la vida pública; no obstante, los problemas recientes de la migración proveniente de países árabes implicaron nuevas reflexiones hacia la perspectiva del laicismo, pues tales perspectivas se diseminaron en los países de recepción, lo que evidenció la fragilidad del proceso de laicización en los Estados que enfrentaron el proceso migratorio.

Por su parte, en el continente americano los ejemplos son innumerables. La tradición estadounidense de jurar con la Biblia supone la necesidad de reflexión sobre otras definiciones de laicidad y manifiesta la dinámica del concepto. En muchos de los Estados de América Latina los símbolos religiosos se presentan de diversas formas. Los gobernantes son investidos por líderes religiosos

y, en algunos casos, como el boliviano, en el que el presidente Evo Morales utilizó simbología religiosa propia de los indígenas del país; empero, con el cambio de gobierno, la nueva presidenta regresó a la utilización de símbolos judeocristianos en los edificios públicos.

A los cuatro principios referidos para explicar la *laicidad*, Roberto Blancarte (2017) añade uno más, cuya centralidad se fundamenta en el “origen de la legitimidad del poder del Estado” (p. 10), esto bajo el argumento de la transición de un régimen cuya autoridad se fundamentaba en el poder sagrado, hacia otro con un régimen basado en la “soberanía o voluntad popular” (p. 10). De esta forma, según Blancarte, la democracia se convierte en un elemento imprescindible para la subsistencia de la laicidad, por lo que el binomio democracia-laicidad, con base en esta aportación conceptual, es indispensable; puesto que no existe una sin la otra.

Siguiendo la argumentación del mismo autor, se desprende una definición de Estado laico, en los siguientes términos:

Es [un] moderno instrumento jurídico-político al servicio de las libertades en una sociedad que se reconoce como plural y diversa. Un Estado que, por lo mismo, ya no responde ni está al servicio de una doctrina religiosa o filosófica en particular, sino que vela por el interés público, es decir, el interés de todos, manifestado en la voluntad popular y el respeto a los derechos humanos (p. 11).

De acuerdo con los argumentos referidos, vale la pena preguntar si dicha transición exime, al menos en un sentido general, el sesgo religioso al grado de asegurar que la autoridad ya no proviene de este ámbito, sino de la soberanía popular. En otras palabras, si esta voluntad popular no contiene cargas valóricas de origen religioso o bien creencias religiosas, con las que interpretan la realidad y se materializan en políticas públicas.

Me parece que, como ya se mencionó en páginas anteriores, las sociedades continúan con creencias religiosas, pero lo que ha cambiado es el origen de estas. Por otro lado, en América Latina, sería imposible hablar de sociedades desvinculadas de perspectivas religiosas; basta con observar el creciente protagonismo de evangélicos en la política, quienes llegan a ocupar prominentes puestos públicos y que están ahí mediante el voto popular, impulsados por profundas convicciones religiosas.

Por lo tanto, no puedo estar del todo de acuerdo con la anterior cita de Blancarte, pues el hecho de que el poder resida, al menos en la teoría, en la soberanía popular bajo los regímenes democráticos, no elimina el elemento religioso, ni las lógicas e implicaciones emanadas de él. La democracia tampoco garantiza en términos estrictos que una mayoría esté desligada de creencias religiosas, ya sean de las tradicionales o de las nuevas religiosidades; dicha mayoría puede tomar decisiones en asuntos públicos, e incluso, puede continuar una tiranía de las mayorías (Arteta, 1992; González, 2013).

Estoy convencido de que se puede sacralizar al *pueblo*, entendido como un ente personal que toma decisiones verdaderas y sabias, razón por la cual se convierten en indiscutibles.⁴ Cuando se demanda obediencia al *pueblo*, por el hecho de ser el *pueblo*, es una manera de divinizarlo y dogmatizar su voluntad; de esta modo, persiste la idea de la monarquía absoluta, cuya autoridad residía en su origen divino, solamente que, en vez del monarca absoluto, ahora es el pueblo el absoluto y esto es, en esencia, una creencia religiosa.

4 Se discutirá este tema cuando se desarrolle el caso mexicano.

El propio Blancarte (2017) asegura que en muchos Estados persiste una sacralización del poder, en la medida que las ceremonias cívicas no son más que una sustitución de ritos religiosos, que fungen como elementos pedagógicos para conformar valores comunes en la sociedad, por lo que recurren a una didáctica religiosa. Tal perspectiva está presente en el culto a la bandera, así como en la sustitución de los santos por los héroes patrios, entre otros.

Por otro lado, se afirma que el Estado laico tiene como característica la autonomía frente a cualquier *doctrina religiosa* o *filosófica en particular*. Dicha idea parece tener poco sustento en razón de que es imposible fundamentar cualquier visión del mismo, sin decantarse por lo menos por una filosofía. Las constituciones políticas, por ejemplo, se construyeron bajo supuestos filosóficos, por lo que no es factible mantenerse al margen. Por otra parte, hablar de una sociedad plural y diversa implica la imposibilidad de garantizar un interés público generalizado, ya que habría grupos sociales a los que les resultarían contradictorias las medidas emprendidas por el Estado.

Con base en lo anterior, y nuevamente póngase énfasis en esto, comprendo por laicidad la correcta diferenciación de funciones entre Estado y las instituciones religiosas; es decir, la no predominancia de alguna institución religiosa, llámese iglesia o de cualquier forma, que usurpe las funciones de un gobierno o tenga privilegios de este, de tal manera que ninguna organización religiosa domine la esfera pública.

