



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Mancilla, Alma

Las representaciones de la religión en el espacio público entre los líderes religiosos minoritarios en México. Entre deseo de reconocimiento y exigencia de participación

Revista de Estudios Sociales, núm. 39, abril, 2011, pp. 80-94

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81518565007>

- 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

Las representaciones de la religión en el espacio público entre los líderes religiosos minoritarios en México.

Entre deseo de reconocimiento y exigencia de participación*

por Alma Mancilla**

Fecha de recepción: 24 de octubre de 2009

Fecha de aceptación: 27 de abril de 2010

Fecha de modificación: 17 de julio de 2010

RESUMEN

El presente texto aborda la problemática de la presencia de la religión en el espacio público en México y de su regulación por parte del Estado, desde la perspectiva de las representaciones de algunos líderes religiosos minoritarios. Se trata de un artículo de corte fundamentalmente empírico, aunque la primera sección ofrece algunas pistas teóricas respecto al análisis de la religión en el espacio público, enfatizando en el papel del Estado tanto en la privatización como en la apertura de espacios para la religión. La segunda parte del artículo presenta el caso mexicano, y en particular los resultados de una serie de entrevistas con líderes religiosos minoritarios en México, con el objetivo de acercarnos a las percepciones que prevalecen en el medio religioso minoritario respecto a la religión en el espacio público en México. El artículo pretende dar espacio a las opiniones de los líderes religiosos en un contexto en el que la pluralización religiosa va en aumento, y en el que la preocupación por su gestión parece entrar de lleno en la agenda gubernamental de los Estados contemporáneos.

PALABRAS CLAVE

Religión, México, regulación de la diversidad religiosa, representaciones sociales.

The Perceptions of Religion in Mexican Public Space by the Leaders of Minority Religions: Caught Between the Desire for Recognition and the Demands of Participation

ABSTRACT

This article examines the issue of religion in public space in Mexico and its regulation by the state. In particular, it focuses on the views of minority-religion leaders. Empirically driven, though with some theoretical reflections regarding the analysis of religion in public space, the article emphasizes the role of the state in both privatizing and opening up public space for religion. The subsequent section presents the Mexican case. In particular, it presents the results of a series of interviews with minority religious leaders in Mexico in order to understand how minority religious communities view the issue of religion in public space in Mexico. In the context of growing religious pluralism, and what seems to be a mounting interest by contemporary states to include religion in their public agenda, this article strives to include the voices of religious leaders themselves.

KEY WORDS

Religion, Mexico, Regulating Religious Diversity, Social Representations.

As representações da religião no espaço público entre os líderes religiosos minoritários no México. Entre desejo de reconhecimento e exigência de participação

RESUMO

O presente texto aborda a problemática da presença da religião no espaço público no México e de sua regulação por parte do Estado, desde a perspectiva das representações de alguns líderes religiosos minoritários. Trata-se de um artigo de corte fundamentalmente empírico, ainda que a primeira seção ofereça algumas pistas teóricas a respeito da análise da religião no espaço público, enfatizando o papel do Estado tanto na privatização como na abertura de espaços para a religião. A segunda parte do artigo apresenta o caso mexicano, e em particular os resultados de uma série de entrevistas com líderes religiosos minoritários no México, com o objetivo de aproximar-nos às percepções que prevalecem no meio religioso minoritário com relação à religião no espaço público no México. O artigo pretende dar espaço às opiniões dos líderes religiosos em um contexto no qual a pluralização religiosa vem crescendo, e na qual a preocupação por sua gestão parece entrar definitivamente na agenda governamental dos Estados contemporâneos.

PALAVRAS CHAVE

Religião, México, regulação da diversidade religiosa, representações sociais.

* Este artículo es resultado de la investigación doctoral, financiada en diferentes momentos por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de México, por el Conseil de la Recherche en Sciences Humaines (CRSH) de Canadá, y el Fond Québécois de la Recherche sur la Société et la Culture (FQRSC) de la provincia de Quebec.

