



Estudios Sociológicos

ISSN: 0185-4186

revistaces@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Blancarte, Roberto J.
Laicidad y secularización en México
Estudios Sociológicos, vol. XIX, núm. 3, 2001, pp. 843-855
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59805712>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Laicidad y secularización en México

Roberto J. Blancarte

Presentación

LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN SON dos conceptos claramente ligados a la realidad social y política mexicana. Sin embargo, de manera paradójica, ambos conceptos y en particular el primero, han sido escasamente estudiados en nuestro país. El objetivo de esta investigación es cubrir dicho vacío, considerando el trascendente impacto social que este tema tiene. Lo anterior, se lleva a cabo dentro del contexto del fin de un sistema político identificado con una forma de laicidad combativa y anticlerical, que ha llevado a algunos actores políticos y sociales al replanteamiento de la noción, lo cual genera por lo tanto la necesidad de definirla.

Algunos autores han señalado ciertas dinámicas, no exclusivas de México, que pondrían en cuestión la vigencia actual de la laicidad.¹ Estas tendencias muestran algunos de los principales retos que enfrenta la laicidad con-

¹ Jacques Zylbelberg plantea lo siguiente en su artículo, "Laïcité, con-nais pas: Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni", *Pouvoirs*, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, núm. 75; *La laïcité*, París, Seuil, pp. 37-51:

"1) El éxito del Estado de derecho, principalmente el pluralismo, han obligado a los epígonos del racionalismo agnóstico, del desencantamiento científico y técnico y sus adversarios religiosos a coexistir pacíficamente en el mismo espacio, a legitimarse mutuamente y a aceptar diferentes transacciones. Las instituciones religiosas y sus prédicas se han vuelto, o han vuelto a ser, legítimas en el espacio público; 2) La urbanización, la masificación demográfica de la ciudad contemporánea y su corolario, la masa solitaria, alimentan las ideologías

temporánea en el mundo y en México. Otros especialistas, basados en enfoques teóricamente cercanos, hacen referencia a una “laicidad amenazada”, por ejemplo, por concepciones “comunitarianistas”, que cultivan concepciones particularistas o “separatistas” del mundo, a partir generalmente de visiones fundamentalistas, que ponen en cuestión “los presupuestos esenciales de la laicidad, según los cuales la esfera pública debe hacer prevalecer lo que por esencia es accesible a todo el *laos*, y no cultivar valores particulares”.²

Es por ello que se puede afirmar que en México, como en muchas partes del mundo, se está frente a una crisis de la laicidad, en la medida que las instituciones políticas, que en su conjunto hacen el Estado, acuden nuevamente y cada vez más a la religión como elemento de legitimación y de integración social, a pesar de que es evidente que ésta no puede ser más un factor de unidad nacional, ni mucho menos la expresión de la soberanía.

Existe entonces en efecto, una recolonización confesional del ámbito público, pero que está propiciando el surgimiento de particularismos y a reivindicaciones que no necesariamente conducirán a la construcción de una convivencia pacífica, alrededor de un proyecto común, como era en el caso del modelo de ciudadanía republicana. Al hacer esto, se cuestiona el modelo de convivencia, que hasta ahora había garantizado todas estas libertades.

La principal hipótesis de la que parte esta investigación es que el laicismo mexicano, que encuentra su expresión política en los grupos liberales, luego positivistas y después revolucionarios, con extensiones ideológicas e institucionales hasta la actualidad (por ejemplo en algunos partidos políticos, como el PRI o el PRD), puede desarrollarse, en buena medida, debido a una sociedad secularizada, que le da sustento y es a su vez retroalimentada por las medidas políticas legales laicas y secularizadoras de nuestra historia; que estas corrientes ideológicas forman parte importante de nuestra identidad nacional, que tiene fuertes tonos laicos y anticlericales y que constituyen

“paseistas”, de la identidad y de la comunidad, disipadoras de una ciudadanía contractual y racional. La organización religiosa tiene ventajas comparativas considerables en la explotación de esta búsqueda de sentido y en la agregación de grupos de pertenencia y de referencia cimentados por el imaginario; 3) En la contradicción y las crisis de crecimiento de la ciudad contemporánea, las organizaciones religiosas ocupan una posición ideológica privilegiada, defendiendo por la izquierda a los excluidos del progreso y criticando por la derecha los efectos perversos de la sociedad permisiva, liberal y moderna; 4) En la crisis actual de legitimidad de la clase política esta última estima que tácticamente, si no estratégicamente, es preferible asociarse al menos *de facto* con las iglesias, que son de esa manera cortejadas a la vez por el poder ejecutivo y las diferentes formaciones partidistas.