Entonces, un Estado laico será aquel que encuentre principios que garanticen la respetuosa relación entre las distintas perspectivas sociales, garantizando que ninguna institución religiosa sea absoluta y, por lo mismo, tenga dominio por las demás. Asimismo, el Estado no puede mantenerse al margen de filosofías o teorías políticas que funjan como guía en la implementación de políticas públicas, por lo que deberá desarrollar una filosofía que defina sus propias limitaciones y sus propias funciones.

Como ya se discutió en párrafos anteriores, la mayoría de los teóricos de laicidad, sitúan la libertad de conciencia como el primer principio que se debe establecer para comprenderla y para establecer un Estado laico. Sin embargo, me parece que esto es mal aplicado, pues se definen por estados laicos, aquellos que toman la vida pública bajo el irrestricto control del él, como en el caso francés, en el ámbito de la educación; pero los Estados también imprimen un sesgo, el cual parte de principios o paradigmas filosóficos, científicos y hasta religiosos que imponen de manera pasiva.

Lo anterior convierte en una falacia el tema de la laicidad, pues al imponer un paradigma filosófico-científico o una postura ética —principios morales o hasta cívicos que se propagan verticalmente mediante la educación— surge una especie de adoctrinamiento en la medida de que solo se educa desde la óptica del Estado, o bien, del gobierno en turno, por lo que rompe el principio de libertad de conciencia, en tanto que se monopolizan los criterios de enseñanza que, ciertamente, no pueden ser neutrales.

Entiéndase por lo anterior, que la libertad de conciencia se establece como “un derecho [que] nos permite pensar y actuar con base en nuestras creencias” (Tafoya, *smd*) así como “en el reconocimiento mismo del ser humano como ser racional y autónomo”, pues es una realidad más amplia que la libertad religiosa o la libertad ideológica, al apelar a la medida más íntima y propia del ser humano (González, 2014). Igualmente, nos garantiza el derecho “a obrar de manera conforme a los imperativos de la misma” (Prieto, 2006, p. 261).

Para que un Estado se defina como laico, no debería imponer una doctrina filosófica o un paradigma de la ciencia en particular, pues en congruencia al pensamiento de que la educación pública está en favor de la pluralidad y la diversidad, correspondería la generación de condiciones para el libre aprendizaje en el sentido de proporcionar los caminos que evidencien todas las perspectivas científicas, evitando el dogmatismo pedagógico. No obstante, la mayoría de los Estados han delineado su unidad nacional con base en principios, paradigmas y doctrinas filosóficas-científicas acordes con sus proyectos de gobierno y se definen como laicos únicamente por mantener a raya a la iglesia católica y, en general, a todas las que provengan de una tradición judeocristiana; lo que convierte a su concepto de *laicidad* solamente en anticlericalismo.

Todavía cabe señalar que al propagar el Estado sus paradigmas, en muchos casos, lo hacen secularizando los ritos religiosos pues la “tendencia a sacralizar la política o politizar lo religioso es permanente” (Blancarte, 2017, p. 12). De tal manera que el Estado es un ente altamente religioso, dado que su instrumentalización tiene como fondo la secularización de los ritos y símbolos religiosos, convirtiéndolos en ceremonias cívicas.

De ahí que no puede promoverse la libertad de conciencia mientras las ideas, principios y creencias estén monopolizadas por un ente, en este caso el Estado, que no puede ser neutral religiosamente, en cuanto que religión es “el impulso innato de la ipseidad humana a dirigirse hacia el verdadero o hacia un supuesto Origen absoluto de toda la diversidad de significado, la cual encuentra enfocada concéntricamente en sí mismo” (Dooyeweerd, 2020, p. 82). Por lo tanto, las expresiones del ser humano tienen como origen su centro religioso, razón por la cual, aun cuando se rechazan las religiones tradicionales, estas se sustituyen por otras formas de religiosidad, estando presente en la vida en general.

Por ende, es imposible garantizar la *neutralidad del Estado*, por lo que debemos suponer que, en este caso, *laicidad* es la diferenciación de funciones del Estado en relación con las instituciones religiosas; en tanto que asume su tarea de manera diferenciada de tales instituciones.

Como se ha argumentado, el concepto de *laicidad* responde a la hegemonía que tuvo la Iglesia Católica antes de la Revolución francesa (Baubérot, 2005; Zambrano, 2010), razón por la cual, se buscó que tal término contribuyera a la erradicación de instituciones totalitarias. Entendiendo que si el Estado se vuelve totalitario carecería entonces de *laicidad*. De tal forma que lo que debe surgir es la diferenciación de esferas, pues de esta manera se evitaría el surgimiento de totalitarismos de cualquier índole.

En suma, un Estado laico es el que asume su función, manteniendo una diferenciación de funciones con las instituciones religiosas, garantizando la libertad de conciencia y todas las libertades que brotan de ella, sin la imposición de un paradigma, doctrina o principio, favoreciendo así la pluralidad y la diversidad.

LA LAICIDAD EN MÉXICO

Como se ha demostrado en párrafos anteriores, la *laicidad* de una nación es correspondiente a la historia de la misma, pues se construye en razón de los procesos de relación con la Iglesia, de sus dinámicas e igualmente de las influencias del concepto. En primera instancia no es un constructo que puede implementarse de la noche a la mañana, requiere la convergencia de diversos

acontecimientos que generen en la población la necesidad de demarcación de fronteras de la Iglesia y el Estado.