** Estudiante del Doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad Laval, Quebec, Canadá. Maestra en Sociología, Universidad Laval, y Licenciada en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: Gestión pública de la religión, diversidad religiosa, religión e identidad, catolicismo popular en México. Últimas publicaciones: La religion dans l'espace public: une enquête préliminaire sur les perceptions de quelques leaders juifs et musulmans en milieu montréalais. *Diversité Urbaine* (en prensa); Las políticas públicas en torno a la diversidad religiosa. Laicidad y signos religiosos en la escuela pública en Quebec. *Revista Mexicana de Estudios Canadienses* 12: 29-49, 2006. Correo electrónico: alma.mancilla.1@ulaval.ca

Alguna vez relegada a objeto de estudio periférico, la religión en el espacio público ha cobrado gran importancia en años recientes, particularmente en el contexto del discurso de los derechos humanos, de las reivindicaciones identitarias y de la inclusión de la diversidad. Al mismo tiempo, las autoridades públicas han comenzado a interesarse en la cuestión, sobre todo a raíz de ciertos acontecimientos altamente mediatizados en los cuales el elemento religioso parece ser central. En algunos casos, se han incluso adoptado medidas de intervención tendientes a controlar las actividades de algunas colectividades religiosas (como en el caso de las leyes contra las llamadas “sectas”), o bien a limitar la presencia de ciertas manifestaciones de la religión (particularmente de los signos vestimentarios) en los espacios considerados como públicos.

El presente texto aborda la problemática de la presencia de la religión en el espacio público en México, en particular de las representaciones de algunos líderes religiosos minoritarios respecto a la religión en un contexto de regulación por parte del Estado. Se trata de un artículo de corte fundamentalmente empírico, aunque la primera sección aborda algunas pistas teóricas respecto al análisis de la religión en el espacio público, poniendo énfasis en el papel del Estado, así como en la privatización y en la apertura de espacios para la religión. En seguida, presentamos el caso mexicano, y en particular los resultados de una serie de entrevistas con líderes religiosos minoritarios en México, cuyo objetivo es acercarnos a las percepciones que prevalecen en el medio religioso minoritario respecto a la religión en el espacio público en México. El artículo pretende explícitamente hacer un espacio a las voces de dichos líderes religiosos en un contexto en el que la pluralización religiosa va en aumento, y en el que la preocupación por su gestión parece entrar de lleno en la agenda gubernamental de los Estados contemporáneos.

LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO Y SU REGULACIÓN POR PARTE DEL ESTADO

Abordar la problemática de la religión en el espacio público implica reflexionar acerca de las transformaciones en los paradigmas de análisis del fenómeno religioso dentro de las ciencias sociales en general, y de la so-

ciología en particular. Es preciso tener en cuenta que, durante mucho tiempo, estudiar el fenómeno religioso implicaba interesarse en su declive o en su negación (Beckford 2003, 31), cosa que se ha llevado a cabo de manera privilegiada a través de la teoría —o mejor dicho, de las teorías— de la secularización y, a menudo, del supuesto de la necesaria privatización de lo religioso. Por medio de una mirada a nociones como la de “privatización” de lo religioso, o de su corolario, la de “publicización”, es posible discernir que el hecho de situar a lo religioso, ya sea en la esfera pública o en la esfera privada, es una elección que depende ciertamente de circunstancias históricas, pero también de la intervención de los poderes públicos (Furseth y Repstad 2006).

El paradigma clásico de la secularización, en particular, había tradicionalmente asignado a lo religioso el espacio de lo “privado”, entendiendo por privado tanto la esfera no política, como la esfera del hogar, o incluso la de la sola conciencia personal. Empero, las reconfiguraciones del paisaje religioso a partir de la década de 1960 han mostrado que la religión está muy lejos de haber desaparecido de la escena social, política o cultural, y que, por el contrario, continúa siendo pertinente lo mismo para individuos que para colectividades (Beckford 2003; Casanova 1994, Williams 2003),¹ lo que nos hace también pensar que hay, ciertamente, quienes aún hoy perciben lo religioso como un fenómeno que toca, en grados diversos, todos los ámbitos de sus vidas, o que, por lo menos, establecen conexiones entre el ámbito privado y algunas cuestiones sociales o políticas (Beckford 2003, 86; Bastian 2004). Ello resulta particularmente cierto en el caso latinoamericano, en donde el elemento religioso reaparece en forma de reivindicaciones provenientes, en particular, de la Iglesia católica (Blancarte 2009; Cruz 2009).