² Guy Haarscher, *La laïcité*, Que sais-je?, 3129, París, PUF, 1996, pp. 39-40.

una matriz cultural importante en el presente y en el futuro próximo de este país. En otras palabras, esta hipótesis de trabajo lleva a rebatir la falsa idea de que el pueblo mexicano es católico, pero tiene una elite liberal y agnóstica, lo que supuestamente explicaría una “esquizofrenia nacional”. La realidad, que es más compleja, da índices claros, que deben ser estudiados de manera sistemática, de un cambio importante en la percepción y función de la religión en el ámbito público. Lo anterior supone, obviamente, considerar a dichos procesos de laicidad y secularización, ante la enorme diversidad social, económica, étnica, cultural, religiosa y regional de México, que no es ciertamente un país homogéneo en estos aspectos. También será importante identificar, en este trabajo, los puntos importantes del debate y las fronteras, que como ya se mencionó anteriormente, en ocasiones son poco nítidas, entre las definiciones de los conceptos secular y religioso. Cabe aclarar que en la medida que se trata de un enfoque sociológico o histórico-sociológico, ciertas generalizaciones no sólo son inevitables sino que incluso son el objetivo de este trabajo, en tanto que explicaciones globales de procesos ciertamente complejos y diversos, los cuales se mostrarán en esta investigación.

La laicidad y sus definiciones

Es ciertamente paradójico que, a pesar de que la laicidad es parte de la vida cotidiana, modela las instituciones políticas y permea nuestras actitudes, no se conoce con precisión su contenido y esencia. Hay quienes la practican, aunque no la identifiquen como tal. Por otro lado, hay quienes niegan su existencia o la constriñen a experiencias muy limitadas en el espacio y el tiempo. No son pocos los que la consideran un fenómeno puramente occidental o incluso, exclusivamente francés. Las interpretaciones se multiplican, pero aun así se está lejos de una versión definitiva del fenómeno, sobre todo en el caso mexicano.

Las preguntas siguientes pueden ayudar a estudiar este complejo tema:³ ¿Qué es la laicidad? ¿Qué es un Estado laico? ¿Cuál es su consistencia? ¿Qué

³ De hecho, un primer análisis a partir de estos cuestionamientos fue discutido ya en un coloquio llevado a cabo en El Colegio de México el 6 de abril del año 2000. En mi texto “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”, vertí algunos de los puntos aquí expuestos. Las participaciones del coloquio fueron publicadas en Blancarte Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México y la Secretaría de Gobernación, 2000.

funciones tiene y qué propósitos cumple? ¿De cuáles valores es portadora o representa? ¿Se puede hablar de una neutralidad laica? ¿Cómo se ha desarrollado, sobre todo en el contexto mexicano? ¿Es un principio fundador de nuestro Estado? ¿Forma parte de nuestra identidad o es una característica secundaria de ésta? ¿Cuál es la particularidad de nuestra laicidad? ¿Es el caso mexicano una excepción en América Latina y el mundo? ¿Constituye una emulación o una repetición de un proceso similar experimentado por otras sociedades como la norteamericana o la francesa? ¿Si es así, en qué aspectos es similar y cómo se diferencia de ellas? ¿Cuáles son las fuentes de esta laicidad, tanto endógenas como exógenas? ¿Qué elementos constituyen la laicidad mexicana y cuáles le dan su fuerza social?

Existen varias maneras de saber qué es la laicidad. Puede remontarse a sus orígenes, tratar de encontrar sus componentes principales o definirla a partir del denominador común de diversas experiencias históricas. Esta investigación intentará varios caminos, comenzando por analizar algunos de sus conceptos afines, como separación Estado-Iglesia, pluralidad religiosa, tolerancia, libertad de cultos, libertad de conciencia y otros similares.

