

# Nuevas perspectivas para los estudios de laicidad

*José Alberto Moreno Chávez*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en  
Antropología Social-Ciudad de México  
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

## INTRODUCCIÓN

Entre abril y mayo del año 2013 se dio una situación inédita para las prácticas políticas del México contemporáneo: la consagración de los servidores públicos y los gobiernos a los sagrados corazones de Jesús y María en los estados de Chihuahua, Veracruz y Querétaro, al igual que los de la ciudad de Monterrey. Las críticas desde la prensa y los medios oscilaron entre la indignación y la burla, pero todas coincidían en una supuesta vulnerabilidad del “Estado laico”; la cual residía —según sus argumentos— en que se “había entregado la soberanía a Dios”.<sup>1</sup>

Más que comprender las dinámicas sociales y culturales que establece la laicidad en el contexto contemporáneo de México, las consagraciones despertaron un debate sobre la legalidad de las mismas y la participación de gobernadores, alcaldes y otros funcionarios convocantes, centrándose en el

---

<sup>1</sup> Una síntesis de los eventos y comentarios posteriores pueden leerse en las siguientes editoriales y notas: Jorge Fernández Menéndez, “La consagración de César Duarte”, *Excelsior*, 13 de mayo de 2013, <<http://www.excelsior.com.mx/opinion/jorge-fernandez-menendez/2013/05/13/898782>>, consultado el 29 de junio de 2014; Patricia Mayorga, “Denuncia Javier Corral a César Duarte por violentar el Estado laico”, *Proceso*, 12 de mayo de 2013, <<http://www.proceso.com.mx/?p=341791>>, consultado el 29 de junio de 2013; Roberto Blancarte, “El PRI y el Sagrado Corazón de Jesús”, *Milenio*, 7 de mayo de 2013, <<http://laicismo.org/detalle.php?tg=403&pg=1&pk=21251>>, consultado el 29 de junio de 2013; Bernardo Barranco V., “Los gobernadores redentores”, *Milenio*, 16 de mayo de 2013, <<http://bernardobarranco.wordpress.com/tag/consagracion/>>, consultado el 29 de junio de 2014.

debate de la supuesta violación del Estado laico. Es frecuente que en los debates sobre la laicidad en México se centren en la función legal-política sin ahondar en las funciones de cultura política, sociabilidad y construcción de espacios que las dinámicas entre las denominaciones de lo “laico” *versus* a lo “religioso” corresponden al plano de lo cotidiano.

El texto de José Luis González Martínez retoma un debate central para comprender la construcción de los espacios laicos: la transición entre la función comunitaria de la religión frente a la construcción social del Estado burgués. Estoy de acuerdo con él en cuanto a que la *razón de Estado* suplantó a la *razón de la comunidad* imponiendo valores mercantiles para otorgarle operatividad al naciente Estado, siendo uno de ellos la laicidad como parámetro de actividades sociales, económicas y políticas. Así, el marco contemporáneo de los estudios sobre la laicidad tiende a centrarse en el conflicto con lo religioso y las jerarquías eclesiásticas en lugar de analizar la construcción de espacios de interacción social y cultural entre ambos campos.

#### LA LAICIDAD A ESTUDIO: ENTRE LA “VENGANZA” Y LO POST

Los estudios contemporáneos sobre laicidad surgieron del contexto internacional que resultó de la fragmentación de la URSS y su área de influencia, dejando de lado los análisis que centraban los conflictos en cuestiones sociales, como la pobreza o el subdesarrollo, para suplantarlos por los que los centraban en la emergencia de lo “religioso”. Así, de manera seminal, el sociólogo Gilles Kepel estableció en la marca de una ruptura política dentro del mundo político occidental el renacimiento de la presencia de discursos religiosos dentro de los ámbitos públicos de Europa occidental, el Medio Oriente y Estados Unidos desde la década de los setenta [Kepel, 1991: 14-16]. Teniendo en la mente una “crisis de la modernidad”, Kepel observa cómo la laicidad (entendida como la separación entre lo público/político y lo privado/religioso) había entrado en una suerte de peligro ante el surgimiento del islamismo,<sup>2</sup> los movimientos cristianos fundamentalistas y el sionismo político. Irremediablemente —en la argumentación del sociólogo— la política, ante la decadencia de las narrativas nacionalistas y del materialismo histórico, se enfrentaría al embate de los discursos religiosos y el retorno de lo comunitario frente a lo social [Kepel, 1991: 266-269]. Gilles Kepel había

<sup>2</sup> Definimos al islamismo como la doctrina política que asienta la soberanía en el hecho de la revelación divina al profeta Mahoma y expresado en la interpretación del texto coránico, sagrado para los musulmanes.

detectado, con el surgimiento del islamismo en los barrios de inmigrantes, formas de organización comunitaria que competían con las organizaciones políticas locales (como los sindicatos y las escuelas públicas) y que reconfiguraban los espacios de interacción y sociabilidad en torno a las nuevas mezquitas francesas [Kepel, 1987].