En el caso mexicano, pese a la evidente predominancia del catolicismo, hay una larga tradición de laicidad y, paradójicamente, los primeros vestigios de esta pueden rastrearse por lo menos desde la Independencia, aun cuando los nuevos gobernantes intentaron perpetuar el poder de la Iglesia Católica considerado ultramontano, mediante la continuidad del Real Patronato. De tal manera que las nuevas repúblicas independientes de América Latina no nacieron laicas, pues surgieron en razón de la disgregación del Imperio español en América (Blancarte, 2004; Blancarte et al., 2012; Galeana, 2015).

No obstante, el antecedente de las primeras repúblicas independientes en América Latina era la tradición regalista, que implicaba el poder civil por encima de algunos aspectos de la iglesia (Solans, 2012; Cruz, 2013); dicha tradición se evidenció con los Borbones en la segunda mitad del siglo XVIII en el que tomaron el control de la iglesia católica en los virreinos, generando las primeras manifestaciones de secularización en España y sus territorios (Blancarte et al., 2012; Ibérico, 2015).

La supremacía del catolicismo no parecía limitarse con el proceso independentista, pues los iniciadores de este movimiento y varios de sus partícipes eran sacerdotes, pese a sus tendencias liberales en razón de la influencia de los autores ilustrados, quienes no dejaban de lado la relevancia de la religión. En el artículo segundo del documento redactado por José María Morelos y Pavón en 1813, titulado *Sentimientos de la Nación*, establece que “la Religión Católica sea la única, sin tolerancia de otras”, lo que nos permite ver que la Iglesia estaba lejos de perder su poder.

El primer Imperio mexicano (1821-1823) y la posterior República Mexicana (1824) se proclamaron ante todo católicos y, en consecuencia, solo reconocían este sistema religioso como el único que se podía practicar (Blancarte, 2019; Fowler, 2020). Lo anterior es evidente con el accionar de Agustín de Iturbide respecto a la inmigración anglosajona a Texas, misma que permitió bajo la restricción de que los llegados fueran católicos (Blancarte, 2019).

Asimismo, el artículo primero del Plan de Iguala mantenía a la Iglesia católica como única, “sin tolerancia de otra alguna”, de la misma forma que la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824 establecía en el artículo 4 que “la religión de la nación es la Católica Apostólica Romana, es protegida por las leyes y se prohíbe cualquier otra”. El hecho es entendible por las dinámicas que enfrentaban los países que recién encontraban su independencia y que sostenían una larguísima tradición católica; aspecto diferente en los países de tradición protestante, que, con el movimiento de la Reforma del siglo XVI y las transformaciones estructurales que surgieron de esta, encuentra el origen conceptual de la laicidad (Baubérot, 2008; Taylor, 2014; Gregory, 2019).

En la misma Constitución mexicana de 1824 se estableció en el artículo 50 la facultad del Congreso de ejercer derechos sobre el patronato, lo que indicaba que el gobierno estaba por encima de la Iglesia, situación que generó una tensión que décadas después desembocaría, acompañada de otros reclamos, en una guerra entre dos bandos. Dicha tensión se asocia, por un lado, a la predominancia de la religión católica no solo establecida en la Constitución, sino en la propia doctrina del catolicismo que indicaba que la jurisdicción de la Santa Sede no obedecía a las fronteras políticas, sino que su control estaba

donde quiera que hubiera Iglesia Católica Apostólica y Romana; pero, por otro, a las nuevas formas de gobierno que implicaban un control distinto de los bienes, incluyendo los de la Iglesia.

Los albores de la laicidad en México se encuentran en las luchas de poder, en la medida que cada institución demandaba el control de los bienes eclesiásticos. Cabe destacar que quienes se pronunciaban en favor del control del gobierno, en asuntos en los que tradicionalmente se ocupaba la Iglesia, eran católicos y como tales participaban de todos los ritos correspondientes a su fe; no obstante, implícitamente asumían que dichas prácticas no estaban vinculadas con el poder civil y, en alguna medida, el poder del Estado prevalecía sobre el de la Iglesia.

Hay que tener presente que en el propio seno del catolicismo se encontraba uno de los argumentos en favor de la laicidad, pues, bajo esa perspectiva, bien puede un católico ir a misa y practicar de todos los ritos de esta, incluso asumiéndola como una esfera superior, pero salir del templo y entender que lo *secular* se rige bajo otras leyes y otras dinámicas sociales (Dooyeweerd, 1998).

En cuanto a los conservadores, ellos estaban en el otro extremo, al buscar que la Iglesia como institución tuviera privilegios y fungiera como institución indiferenciada en el país, es decir, que además de cumplir su tarea como organización religiosa, también gobernara, tuviera injerencia en la economía, en los censos, entre otras muchas cosas. Es decir, no se trataba del establecimiento de principios cristianos para el espacio público, sino que la Iglesia tuviera poder total en la vida de la nación.