Se puede decir, de hecho, que la laicidad existía mucho antes de que hubiera una palabra para denominarla. La “secularización de los cementerios”, la institución del matrimonio civil, o la creación del registro civil, que son medidas por esencia laicizadoras, se instituyeron en México entre los años 1859 y 1861, por lo menos una década antes de que en Francia se inventara el neologismo.

El concepto de laicidad es difícil de definir. Por ello, un procedimiento posible es el de encontrar su significado por medio de nociones afines o cercanas, con las cuales incluso se ha llegado a confundir. Así por ejemplo, aunque son fenómenos comunes y suelen ir aparejados, la laicidad y la separación Estado-Iglesia no siempre van unidas. Si bien en un momento dado llegaron a identificarse totalmente y parecen una pareja inseparable, la noción de laicidad no necesariamente se identifica, de manera absoluta, con la de separación entre el Estado y las iglesias. La prueba de ello la da el caso francés, en el que existió la escuela laica durante la segunda mitad del siglo XIX, aun cuando el régimen de separación se estableció hasta el año 1905.

Otro concepto afín es el de la pluralidad religiosa, ya que comúnmente se asocia a la laicidad del Estado. Y sin embargo, si bien hay coincidencias en algunos momentos históricos, una no conlleva a la otra. El reconocimiento de la pluralidad religiosa no implica la laicidad. Nuevamente aquí el ejemplo de Francia en la primera mitad del siglo XIX, donde existía el reconocimiento del culto público de algunas confesiones, pero ello no implicaba

la instauración de un Estado laico, sino más bien el establecimiento de un Estado concordatario pluriconfesional.⁴ Otro ejemplo de lo anterior es el de la situación en los países de tradición protestante, donde existe una Iglesia de Estado o nacional, pero ello no impide la existencia de una pluralidad reconocida o tolerada. En relación con lo anterior, un concepto unido al de laicidad, aunque no se equipara al mismo, es el de tolerancia. Pero la tolerancia puede aumentar, aun si no existe separación formal o si no hay un Estado laico, como de hecho ha sucedido en los países escandinavos o en Inglaterra.

Laicidad tampoco es sinónimo de neutralidad del Estado en materia religiosa. Lo que el Estado neutral reconoce es la libertad pública de conciencia y de religión para algunos cultos, pero eso no lo convierte en un Estado laico. El Estado pluriconfesional, en un régimen concordatario se basa en la convicción, que de hecho viene desde la época de la revolución de 1789, (cuando se pensaba que era necesario fundar la unidad de la patria en una religión nacional), de que la religión es necesaria para el Estado, porque constituye una fuerza moral integradora y un elemento de sociabilidad indispensable.⁵ Pero en realidad el Estado laico no es neutral, desde el momento que está fundamentado y defiende algunos valores intrínsecos al régimen liberal, basado en las libertades individuales. En todo caso, hay que distinguir entre Estado neutral y Estado laico imparcial en materia religiosa.

En suma, se puede decir que en realidad el concepto más cercano al de laicidad es el de la soberanía popular o el de la legitimidad constitucional. Desde ese punto de vista, el Estado es laico cuando ya no requiere más de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional. La laicidad se puede definir entonces de diversas maneras. Ciertamente es el Estado no confesional. También puede señalarse como la exclusión de la religión del ámbito público. Pero sobre todo, la laicidad puede definirse como *un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos*. Por eso, el Estado laico surge realmente cuando el origen de esta soberanía ya no es sagrada sino popular.

A partir de la definición propuesta, se pretende entonces analizar el caso mexicano; su trayectoria histórica, especificidad nacional y estado actual.

⁴ Véase al respecto el libro de Jean Bauberot, *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Génova, Labor et Fides, 1990. El autor se refiere en esta parte a un primer umbral de laicización.

⁵ Jean Bauberot, *La laïcité, quel héritage?*, pp. 27-29.