En consecuencia, la ruptura de las formas sociales de la política (fomentadas y protegidas desde los marcos de los Estados nacionales) abría paso al surgimiento (o resurgimiento) de la religión política y de las expresiones políticas comunitarias en una suerte de “venganza de Dios”. Anclados en la ruptura de las formas “modernas” de la política, desde los setenta se habían desplegado nuevos movimientos políticos a escala global que fincaban su legitimidad en modelos religiosos, esgrimiéndolos en contra de supuestas “perversiones sociales” que conllevaban los procesos de modernización en el Medio Oriente (como la revolución iraní) o de la supuesta pérdida del sentido de la vida comunitaria regida por la Biblia en Estados Unidos, proceso que traducían los tele-evangelistas y la derecha cristiana como elementos indiscutibles de la decadencia moral de la nación estadounidense, todavía traumatada por la pérdida de la Guerra de Vietnam y el escándalo de Watergate [Kepel, 1991: 44-51, 146-196]. En síntesis, la nueva dialéctica entre los sujetos políticos oscilaría entre el poder del Estado laico y el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, cuyo carisma radicaría en la reproducción de formas comunitarias vinculadas a los templos y que buscarían reconquistar el espacio público en manos del Estado y las leyes seculares.

A partir de la hipótesis de Gilles Kepel se hacía evidente que el mundo laico y las leyes seculares podían enfrentar su retirada a manos de grupos comandados por fanáticos religiosos en un fenómeno que se contagiaba entre las tres religiones monoteístas y que cruzaba desde Israel hasta Estados Unidos. Así, se desarrolla una mecánica inversa a lo que señala González Martínez: la oposición de las comunidades religiosas a la legitimidad social del Estado.

La mecánica de Kepel revierte lo que asumía la ciencia política al mirar a la laicidad como una forma de evolución política y sujeta a un tipo ideal anclado en la supresión de la influencia de los paradigmas religiosos dentro del espacio público, delimitando —de esa manera— a la religión como una creencia individual o una organización parroquial con influencia limitada. El conflicto entre lo religioso y lo laico se configura como el *leitmotiv* de la época: “la inherente incompatibilidad entre algunas creaciones de la modernidad y las creencias religiosas” [Moberg *et al.*, 2012: 1]. Esta distinción entre lo moderno y lo religioso enfrenta un mundo tradicional y

comunitario superado por una sociedad visualizada de manera compleja y supuestamente liberada de atavismos. Tal marco limita el análisis de operatividad de lo religioso, negándole funciones sociales y políticas; y somete al estudio del Estado laico a una condición de constante fragilidad ante un grupo de *enemigos* que lo rodean.

No obstante, me inclino a pensar que, aunque es indudable la observación de Gilles Kepel sobre el retorno de lo “religioso” a la esfera pública a partir de los setenta, más que ser una “venganza” en contra de la laicidad es una nueva dinámica entre ambos espacios. En ninguna experiencia laica, por lo menos desde su surgimiento en el siglo XIX, las instituciones religiosas han quedado absolutamente al margen, más bien, ha perdurado un espacio de negociación que permite el ejercicio de los valores religiosos y comunales a la par de las construcciones sociales encabezadas por el Estado. Además las experiencias donde los Estados modernos han separado por completo ambas esferas han sido muy pocas (sólo un puñado de casos me vienen a la mente, entre ellos el de México, el de Francia y el de la URSS), predominando los Estados que conservan religiones de Estado, o bien, que protegen con partidas públicas a una o varias Iglesias o religiones.

Un buen ejemplo de la interacción entre el Estado y las organizaciones comunitarias (fomentada desde instituciones eclesiásticas) es la política local en Estados Unidos. Señalada por Parson y Verba como una política parroquial, el impulso de la mayoría de las legislaciones e iniciativas locales a nivel de las ciudades y los condados son consensos que nacen en los templos e iglesias. De igual manera, la política estadounidense se originó en torno a congregaciones religiosas que a su vez se configuraron como comunidades (*Communities*), un rasgo que conservan hasta el día de hoy. Esta situación de continua presencia de lo religioso en los debates públicos estadounidenses, una política que a los mexicanos nos parece algo profundamente exótico (acostumbrados como estamos a mantener apartados los asuntos religiosos de las discusiones políticas), para ellos es garantía de la inclusión de varias voces en la toma de decisiones. Si bien la presencia de la derecha cristiana ha aumentado considerablemente durante las administraciones republicanas desde 1980, escuchar tales voces no era extraño para cualquier estadounidense antes de esa fecha. No obstante, lo novedoso para el caso sería la emergencia de nuevos frentes políticos para la derecha cristiana, más no la política por parte de las comunidades. Hace un siglo las Iglesias de diversas denominaciones exigieron al gobierno de Estados Unidos que prohibiera totalmente la producción y la venta de alcohol aduciendo la violación de la moral y el escándalo público; ahora, los herederos de tales grupos han diversificado sus frentes impugnando la legalización