Queda mencionar que las incipientes naciones americanas buscaron legitimidad a través de la religión católica. Por un lado, como ya se ha dicho, en el primer Imperio y después en la República, se estableció al catolicismo como la única religión, al significar esta una cimentación valórica e identitaria del país. Por otro, se buscó que la Santa Sede reconociera la independencia y que se heredara la relación del Patronato, antes con la Corona, ahora con el gobierno republicano (Cruz, 2013); para lograrlo, en 1824 el rudimentario gobierno mexicano envió una delegación a la Santa Sede, conformada por fray José Marchena y el canónigo Pablo Vázquez, no obstante, las reuniones no tuvieron el resultado deseado, pues existía la demanda de la Corona española respecto a la jurisdicción del Patronato, mientras que el gobierno mexicano aducía que la relación era con la nación y no con el monarca (Cruz, 2013; Blancarte, 2019).

Debido a las dificultades de las negociaciones que hicieron insostenible la posibilidad de extender el Patronato (Blancarte, 2019), se vislumbró una solución que abonaría en el camino del nuevo estado independiente hacia la laicidad, dicha solución la propuso José María Luis Mora (1836), al afirmar que de la Constitución debe desaparecer:

cuanto en ella hay de *concordatos y patronato*. Estas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas, y al eclesiástico de funciones civiles, y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, orijen [SIC] de tantas contiendas (p. 341).

El propio Mora (1836) argumentó que el poder civil debía asumir la autoridad y eliminar los fueros eclesiásticos, además solicitaba que dispusieran de los bienes que tenía, así como la intervención en el matrimonio, estableciendo una

frontera el Estado, al no interferir en el nombramiento de curas y obispos, pues a estos debe elegirlos la Iglesia “entendiéndose con Roma como les parezca” (p. 342). Con tal afirmación, Mora dejaba clara la postura que a la postre se llamaría liberal, al demarcar con claridad las fronteras entre lo civil y lo religioso; la separación entre la Iglesia y el Estado.

Con esta propuesta se eliminaba la posibilidad de generar mártires y anticipaba el triunfo de esta separación, pero vaticinaba que sería “sangriento y desastroso, cuando del otro modo se conseguirá lo mismo sin que tengamos *mártires* que es lo peor que puede suceder a un gobierno” (Mora, 1836, p. 340). Tal como el mismo autor lo pronosticó, dicho triunfo se obtendría a sangre y fuego con la Guerra de Tres Años, en la que murieron más mexicanos que “en cualquier otra guerra del siglo XIX, lo que llevó a un historiador estadounidense a equipararla con un holocausto” (Fowler, 2020).

En definitiva, la influencia de la masonería, las ideas ilustradas y la creciente tensión de una facción del gobierno con la Santa Sede, recrudeció el conflicto, mismo que se evidenció con dos bandos: los liberales y los conservadores (Bastian, 1990; Díaz, 2016; Galeana, 2015; Blancarte, 2019; Fowler, 2020). Cabe destacar que ambos eran católicos, pues el conflicto no era acerca de su fe propiamente, sino de la incidencia de la Iglesia en la vida pública y, sobre todo, en las funciones del Estado.

Para la segunda mitad del siglo XIX, esa injerencia y el surgimiento de una generación de políticos formados en el liberalismo, muchos de ellos miembros de logias masónicas (Bastian, 1990), algunos moderados como Ignacio Comonfort y Manuel Payno y radicales como Juan José Baz, hicieron inminente la Guerra de Tres Años (Fowler, 2020).

Consecuentemente, entre 1855 y 1863, bajo los gobiernos de Juan Álvarez, Ignacio Comonfort y Benito Juárez, se promulgaron distintas legislaciones conocidas como las Leyes de Reforma. Dichas leyes tenían como objetivo la separación de la Iglesia y el Estado, sin embargo, para alcanzar este objetivo, se enfrentaban a una centenaria tradición católica en México no solo asociada al poder institucional de la Iglesia, sino a toda una cultura, cosmovisión y conciencia en la propia población (Díaz, 2016). Tal arraigo no puede desaparecer con decretos de gobierno, ni siquiera con la coerción, pues corresponde a la propia conciencia del ser humano, que, como ya se escribió en párrafos anteriores, responde a lo más íntimo de él.

Entre las leyes emitidas estaba la desamortización de bienes eclesiásticos y, posteriormente, la nacionalización de esos bienes, la ley de registro civil, la secularización de los cementerios, la ley de la libertad de cultos, entre otras (Yturbe, 2010). Además, advertidos de que el modo de vida católico impregnaba la vida de la población, Benito Juárez y luego Sebastián Lerdo de Tejada iniciaron una política de modernización urbana, principalmente visible en la Ciudad de México. Con el pretexto modernizador, se expropiaron edificios religiosos y conventos; se destruyeron altares de distintas órdenes católicas; algunos edificios religiosos fueron cedidos o vendidos a denominaciones protestantes, que, por su tradición iconoclasta, al adquirirlos, destruían las imágenes y gran parte de los vestigios que lucieran como tal (Díaz, 2016).

De esa manera no solo se trataba de separar mediante la ley al Estado y a la Iglesia, sino de menguar el poder del catolicismo de la conciencia de los mexicanos, por lo que el proceso de laicidad, era más bien un proyecto cultural del presidente Juárez (Díaz, 2016). Paradójicamente, para lograr tal empresa

se copió el método de evangelización católico, parecido al que emplearon los españoles cuando llegaron al nuevo continente, en el que sustituyeron los espacios religiosos de los indígenas, por simbología cristiana y espacios de culto católico (Ricard, 1986). Para minar la influencia del catolicismo se sustituyeron edificios religiosos por edificios públicos. Así, más que una lucha por demarcar las fronteras entre dos esferas sociales, parecía una contienda por las conciencias de los mexicanos, pues la carga simbólica de un edificio por otro pretendía una sustitución religiosa. Tal parece que solo se quería cambiar una religiosidad por otra.