El contexto jurídico-histórico

En relación con el marco jurídico, es importante señalar que, contrariamente a otras realidades, como la francesa, la laicidad mexicana no está inscrita en la Constitución del país. Ello, como se ha visto, no es crucial para la existencia de la misma, pero indica hasta cierto punto la claridad con que es percibida y la firmeza con que eventualmente se sostiene. La Constitución de los Estados Unidos Mexicanos no define la laicidad, aunque, de manera sintomática, sí sostiene la separación entre el Estado y las iglesias. Sólo en el artículo 3° relativo a la educación se afirma que, “garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por lo tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”. Finalmente, como ya se señaló, en el artículo 130, relativo a los derechos políticos de las agrupaciones religiosas y sus ministros de culto, se afirma que “el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias” orienta las normas contenidas en el mismo.⁶

Es también sintomático que la laicidad del Estado mexicano está estipulada en una ley secundaria, que es la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. En ella se da una especie de definición en cuanto a sus contenidos, cuando se afirma: “El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros”. Se agrega que el Estado, “no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio a favor de religión alguna”, ni “tampoco a favor o en contra de ninguna Iglesia ni agrupación religiosa”.⁷ En otras palabras, el Estado laico es definido aquí como no intervencionista en la vida religiosa de grupos e individuos así como imparcial en su trato con las diversas iglesias.

La actual laicidad mexicana parece estar definida por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo y una “no injerencia”, en el ámbito del mercado de bienes de salvación, acompañada en la práctica por un relativo “jurisdiccionalismo” en los efectos sociales de las manifestaciones religiosas. Esta laicidad, en efecto, no se inscribe en la Constitución, pero se apoya en una más concreta idea de un “principio histó-

⁶ México. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Secretaría de Gobernación, 1997.

⁷ México. Secretaría de Gobernación. *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. *Diario Oficial de la Federación*, México, Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, 1992, pp. 38-44.

rico de separación” entre el Estado y las iglesias, lo que remite inmediatamente a una larga tradición de por lo menos siglo y medio de regímenes liberales o social-radicales.

Esta investigación profundiza en las circunstancias específicas que han marcado la trayectoria y situación actual de la laicidad mexicana. Para llegar a ello, en su parte histórica, se pretende desarrollar algunas líneas de investigación relacionadas con tres aspectos esenciales de la conformación de la relación entre el Estado y las iglesias en México: 1) el impacto de la relativa escasez de sacerdotes en nuestro país, incluso desde la época colonial; 2) la imbricación entre Estado e Iglesia desde el siglo *xvi* y; 3) los efectos del Patronato en la tradición jurisdiccionalista mexicana.

Las relaciones entre el Estado colonial, la Iglesia católica y los fieles estuvieron marcadas por una endémica escasez de sacerdotes en proporción al tamaño de la población, por una Iglesia dentro del Estado, que no se sitúa de “frente” a este poder, porque no establece una relación de competencia, sino de cooperación y, consolidado el Patronato, de subordinación efectiva,⁸ así como por el Patronato y un arraigado jurisdiccionalismo.⁹

La hipótesis de trabajo respectiva propone que esas características del antiguo régimen, que se extendieron hasta mediados del siglo *xix*, siguen marcando la laicidad mexicana. Ciertamente, la utilización del elemento religioso fue mucho menor en el caso de México que en el de otras naciones latinoamericanas por razones históricas propias, pero cabría cuestionarse si, de algún modo, la nostalgia del Patronato y la tentación del jurisdiccionalismo siguen existiendo.

De esa manera, si se analiza la historia de México, se podría sostener que el factor importante que dio origen a la laicidad mexicana no fue la necesidad de responder a una pluralidad confesional que demandara la tolerancia,

⁸ Roberto Jaramillo, señala una idea parecida en su artículo “El Regio Vicariato y las reformas del siglo *xviii*”, en Galeana Patricia (comp.) *Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros*, México, AGN, 1999, p. 13, en el que afirma: “En el ambiente popular flota la idea de que durante la época virreinal, en Nueva España, la Iglesia y el Estado estaban estrechamente unidos y que los dictámenes de la primera eran obedecidos por el segundo; históricamente los que podemos comprobar es exactamente lo contrario, que la Iglesia estaba bajo la férula del Estado, quizás por esto ha sido muy largo el proceso, en todos los estados latinos con raíces católicas, para que funciones una separación simple y llana entre el Estado y la Iglesia católica”.