Así, pues, una de las implicaciones de la pluralidad de fronteras entre lo público y lo privado es que las fronteras impuestas por el Estado entre lo público y lo privado podrían ser contrarias a aquéllas establecidas por las propias colectividades religiosas y por sus miembros. En particular, dadas ciertas condiciones (en la transformación de las creencias, en la diferenciación de esferas o en las categorías liberales aplicadas a la configuración de la esfera pública, por ejemplo), un Estado podría optar lo mismo por privatizar la religión, que por crear espacios de apertura para ésta. Al mismo tiempo, algunos grupos religiosos podrían verse obligados ya sea a “privatizarse”, o bien a insertarse en la esfera pública,

1 Para el caso mexicano, véase Gutiérrez (2004).

dependiendo de las políticas adoptadas por los poderes públicos.² Así, lejos de ser el resultado de un proceso “natural”, la asignación de la religión a un ámbito determinado, así como el espacio ocupado por los grupos religiosos en dicho ámbito, son el resultado de un juego de fuerzas en las que el Estado a menudo se adjudica el rol de administrador privilegiado (Côté 2003). Al mismo tiempo, lo anterior va en contra de lo afirmado por algunas teorías que, aunque opuestas al paradigma de la secularización, postulan la existencia de un “mercado religioso” libre.³

Ahora bien; la cuestión de la religión en el espacio público, más que referirse a la dinámica interna de movimientos y grupos religiosos, nos remite a la forma en que lo religioso se inserta dentro de las instituciones existentes. Más que pretender imponer un proyecto totalizador, quienes reivindican la presencia de lo religioso buscan a menudo espacios de expresión dentro de los límites de esas mismas instituciones: la escuela, los espacios laborales, las instituciones de salud y, en ocasiones, las instituciones jurídicas ya establecidas (Lefebvre 2005). Empero, hasta ahora una gran parte de la atención que los Estados contemporáneos han otorgado a lo religioso ha sido más bien consecuencia de incidentes controversiales (Côté 2006),⁴ por lo cual, lo que podemos caracterizar como las “políticas públicas” tendientes a regular lo religioso ha sido con frecuencia la expresión de un esfuerzo por controlar un fenómeno percibido como “peligroso” para la sociedad en su conjunto.⁵

De los trabajos en torno a la cuestión religiosa se desprende la imagen de un Estado que con frecuencia se atribuye el rol de definir lo que es auténtico o no, aceptable o no, en términos de opciones religiosas. Es en ese sentido que las voces que buscan definir lo religioso pueden concebirse como “discursos de autoridad” (*authorising discourses*) (Beckford 2003). Ahora bien, cuando decimos que el Estado busca *definir* la religión, ello no significa que éste intente explícitamente enunciar sus características, sino más bien que existe un intento de definirla *implícitamente*, en las disposiciones jurídicas, en la constitución o en las políticas públicas en torno a lo religioso. El rol del Estado como gestor de la actividad religiosa se complica, por lo demás, cuando alguna sociedad se ve confrontada con expresiones de lo religioso que se alejan de su paisaje religioso “tradicional”. Los trabajos que abordan el rol del Estado como regulador de lo religioso indican así que, pese a la impronta ejercida por el proceso de secularización, las definiciones de lo religioso y el patrón de relaciones entre el Estado y las colectividades religiosas tienden a favorecer a las religiones tradicionalmente “establecidas” (*mainstream*) (Beckford 1999, 38). Es en ese sentido que resulta posible hablar de “preferencias institucionales” (Côté 2003). Si pensamos, pues, que el Estado delimita el espacio legítimo que deben ocupar las colectividades religiosas, aunado al hecho de que éstas tienen sin duda sus propias percepciones de lo que es aceptable en términos de práctica religiosa, resulta interesante interrogarse acerca de la forma en que el actuar del Estado con respecto a la religión incide en la percepción de los actores religiosos. Algunos trabajos acerca de las políticas religiosas nos incitan, justamente, a pensar en la necesidad de tener en cuenta a esos otros actores, sobre todo ante la perspectiva de que la religión pudiera eventualmente constituir un sector de gestión pública similar a otros (Côté 2003; Côté y Gunn 2006; Gurau 2006), en donde al liderazgo del Estado tendrían que sumarse –si bien no en igualdad de condiciones ni de oportunidades– otros liderazgos, aquí de carácter

2 En el primer caso, podemos pensar en las políticas que limitan, por ejemplo, el uso de signos y símbolos religiosos en las escuelas, mientras que en el segundo caso podemos mencionar algunos Nuevos Movimientos Religiosos que, sin desearlo, se ven obligados a obtener un registro público para poder llevar a cabo sus actividades, o que deben incluso justificar públicamente el carácter de éstas.

3 Inspirados en la situación prevaeciente en Estados Unidos y en la teoría económica, los defensores de lo que se conoce como “teoría del mercado religioso” se oponen a la intervención pública, considerándola como perniciosa para la acción de las colectividades o “firmas” religiosas (Stark e Iannaccone 1994; Iannaccone 1995). Así, en dicho paradigma de análisis, la voluntad reguladora del Estado lo convierte en una fuente de “costos adicionales” para las firmas religiosas.