del aborto y manifestándose tanto en contra de la legalización de la marihuana como de las bodas homosexuales. Por ello, el “surgimiento” que señalaban Gilles Kepel o Alain Finkielkraut es realmente la continuación de la política por parte de las iglesias, proceso que se ha prolongado por más de dos centurias.

Otro de los casos que llama la atención de Kepel es el triunfo de la revolución iraní en 1979. Kepel (a su vez especialista en la Hermandad Musulmana de Egipto) divisa en el movimiento islamista que acompañó a Jomeini en su toma del poder, un reverso a la modernidad. En el periodo de la segunda posguerra, los centros urbanos iraníes (con Teherán a la cabeza) habían presentado una modernización arquitectónica y urbana sustentada en la emergencia de una clase media que gustaba de copiar patrones de conducta europeos o estadounidenses patrocinados por el Sha Muhammad Reza Pahlevi; sin embargo, a nivel rural o en los barrios marginales de las periferias, los ayatolas y otros clérigos continuaban ejerciendo el control político, el cual no necesariamente se oponía al del Estado. La ruptura entre el clero chiíta y las estructuras monárquicas fue una respuesta al incremento de la represión, desde 1977, de las protestas de varios sectores urbanos y rurales por parte del Estado. El clero como actor político tradicional, y a escala local, aglutinó a varios de los manifestantes y se convirtió en el factor clave para la caída del Sha y su régimen. De manera similar al caso estadounidense, los clérigos no “surgieron” como actores políticos, sino que continuaron ejerciendo un poder que les había sido conferido por lo menos desde inicios del siglo XVIII. No obstante, en el caso iraní es más evidente la dinámica de enfrentamiento entre el modelo secular y laico frente a las prácticas tradicionales y comunitarias, las cuales, con el triunfo de la revolución, acabarían por socavar las estructuras modernas y construir una nueva forma de política teocrática y controlada exclusivamente desde lo comunitario [Khosrokhavar, 2007: 65-69].

Un tercer ejemplo de tales dinámicas lo representa Israel, que fue fundado en 1948 como un Estado que integraría a los judíos pero permanecería laico para poder ser refugio tanto de los judíos laicos como de los religiosos; sin embargo, desde la década de los noventa la migración de judíos de la antigua Unión Soviética, la insurrección palestina y la presencia política de grupos ortodoxos patrocinados desde Estados Unidos ofrecen nuevas perspectivas de la relación entre lo público y lo privado. Si bien la política comunitaria de los rabinos ortodoxos había tomado el control de algunos barrios de Jerusalén después de la guerra de los Seis Días, las funciones de “puestos de avanzada” de estos últimos no se oponían a la laicidad del Estado, sin embargo, con la declaración de independencia de Palestina, tales

barrios religiosos han convertido su posición en asuntos de geopolítica que cada vez complican más las negociaciones de paz, anteponiendo su relevancia religiosa a la razón de Estado. Por ello la política israelí, y en especial el discurso en torno a la seguridad, abandonaron desde la segunda Intifada la razón estratégica de pactar la paz, sustituyéndola por un juego de suma cero cuyo discurso e interés de fondo está más relacionado con defender Jerusalén como un espacio sagrado exclusivo del judaísmo, y a Israel como una tierra prometida más que como una patria judía [Dieckhoff, 2007: 235-253; Masalha, 2000: 75-132]. Así, en la política de seguridad se impone la lógica de *stethel* (barrio judío) como espacio de conservación de las prácticas y tradiciones judías frente a la influencia de los gentiles, haciendo de Israel poco a poco un lugar en donde el laicismo podría ir en retroceso.

El caso israelí es un ejemplo de la condición que Charles Taylor ha denominado como post-secularización, lo que no significaría la reducción de las prácticas religiosas, sino su re-significación para el espacio público [Taylor, 2007: 3-15]. Aunque la tendencia política desde el siglo XIX ha sido la de considerar separadas la esfera religiosa de la política, tales nunca han estado separadas del todo sino —como lo mencionaba párrafos arriba— ha existido más una negociación. En el caso mexicano esto es evidente.