⁹ Estos puntos los he comenzado a desarrollar de manera preliminar en mi ponencia en el Coloquio Internacional “Europe latine-Amérique latine; la modernité religieuse en perspective comparée”, organizado por el Centre de Sociologie des Religions et d’Éthique Sociale, de la Universidad de Estrasburgo, del 4 al 6 de octubre de 1999. Los resultados del coloquio serán publicados en Francia en el transcurso del año 2001.

ni la presión por obtener libertades religiosas (como fue el caso en otros países), sino la lucha por establecer las formas de soberanía. Mientras que el Estado republicano establece como norma la voluntad popular como criterio de definición última del poder soberano, la Iglesia se niega a aceptar una soberanía que no tenga como base lo sagrado y que no esté avalada por el poder religioso. Así, el conjunto de las “Leyes de Reforma”, establecen el mismo principio de laicidad. Las medidas específicas son, por supuesto, la desamortización de bienes eclesiásticos, la separación del Estado y la Iglesia, que específicamente significa la separación de los “negocios del Estado” y los “negocios eclesiásticos”; el establecimiento del registro de nacimientos civil y el matrimonio como un contrato civil; la secularización de los cementerios y otras medidas afines.¹⁰ A partir de ese momento, la soberanía republicana ya no requiere de la legitimidad sacra y por lo tanto tampoco se considera a la religión como el elemento por excelencia de integración social o de unidad nacional. De allí en adelante, las formas específicas que fue adquiriendo esta laicidad se explican por las circunstancias históricas particulares, que fueron conformando sin duda un Estado laico *sui generis*, en el contexto latinoamericano. Como lo señalaría Jesús Reyes Heróles, en su más conocida obra, el liberalismo (y en consecuencia la laicidad) habrían de convertirse en parte esencial de la identidad nacional.¹¹

Secularización

Como se mencionó anteriormente, el concepto de laicidad está estrechamente ligado al de secularización. El debate teórico (en vías de superación, desde mi punto de vista) en torno a este último concepto, se centró durante muchos años, para el mundo occidental, en la falsa disyuntiva de la disminución de la religiosidad y el retorno de lo sagrado. Algunos especialistas señalaban que desde hace por lo menos dos siglos se acrecienta cada vez más la

¹⁰ Estas medidas van a consolidar una visión distinta del vínculo matrimonial. Como señala Émile Poulat para el caso francés, “[...] el Estado dejaba a la Iglesia el sacramento y tomaba para él el contrato, mientras que para la Iglesia, contrato y sacramento iban juntos... Para el Estado, el matrimonio es en primer lugar un acto del estado civil con todas sus consecuencias sociales y económicas sobre la condición de las personas (los esposos, pero también los niños), sobre el régimen de bienes (de la separación total a la comunidad universal), el derecho de propiedad, las reglas de sucesión y de parentesco, etc.”, *La solution laïque et ses problèmes; fauces certitudes, variées inconnues* (París, Berg International Editeurs, 1997).

¹¹ Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, México, FCE, 1988.

idea de que el cristianismo, religión predominante en Occidente, es una reliquia del pasado y que su futuro es incierto. Sin embargo, al mismo tiempo, a la par del diagnóstico de la pérdida de fuerza del cristianismo como aglutinador social, algunos mencionan el incremento de la “necesidad religiosa” o “el retorno de lo sagrado”. Entre estas dos ideas de la pérdida de lo religioso o del retorno de lo sagrado se encontraban una serie de posiciones que buscaban, sea poner en evidencia la precariedad de esta ola religiosa o su débil fuerza innovadora, e incluso racionalizar la hipótesis de un retorno de lo religioso en sociedades menos secularizadas de lo que muchos esperaban.