Respecto a los resultados, la detección de los modos de vida católicos y su lucha por las conciencias trajo dividendos a la facción liberal mexicana. Por un lado, si bien la destrucción de templos provocó la ira de la población y la reacción del clero, por otro, paulatinamente se logró la sustitución religiosa, pues la carga simbólica es relevante y pedagógica (Burke, 2005; Díaz, 2016), así como la Iglesia utiliza la imagen para generar dependencia de los creyentes, el Estado hizo lo propio con sus edificios. De esta forma no dejó sin religión a la población, le generó otro tipo de religiosidad, que, aunque no es sobrenatural, crea un móvil moralizador (Camps, 2014), como lo hacía el propio catolicismo.

El caso francés es sumamente revelador, al surgir religiosidades revolucionarias en el que “el Estado-nación, la Constitución y la ley se volvían *cosas sagradas*” (Baubérot, 2005, p. 33). Se hablaba de regeneración, que igual que con el catolicismo, abarcaba la totalidad del ser humano. Surgieron cultos sincréticos con nuevas deidades como Razón, Libertad, Progreso y Patria; así como toda una instrumentación religiosa cuyo discurso aludía a purificación, credo y excomunión eran utilizados a finales del siglo XVIII (Baubérot, 2005). Lo que permite concluir que el proceso de laicización conlleva una carga religiosa, cuyo proceso de transformación es de una religión institucional a una religión civil.

Por el contacto y la influencia de Francia con México, no es descabellado pensar que se implementaban medidas que habían funcionado en el país europeo, no obstante, pese a que el origen de la laicidad moderna se debe a este proceso, México logró consolidar leyes que la consolidaban, al grado que en 1881 “el Ministerio de Relaciones exteriores francés pidió al embajador de México en París los textos de las leyes mexicanas que separaban la Iglesia y el Estado” (Baubérot, 2005, p. 17); al parecer estaban sorprendidos de la legislación. Hay que destacar que la separación constitucional de la Iglesia y el Estado en el país galo, data de 1905 (Zambrano, 2010).

Ambos países cayeron en el anticlericalismo, de la misma forma que lograron implementar la laicidad, en primera instancia a través de la fuerza. En México hubo otros factores que aceleraron la promulgación de leyes y la posterior consumación de la laicidad al grado que se convirtió en un rasgo de los mexicanos. Es importante señalar que no dejaron de ser católicos, a la fecha, a pesar de que esta Iglesia como institución ha perdido fuerza, su influencia forma parte del modo de vida de este país. Lo que se logró con el proceso de laicización fue enclaustrarla a los templos y la misma población, con toda su carga religiosa, acepta con orgullo la tradición laica.

Además de la influencia francesa, México tuvo otra geográficamente más cercana: Estados Unidos de América, al grado que Blancarte (2004) asegura que la laicidad mexicana brota por la injerencia de estos dos países. Los franceses tenían admiración por la legislación estadounidense, quienes desde

1791 habían separado las iglesias del Estado (Mare, 2018), por lo que el filósofo y pedagogo Ferdinand Buisson, uno de los teóricos de la Tercera República —conocida por ser la que más desarrolló la laicidad— (Montagut, 2018), visitó los Estados Unidos en 1876, al asistir a la Exposición Universal de Filadelfia (Baubérot, 2005). De tal manera que la relación histórica y geográfica entre México y Estados Unidos, que va desde guerras por territorio hasta relaciones comerciales, inevitablemente conllevaría una influencia en las políticas públicas (Vázquez, y Meyer, 2001; Fowler, 2020).

Otra influencia de los Estados Unidos, en el proceso de laicización mexicana, es la incursión de misioneros de denominaciones protestantes procedentes de su nación. Este proceso tuvo dos vertientes: uno, la vocación a la evangelización de estas denominaciones, que, como cualquier organización eclesiástica cristiana ortodoxa, tiene como una de sus doctrinas universales la *gran comisión*, es decir, la evangelización (Bastian, 1994; González, 2002); y dos, la necesidad de los liberales de restarle poder a la Iglesia Católica, situación que sirvió como coyuntura para facilitar la llegada de misioneros protestantes, a quienes, entre otras cosas, les cedieron edificios expropiados al catolicismo (Díaz, 2016) para consolidar una de las leyes impulsadas por Juárez, la de la libertad religiosa. Así que, al mismo tiempo que era congruente con dicha ley, se diseminaba por todo el país otra versión del cristianismo con otra cosmovisión. Sobre esto, una versión asegura que el presidente Juárez veía con simpatía a los protestantes, al grado que aseveraba que “del desarrollo del protestantismo dependía la felicidad del país” (Guzmán, 2010, pp. 32-33), esto se debe a la visión que estos tenían del trabajo que se reflejaba en la economía estadounidense.