Si bien la historiografía mexicana ha ubicado la aparición del Estado moderno en el momento en que se promulgaron las leyes de Reforma a finales de la década de 1850, no ha prestado atención a la dinámica de negociaciones entre ambas esferas, y más que entender sus encuentros, ha privilegiado el conflicto con la Iglesia católica. Aunque la legislación sobre asuntos religiosos ha promovido la restricción del espacio público para las celebraciones religiosas (desde el Reglamento de funciones religiosas de 1874 hasta el artículo 25 constitucional previo a la reforma de hace un par de años), tales leyes no han sido más que letra muerta. En México restringir el espacio público para las funciones religiosas hubiera sido un trabajo imposible, ya sea por la falta de funcionarios que idealmente harían cumplir de manera estricta la ley que dicta que las prácticas religiosas se deben realizar en privado o por una abierta falta de disposición tanto de los funcionarios como de las autoridades religiosas para hacer que se cumpla. Sin embargo, los historiadores que han revisado algunos episodios de este conflicto (desde el silencio de las campañas después de la guerra de Reforma hasta la Cristiada), más que centrar su atención en tratar de comprender que tales episodios son excepcionales en un largo continuo de uso del espacio público por parte de lo religioso, en complicidad con el Estado, la han centrado en el conflicto Iglesia-Estado.

Tal uso no se restringe a procesiones y fiestas populares, incluye la reproducción de formas de organización comunitarias que también fueron aprovechadas por el Partido Revolucionario Institucional —desde la década de los cuarenta— para construir y afianzar sus redes locales [Rus, 2004: 251-277]. Otro ejemplo del siglo xx es la forma en que los obispos se subordinaron al Estado después de la Cristiada, lo cual no sólo dio como resultado que las estructuras comunitarias dejaran de oponerse al Estado posrevolucionario, sino también que la política eclesiástica encontrara un concierto bajo el amparo del PRI, el cual se altera levemente sólo cuando algún prelado osa pronunciarse en los medios de comunicación sobre algún asunto extra eclesiástico [Loaeza, 2013: 45-62]. En consonancia, el discurso moral del Estado no se separó de aquél que esgrimía el catolicismo más allá del cardenismo, aunque en los setenta hubo desencuentros por los temas de planificación familiar o contracepción. Por último, esta relación se hace más evidente en el momento de la transición, especialmente en la política de la Iglesia católica para impedir el reconocimiento legal de otras iglesias o credos que podrían competir con su influencia, las cuales involucran a los practicantes de cultos como el de la Santa Muerte o el de la Iglesia Moonie, proveniente de Corea del Sur.

Revisar la historia de la laicidad mexicana desde sus espacios de negociación con la Iglesia podría otorgar una nueva perspectiva de las relaciones entre Estado e Iglesia, haciendo evidente el papel de la institución en la construcción del Estado mexicano y mostrando los espacios públicos de interacción que han dejado atrás los conflictos, configurando a su vez una dinámica particular del uso tanto de narrativas nacionales (un ejemplo claro es la celebración del 12 de diciembre) como de espacios políticos en torno a la salud y la educación.

En conclusión, considero que la historia y los procesos de laicidad, más que enfrentar a lo político con lo religioso, constituyen un largo proceso de negociaciones y de encuentros entre instituciones eclesiásticas y estatales. Por ello, la laicidad no es la separación absoluta de ambas esferas, sino un concilio entre ambas.

#### BIBLIOGRAFÍA

**Dieckhoff, Alain**

2007 “Sionismo, mesianismo y tradición judía”, en Gilles Kepel (ed.), *Las políticas de Dios*, Bogotá, Norma.

**Kepel, Gilles**

1987 *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, París, Éditions du Seuil.

1991 *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, París, Éditions de Seuil.

**Khosrokhavar, Farhard**

2007 "Irán: de la revolución al islamismo Hizbullah", en Gilles Kepel (ed.), *Las políticas de Dios*, Bogotá, Norma.

**Loaeza, Soledad**

2013 *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México.

**Masalha, Nur**

2000 *Israel: teorías de la expansión territorial*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

**Moberg, Marcus, Kennet Granholm y Peter Nynäs**

2012 "Trajectories of Post-Secular Complexity: An Introduction", en Peter Nynäs, Myka Lassander y Terhi Utriainen (eds.), *Post-Secular Society*, New Brunswick, Transaction Publishers.

**Rus, Jan**

2004 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Los rumbos de otra historia*, Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.

**Taylor, Charles**

2007 *A Secular Age*, Cambridge, Massachuset, Harvard University Press.