En la teoría de la década de los años sesenta y setenta, el proceso de secularización podía ser comprendido de dos maneras: 1) como la pérdida previsible de todo sentido religioso en una sociedad racional o 2) como el cuestionamiento de la tutela de las religiones en la sociedad, lo que llevaba a la desaparición o marginalización de las estructuras de autoridad que les corresponden, decir, de las iglesias. Algunos analistas plantearon la necesidad de observar el carácter multidimensional del concepto de secularización, para entender las diversas formas de este fenómeno Karel Dobbelaere, por ejemplo, concluyó que era necesario distinguir entre distintas dimensiones del concepto de secularización: 1) el proceso de laicización, 2) la participación eclesial y 3) el cambio religioso.¹² La primera dimensión definida como laicización, explicaría el proceso mediante el cual las diversas instituciones sociales conquistan su autonomía y se dotan de ideologías, de referencias y reglas de funcionamiento propias. La segunda dimensión estaría ligada al análisis del descenso en la práctica religiosa, a la reducción del número de fieles y al debilitamiento de la autoridad de la Iglesia en la vida cotidiana de los creyentes. Por último, una tercera dimensión del concepto —de acuerdo con el análisis de Dobbelaere— se refiere al proceso de cambio que precisamente está sufriendo el campo religioso en su confrontación con la modernidad, y a las transformaciones que afectan a las instituciones religiosas y al medio social que las rodea.

El problema se complica más con el debate en torno al papel de la religión en la posmodernidad. Allí, los análisis tradicionales acerca de la secularización parecen haber perdido todo su poder interpretativo y haber alcanzado su límite explicativo. Si la secularización era un fenómeno esencial de la modernidad, nada indica que lo seguirá siendo en la posmodernidad, por lo menos con sus características actuales. Los nuevos movimientos religiosos, en todo caso, se definen por una relación ambigua ante la modernidad y la

¹² Karel Dobbelaere, “Secularization: A Multi-Dimensional Concept”, *Current Sociology*, vol. 29, núm. 2.

secularización, donde ésta no significa la desaparición de la religión, como se pudo haber creído, sino un proceso de reorganización permanente del sistema de creencias que pueden incluir la individualización de las mismas o el abandono de la trascendencia como norma definitoria de las religiones. Los especialistas se cuestionan si el retorno de la religión, vía por ejemplo de los nuevos movimientos religiosos, contradice el movimiento y tendencias generales de las sociedades modernas.¹³ ¿Es la secularización la simple expresión de la modernidad en términos religiosos? ¿O existe desde esa perspectiva una incompatibilidad fundamental entre la religión y la modernidad, cuya expresión aparente en esta materia es precisamente la secularización, con todas sus contradicciones?

Otros autores han identificado los rasgos esenciales de los procesos de secularización y han buscado enmarcar el debate, el cual en cierta medida en los últimos años ha girado en torno a sí mismo. Los conceptos importantes en cada una de estas teorías son recurrentes: diferenciación, racionalización, privatización, “mundanización” o *worldliness*, pluralización, etc.¹⁴ La teoría ha llevado asimismo a la generación de nuevos campos del estudio de las religiones: nuevos movimientos religiosos, religiones implícitas. También a nuevas formas de concebir lo religioso: religión invisible, religión difusa, religión a la carta.¹⁵

Al mismo tiempo, México, como en general América Latina, todavía no alcanza a definir cabalmente su esencia y particularidad, en especial ante la experiencia europea.¹⁶ Lo anterior se advierte, por lo menos, en el ámbito del análisis religioso, en el que una serie de fenómenos permanecen en espera de explicaciones específicas o de interpretaciones comprensivas. Tal es el caso de los distintos procesos de modernización y de las consecuencias que en el plano religioso los anteriores han tenido. Por un lado el cristianismo parece haber marcado de manera definitiva la cosmovisión de los pueblos de la zona y, por el otro, un proceso vagamente caracterizado como “de secularización” se ha desarrollado en nuestros países. Si a eso agregamos que el debate acerca de la “pérdida de religión” o “renacimiento religioso”, “descristiani-

¹³ Véase por ejemplo el libro de Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme. Introduction a la sociologie du christianisme occidental*, París, Cerf, 1986.

¹⁴ Olivier Tschannen, “The Secularization Paradigm: A systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 4, pp. 395-415.

¹⁵ Véase por ejemplo el libro de Roberto Cipriani, *La religione diffusa* (Roma, Edizioni Borla, 1988).