El triunfo liberal, mismo que marcó el fin de la Guerra de los Tres Años, ratificado con la entrada de Benito Juárez a la capital del país, el 1 de enero de 1861, no significó el fin de las sanguinarias contiendas entre liberales y conservadores, pero sí originó el surgimiento constitucional del Estado laico mexicano. No obstante, las leyes de laicización continuaron, pero el conflicto no había terminado, surgiendo otra guerra con la segunda intervención francesa en México que, aunque se originó bajo el pretexto de la suspensión de pagos de la deuda externa, mucho tuvieron que ver el continuo conflicto entre liberales y conservadores en todo el proceso.

No fue sino hasta la Ley de 25 de septiembre de 1874, bajo la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, que al realizar algunas adiciones a las Leyes de Reforma las elevó a rango constitucional, con lo que se puso fin al conflicto y el ala liberal resultó ganadora. Una forma de llevar a cabo el proceso de secularización se dio por medio de la educación, en esto es otra similitud con el caso francés (Zambrano, 2010).

Puede decirse que la educación fue el instrumento predilecto para impulsar la laicidad en México, en primera instancia por el artículo 3º, pero también por encumbrar a los liberales a través de la historia oficial, pues en esta se omiten las participaciones de estos que resultarían vergonzosas, además de que evitaría temas como el del tratado de McLane-Ocampo (Fowler, 2020), pues al enseñarlo se mostraría cómo el gobierno de Juárez vendía a perpetuidad el derecho a tránsito por el Istmo de Tehuantepec a los Estados Unidos, entre otras cosas.

Con estas omisiones, se encumbró a Benito Juárez como héroe desde varios ángulos, pues se enseñan las leyes de Reforma como avances y a Juárez como héroe incuestionable (Rojas, 2005), al grado que posiblemente no existe en México una comunidad en la que no se nombre una calle o un monumento en honor al Benemérito de las Américas.

Cabe destacar que el protestantismo fue aliado de los liberales, pues, aunque eran religiosos, muchos de los misioneros eran masones o simpatizaban con la separación de la Iglesia con el Estado, por la tradición estadounidense de la que provenían (Bastian, 1994; Díaz, 2016). Además, también era conveniente para ellos la disminución de poder de la Iglesia Católica, pues esto favorecía su introducción, crecimiento y consolidación. De tal forma que, diversos factores influyeron en la consolidación de la laicidad en México, tanto implícita como explícitamente, pues no todos los intereses se adscribían a la consolidación de las Leyes de Reforma, no obstante, tal coyuntura era benéfica para los intereses de las distintas organizaciones misioneras en México.

Obsérvese que varios fueron los aspectos que convergieron en la laicización de México. Décadas más adelante, una radicalización de este proceso generó otro conflicto religioso, con la llamada Ley Calles que trataba de limitar el culto católico en México (Meyer, 1994). Puede observar con lo dicho hasta aquí que la relación Iglesia y Estado ha estado en constante tensión.

Dicho brevemente, la laicidad mexicana tuvo las semillas en las Reformas Borbónicas, germinó en el proceso de independencia y fructificó con las leyes promulgadas en 1857. De 1810 a 1857 se trató en conjunto de una gran Revolución liberal.

CONCLUSIONES

Se puede asegurar que la laicidad en México se consolidó en la medida en que se aprecia el grado de secularización, no en la pérdida del catolicismo, mucho menos de un sentido religioso, sino en el enclaustramiento de las religiones judeocristianas a prácticas cúllicas, llevadas a cabo únicamente en los templos, sin incidencia en la vida pública.

La compleja tradición mexicana de laicidad no ha significado el alejamiento del Estado con sectores religiosos, pues para los candidatos las iglesias representan un conjunto de votos, basta con ver en la actualidad la externa religiosidad del presidente Andrés Manuel López Obrador, así como su acercamiento a diversas religiones, al colocar en el centro de la discusión el histórico y cotidiano concepto del laicismo, al grado que Renée de la Torre (2019) afirma que hay una “recomposición de la laicidad en México” (p. 160).

Cabe retomar el inicio del texto, mencionando que dicho término es generalmente asociado al ámbito educativo, en razón de que todos hemos aprendido que el artículo tercero dice que la educación es laica. No obstante, al momento de tratar de definirlo resulta complejo, pues como ya se mencionó al inicio de este capítulo, la propia Constitución de los Estados Unidos Mexicanos no contiene una definición que delimite el concepto y haga clara su aplicación.

La laicidad es un concepto complejo en razón de que no hay una definición oficial en las leyes de las naciones latinoamericanas. En México se establece en el artículo tercero de la Constitución que toda persona tiene derecho a la educación y que corresponde al Estado impartirla y garantizarla y “además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y *laica*”.

Volvemos a mencionar, a modo de síntesis, que el término ha tenido un paso variable, pues mientras unos la entienden como la ausencia de religiosidad en el ámbito público, otros sugieren que implica neutralidad religiosa. Lo que se busca explicar en sí, es que no es posible establecer o englobar el concepto en una definición, puesto que la laicidad, observando a los países latinoamericanos, es una contante construcción histórica que involucra, por supuesto, la relación del Estado-Religión (Arredondo 2017; Blancarte, 2004).

Dado que lo histórico juega en la construcción del concepto, cabe agregar que, en 1992, el presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari inició la regulación de las Asociaciones Religiosas, lo que supuso un proceso reflexivo de la relación entre el Estado con la religión. Salinas no solo reestableció las relaciones con el Vaticano, sino que promovió y promulgó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en las que establece las limitantes de los ministros de culto en la participación en el ejercicio público, excepto previa renuncia a su labor religiosa cinco años antes para postularse. Sin embargo, habrá naciones en las que no existe problema con esta relación, pues un líder religioso puede convertirse en candidato y, a la postre, en gobernante, como en Guatemala, Chile, Costa Rica o El Salvador, entre otros.