¹⁶ Roberto Blancarte, “Modernidad, secularización y religión; La Iglesia católica, el Estado y la sociedad mexicana en el umbral del siglo XXI”, en José Joaquín Blanco y José Woldenberg (comp.), *México a fines de siglo*, México, FCE, 1993, pp. 152-188.

zación” o “re Cristianización”, para hacer referencia exclusivamente al modelo occidental, no ha sido totalmente superado por los especialistas norteamericanos y europeos, desde finales de la década de los años ochenta (del siglo xx) empezó a ser evidente que el esquema interpretativo mostraba ya signos de agotamiento. Es cada vez más claro para los estudiosos de la cuestión que los modelos interpretativos del fenómeno de secularización han padecido un “eurocentrismo” u “occidentalocentrismo”, influidos por los trabajos de los clásicos en la materia. Adicionalmente, el tema de la posmodernidad y sus aplicaciones en el ámbito religioso —particularmente los llamados nuevos movimientos religiosos— mucho más cercano a las preocupaciones actuales de europeos y norteamericanos, aunque ya con cierta presencia en los países en desarrollo, ha contribuido al simple olvido de la existencia de otros mundos o, en el peor de los casos, a la persistencia de explicaciones evolutivas, las cuales no hacen sino transferir un modelo interpretativo, destinado a las sociedades desarrolladas, a realidades tan distintas y diversas como las de los países latinoamericanos. De hecho, la inquietud ha generado una corriente de pensamiento que, rechazando la utilización acrítica de ciertas nociones centrales de la sociología de la religión occidental, pretende encontrar o elaborar conceptos adecuados para explicar la especificidad de la relación de las sociedades no-occidentales con la religión.¹⁷

En México, estos procesos adquieren formas distintas a las de los países desarrollados. No únicamente la modernidad religiosa no parece haber alcanzado a desplegarse entre todas las capas de la población. Además, repetir este esquema interpretativo y convertirlo en la única causalidad de la situación religiosa nacional puede llevar a los mismos errores de los especialistas europeos, sólo que 50 años después. Los debates de las últimas décadas han mostrado entonces la dificultad para generalizar conceptos surgidos de la experiencia occidental y que la historia de otras realidades no permiten reproducir ni en sus orígenes, ni en su desarrollo. Desde ese punto de vista, la secularización (y para ello el caso de México puede ser sumamente útil), no es un fenómeno contrapuesto a lo sagrado o a lo religioso. La secularización puede ser entendida como la manifestación del propio cambio religioso. Estas per-

¹⁷ Véase por ejemplo los textos de James V. Spickard, “Conformando una sociología de la religión poscolonial”, *Religiones y Sociedad*, núm. 9, mayo-agosto de 2000, pp. 123-140; Roberto Blancarte, “Popular Religión, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America; Facing the Modernity Paradigm”, *International Sociology*, vol 15, núm. 4, diciembre de 2000, pp. 591-603; H.B. Cavalcanti, “Unrealistic Expectations: Contesting the Usefulness of Weber’s Protestant Ethic for the Study of Latin American Protestantism”, *Journal of Church and State*, vol. 37, Primavera de 1995, pp. 289-308; Jorge Larraín, “Razón y modernidad en América Latina: crítica del discurso esencialista católico” (mimeo).

cepciones, que retoman las de Durkheim en torno a lo sagrado social, es decir sobre la permanencia de un sentido de lo religioso para la propia supervivencia de la sociedad, han tenido cierto auge, por las mismas razones que fueron cuestionadas las tesis weberianas.

La presente investigación tiene entonces como objetivo contribuir al debate en torno a la secularización, a partir del análisis de la experiencia mexicana. Al respecto, los elementos con que hasta ahora se cuentan permiten adelantar la hipótesis que la sociedad mexicana ha experimentado de alguna manera en este proceso de secularización, reforzado por ciertas medidas laicistas, desde la segunda mitad del siglo XIX.

Los datos de encuestas recientes muestran que, en la actualidad, la religión sigue siendo muy importante para la gran mayoría (85%) de los mexicanos. Ese mismo porcentaje dice encontrar mucho o algo de consuelo en la religión.¹⁸ Lo anterior, como se ha visto, no es contradictorio con el proceso de secularización. Por otro lado, existe una relación directa entre educación, ingreso e indiferencia religiosa. En otras palabras, entre más educación y más ingreso, en mayor grado consideran los mexicanos que para ellos la religión no es importante. Por otro lado, “encontrar a Dios” no está entre los objetivos personales más importantes, sino que aparece después de los objetivos de “llevar una mejor vida familiar”, “salir de pobre”, “tener éxito en mi profesión” y “mejores oportunidades a mis hijos”. En ese sentido, se podría decir que para el mexicano lo más “sagrado” es la familia y sus mayores esfuerzos se dirigen al sostenimiento y mejoría de ésta.