El artículo tercero de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de México*, detalla la definición de laicidad, misma que converge con la propuesta en párrafos anteriores, al establecer que:

El Estado mexicano es laico. Él mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, solo en lo relativo a la observancia de la Constitución, Tratados Internacionales ratificados por México y demás legislación aplicable y la tutela de derechos de terceros.

El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa.

Los documentos oficiales de identificación no contendrán mención sobre las creencias religiosas del individuo.

El hecho de señalar que el Estado no puede tener preferencia o privilegio en favor de religión alguna no lo exime de religiosidad, sino de una correcta separación de funciones, pues, como se definió en párrafos anteriores, la religión permea en toda la realidad del ser humano, sin estar exenta la vida pública. Por lo que el Estado laico no puede dejar de contener carga religiosa, solo debe aspirar a asumir su función delimitada, debidamente diferenciada, del resto de las esferas sociales, así como de instituciones religiosas. Asegurar que la Iglesia debe estar separada del Estado, es una afirmación correcta con respecto a la laicidad; no obstante, afirmar que el Estado debe estar desprovisto de religiosidad, no solo es inexacto, sino que es imposible. El debate no debe ser qué lugar ocupa la religión; sino qué lugar ocupan las instituciones religiosas en la vida civil de la población.

REFERENCIAS

- Álvarez, J. (2015). *Secularización, laicidad y laicismo en el pensamiento contemporáneo: transposición de la sacralidad y religión secular* (tesis doctoral inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
- Aradillas, A. (01 de septiembre de 2016). Anticlericalismos y «desclericalización» "Higienizar las aguas estancadas en la Iglesia". *Periodista Digital*. Recuperado de [http:// https://www.periodistadigital.com](http://https://www.periodistadigital.com).
- Arredondo, A. (2017). Educación laica en América Latina y el Caribe. *Historia Caribe*, 12(30), pp. 15-23.
- Arroyo, M. (2005). La fuerza de la religión y la secularización en Europa. *Iglesia Viva*, (224), pp. 99-106.
- Arteta, A. (1992). Actualidad de Tocqueville sobre la democracia. *Eguskilore: Cuaderno del instituto Vasco de Criminología*, 5, pp. 173-188.
- Barranco, B. y Blancarte, R. (2019). *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*. Ciudad de México: Grijalbo.

- Barrero, A. F. (2015). *La religión como antropotécnica: aportes al debate sobre la secularización y el retorno de la religión* (tesis de maestría inédita). Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.
- Bastian, J. P. (1990). Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 1877-1911. En J. P. Bastian. (Comp.), *Protestantes liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (pp. 132-164). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Ciudad de México: FCE.
- Baubérot, J. (2005). *Historia de la laicidad francesa*. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense.
- Baubérot, J. (2008). *Historia del protestantismo*. Ciudad de México: Maica Libreros Editores.
- Berger, P. (1969). *El Dósel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Blancarte, R. (2004). Laicidad y secularización en México. En J. P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 45-60). Ciudad de México: FCE.
- Blancarte, R. (2017). *El Estado laico*. Ciudad de México: Nostra ediciones.
- Blancarte, R. (2019). *La república laica en México*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Blancarte, R., et al (2012). *Laicidad estudios introductorios*. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Camps, V. (2014). La secularización inacabada. En D. Gamper (Ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 21-40). Madrid: Trotta.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (7), pp. 1-20.
- Clouser, R. A. (2005). *The Myth of Religious Neutrality, Revised Edition: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Nueva Jersey: University of Notre Dame Press.
- Cruz, O. (2013). Relación Iglesia-Estado en Mexico: El Regio Patronato Indiano y el gobierno mexicano en la primera mitad del siglo XIX. *Revista mexicana de Historia del Derecho*, 27, pp. 117-150.
- Cruz Esquivel, J., y Mallimaci, F. (2017). Religión, medioambiente y desarrollo sustentable: la integralidad en la cosmología católica. *Revista de Estudios Sociales*, (60), pp. 72-86.
- Dary, C. (2018). Guatemala: entre la Biblia y la Constitución. En A. S. Monzón (Coord.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 83-120). Buenos Aires: CLACSO.
- De la Torre, R. (2019). Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México. *Revista Rupturas*, 9(1), pp. 151-174.
- Del Picó Rubio, J. (2019). El lugar de la religión en el Estado laico: el modelo de laicidad en Chile dos décadas después de la entrada en vigor de la Ley N° 19.638. *Revista de Derecho (Coquimbo. En línea)*, 26, s.p. DOI: <https://doi.org/10.22199/issn.0718-9753-2019-0001>.
- Díaz Patiño, Gabriela (2016). *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de la cultura nacional (1848-1908)*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Dooyeweerd, H. (1998). *Las raíces de la cultura occidental*. Barcelona: CLIE.
- Dooyeweerd, H. (2020). *Una nueva crítica al pensamiento teórico. Las presuposiciones necesarias de la Filosofía, vol. 1*. Ontario: Paideia.

- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Shapire.
- Fazio, M. (2008). Secularización y crisis de la cultura de la Modernidad. *Instituto de Filosofía Política*. Recuperado de <https://www.unav.edu/documents/58292/7179289/2.%2BV%25C3%2581ZQUEZ%2BDE%2BPRADA.pdf>
- Fowler, W. (2020). *La Guerra de Tres Años. El conflicto del que nació el Estado laico mexicano*. Ciudad de México: Crítica.
- Galeana, Patricia (2015). *Las relaciones Estado-Iglesia durante el Segundo Imperio*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- García Bazán, F. (2002). La religión y lo sagrado. En F. Diez de Velazco y F. García Bazán (Redactores), *El estudio de la religión. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (pp. 23-60). Madrid: Trotta.
- García, P. E. (2011). *Modernidad, secularización y religión: el caso de México* (tesis doctoral inédita). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Garma, Carlos (2011). Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 9(36), pp. 79-92.
- González, J. A. (2013). Nuestras tiranías: Tocqueville acerca del despotismo democrático. *Areté*, 25(1), pp. 61-80.
- González, J. L. (2002). *Historia del pensamiento cristiano. Desde los principios hasta nuestros días*. Nashville: Editorial Caribe.
- González, M. G. (marzo de 2014). La libertad religiosa y la libertad de conciencia. Área Ciencias de la Religión del Departamento de Formación Humanística (Presidencia), *Jornadas "La libertad religiosa en la sociedad pluralista"*. Jornadas llevadas a cabo por Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, Uruguay.
- Gregory, B. S. (2019). *La Reforma involuntaria. Cómo una revolución religiosa secularizó a la sociedad*. Ciudad de México: FCE.
- Guzmán, P. (2010). *Rasgos históricos del protestantismo en México. Desde Las Leyes de Reforma, 1857, hasta El Plan de Cincinnati, 1914*. Ciudad de México: El Faro.
- Hernández, Alberto (2007). El cambio religioso en México: crecimiento y auge del pentecostalismo. En C. Rivera Farfán y E. Juárez Cerdi (Eds.), *Más allá del Espíritu, actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 53-90). Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Iberico, R. (2015). "La fe de todos los siglos": una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú. *Revista Cultura y religión*, 9(1), pp. 9-33.
- Lacerda, F. y Brasiliense, J. M. (2018). Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasileño. En J. L. Pérez y S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 141-180). Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC).
- Libertades Laicas, Red Iberoamericana. (2006). *Declaración universal sobre la laicidad en el siglo XXI*.
- Mare, F. (2018). *Historia de la separación entre Iglesia y Estado*. Recuperado de <https://laicismo.org/historia-de-la-separacion-entre-iglesia-y-estado/>
- México. (2014). Ley de asociaciones religiosas y culto público. *Diario oficial*, (11), pp. 33-44.
- Meyer, J. (1994). *La Cristiada: la guerra de los cristeros (Vol. 1)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Montagut, E. (2018, agosto). Ferdinand Buisson en el laicismo francés. *Entreletras*. Recuperado de <https://www.entreletras.eu/ensayo/ferdinand-buisson-en-el-laicismo-frances/>

- Mora, José María Luis (1836). *Méjico y sus revoluciones (Tomo I)*. París: Librería de Rosa.
- Peces-Barba, G. (1989). Los derechos del hombre en 1789: reflexiones en el segundo centenario de la Declaración Francesa. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (VI), pp. 57-128.
- Pérez, J. L. y Grundberger, S. (Eds.). (2018) *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC).
- Pérez-Agote, A. (2010). La irreligión de la juventud española. Juventud y laicidad. *Revista de Estudios de Juventud*, 91, pp. 49-63.
- Pérez-Rayón, N. (2004). El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. *Sociológica*, 19(55), pp. 113-152.
- Prieto, L. (2006). Libertad y objeción de conciencia. *Revista Persona y Derecho*, (54), pp. 259-273.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Farfán, Carolina y Juárez Cerdi, Elizabeth (2007). *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Rojas, R. (2005). Benito Juárez. En Mílada Bazant (Coord.), *Ni héroes ni villanos. Retrato e imagen de personajes mexicanos del siglo XIX* (pp. 201-227). Ciudad de México: Porrúa.
- Solans, F. J. R. (2012). El conflicto entre regalistas y ultramontanos en la Universidad española. El magisterio de Francisco Escudero y Azara. En G. Vicente y Guerrero (Coord.), *Estudios sobre historia de la Enseñanza Secundaria en Aragón: actas del II Congreso sobre Historia de la Enseñanza Media en Aragón, celebrado en el IES "Goya" de Zaragoza del 11 al 14 de abril de 2011* (pp. 283-292). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Taylor, C. (2014). *La Era Secular, Tomo I*. Barcelona: Gedisa.
- Vásquez-Dextre, E. R. (2016). Mindfulness: Conceptos generales, psicoterapia y aplicaciones clínicas. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 79(1), pp. 42-51.
- Vázquez, Josefina y Meyer, Lorenzo (2001). *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000*. Ciudad de México: FCE.
- Weber, M. (1979). *El Político y el Científico "La Política como Vocación"*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2010). *Sociología de la religión*. Ciudad de México: Colofón.
- Yturbe, C. (2010). Las Leyes de Reforma: ¿Laicidad sin secularización?. *Isonomía*, (33), pp. 65-81.
- Zambrano, A. (2010). Laicidad y escuela de la República en Francia. *Revista Educación y Pedagogía*, 22(58), pp. 123-135.