En cuanto a su percepción de la Iglesia (católica se entiende), dos tercios de la población la consideran como una institución demasiado poderosa y el otro tercio menciona que tiene suficiente o regular poder. Esta percepción de una Iglesia poderosa proviene de un tradicional anticlericalismo arraigado entre los mexicanos, que de alguna manera también se convierte en una línea de investigación acerca de los procesos de laicidad y secularización.

Sin embargo, al mismo tiempo, tres cuartas partes de la población manifiestan tener confianza en la Iglesia, lo cual la sitúa por encima de la otorgada al gobierno, a los sindicatos, a los empresarios, a los militares y al resto de las instituciones. Ahora bien, la confianza que la gran mayoría de los mexicanos le otorga a la Iglesia no se traduce en una similar aceptación del sacerdotado. De hecho, en la escala de las personas que a los mexicanos le merecen mayor respeto se encuentra, en primer lugar, el maestro, luego los padres de familia (padre y madre) y sólo en cuarto lugar el pontífice romano, siendo el

¹⁸ Estos datos y los que en adelante se señalarán provienen de la III Encuesta Nacional de Valores, conducida por Alduncin y Asociados, que publicará en fecha próxima la Dirección de Estudios Sociales de Banamex-Accival.

sacerdote el quinto lugar, ciertamente por encima de jueces, banqueros, políticos, obreros, militares, gobernadores, caciques, presidentes municipales, etc. De hecho, la mayoría de los mexicanos (73.5%) cree que la participación de la Iglesia católica en política ha aumentado, y más de la mitad (52.7%) piensa que eso es negativo, en comparación con un 34.5% que considera que es positivo.

Existen elementos adicionales que muestran también una baja normatividad eclesial en las actitudes cotidianas de los mexicanos, lo cual no impide una profunda religiosidad. Por ejemplo, una tasa muy alta (más de 70% de acuerdo las cifras oficiales) de mujeres católicas practica métodos anticonceptivos artificiales, a pesar de lo dictado por la jerarquía de su Iglesia. También, la mayoría prefiere que la enseñanza religiosa se dé en la familia, más que en la escuela pública o en las iglesias.¹⁹ Existe igualmente un relajamiento de muchas normas religiosas en el contexto de procesos de secularización de las costumbres, etcétera.

Estos elementos aparentemente contradictorios de la actitud de los mexicanos ante la cuestión religiosa y las instituciones políticas y sociales muestran en todo caso la complejidad de los procesos de laicidad y secularización en México, así como la necesidad de llevar a cabo una investigación que permita conocer la especificidad de dichos procesos, seculares y religiosos, para el caso mexicano. De acuerdo con Émile Poulat, se debe pensar que en México, como en otras partes del mundo, e influido por los procesos de laicidad y secularización, en la actualidad, “el espacio público está abierto a todos, incluso a las Iglesias, pero está organizado y funciona sin ellas, según reglas que no dependen de ellas”. Al mismo tiempo, como este especialista señala: “que la secularización se deje aprehender como una pérdida del dominio de la religión sobre la sociedad, podemos admitirlo. ¿Se desprende de ello que la secularización se mide y se reduce a esta liberación?”²⁰ Ese nuevo espacio medible de análisis es precisamente ante el que se está, y es el que esta investigación de alguna manera pretende cubrir.

Recibido y revisado: marzo, 2001

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos/
Camino al Ajusco núm. 20/Col. Pedregal de Sta. Teresa/C.P. 10740/Tel: 54
49 30 00 ext. 4095/e-mail rblancarte@colmex.mx

¹⁹ Véase al respecto, Renée de la Torre Castellanos, “El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?”, en Patricia Fortuny Loret de Mola (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Conaculta-CIESAS-INAH, 1999, p. 122.

²⁰ Émile Poulat, *L'Ere postchrétienne*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 16 y 17.