4 Entre dichos incidentes podemos mencionar el de Waco, en Texas, en 1993; el atentado con gas sarín a manos de Aum Shinrikyō en el metro de Tokio, en marzo de 1995; el suicidio de los miembros del grupo californiano Heavens Gate, en 1997; o los asesinatos y suicidios de los miembros de la Orden del Templo Solar, en 1994, por mencionar los más conocidos.

5 Entre algunos de los documentos públicos importantes podemos mencionar, entre otros: Sir Richard Cottrell, *Rapport sur l'activité de certains «nouveaux mouvements religieux» à l'intérieur de la Communauté européenne*, Parlement européen, Doc. I-47/1984; Sir John Hunt, *Rapport sur les sectes et les mouvements religieux*, Parlement européen, Doc. No. 6535. au Canada, SCRS, 1995; Service Canadien du Ren-

seignement de sécurité, *Mouvements religieux eschatologiques*, 1999, disponible en: <http://www.csis-scrs.gc.ca/fr/publications/perspectives/200003.asp>, consultado el 4 de diciembre de 2007). En Estados Unidos, *Projet Meggido* (1999, FBI); en Francia: Rapport 1687, *Commission d'enquête sur la situation financière, patrimoniale et fiscale des sectes, ainsi que sur leurs activités économiques et leurs relations avec les milieux économiques et financiers*, Président M. Jacques Guyard, Rapporteur M. Juan-Pierre Brard. Enregistré à la Présidence de l'Assemblée nationale le 10 juin 1999; *Rapport de la Commission Gest-Guyard d'enquête sur les sectes*, Assemblée nationale, 22 décembre 1995. Disponible en <http://www.assemblee-nationale.fr/11/rap-enq/r2468.asp> (consultado el 4 de diciembre de 2007).

religioso.⁶ Pensamos, pues, que el análisis de las representaciones diversas de lo religioso, del actuar del Estado y de la interacción entre éste y las colectividades religiosas puede sin duda contribuir a una mejor comprensión de la dinámica de la presencia de la religión en el espacio público en las sociedades contemporáneas.

En las secciones que siguen presentamos los resultados de una serie de entrevistas realizadas a algunos líderes religiosos minoritarios respecto a la religión en el espacio público, teniendo como punto de partida el contexto de regulación de la religión en México. Las entrevistas realizadas forman parte de un proyecto más amplio acerca de la transformación del modelo de laicidad en México, y fueron realizadas en mayo y junio de 2008 en Ciudad de México, teniendo como interlocutores a líderes religiosos de confesiones pentecostal, metodista, presbiteriana y judía.⁷ Los líderes escogidos corresponden al perfil del “informante clave”, en el sentido de tratarse de personas con un amplio conocimiento de sus propios grupos religiosos, pero también de la dinámica de las relaciones entre éstos y el Estado mexicano. En ese orden, si bien no se trata de resultados estadísticamente significativos, sí nos parecen representativos de la opinión prevaleciente dentro de un segmento importante del liderazgo religioso en México. Se trata, esencialmente, de líderes religiosos minoritarios que tienen una particularidad: la de ejercer, en mayor o menor medida, el rol de interlocutores del Estado mexicano. Evidentemente, en todo paisaje religioso diversificado los liderazgos pueden ser numerosos, y obedecen asimismo a la conformación organizacional de cada religión. Así, pues, los líderes entrevistados se caracterizan no sólo por desempeñar un papel importante dentro de sus respectivos grupos religiosos, sino por participar regularmente en eventos públicos como representantes religiosos reconocidos por el Estado mexicano. La legitimidad de la que gozan es, pues, doble. Si bien dicha selección tiene como desventaja el dejar por fuera

a voces más marginales, dichas opiniones nos parecen en ese sentido representativas de un sector muy “visible” de los liderazgos minoritarios en México. Ahora bien, en términos de pertenencia religiosa, los líderes entrevistados corresponden a dos grupos cuya influencia y presencia no son empero equivalentes: Por un lado, el protestantismo, que cuenta con una presencia importante, particularmente en sus corrientes evangélicas y pentecostales (Garma 2007), aunque también existe presencia de protestantes históricos (Gutiérrez 2007). Por otro lado, el judaísmo, que constituye, en México, una de las comunidades religiosas y culturales de mejor posición económica del país, pese a ser relativamente minoritaria (Hamui 2007). Ahora bien; ambas colectividades religiosas comparten un escenario reconocido como favorable aún a la Iglesia católica (Garma 2004), si bien se acepta que las reformas de 1992 han abierto para éstas espacios que anteriormente les estaban negados.

La igualdad en el tratamiento real otorgado a las diversas colectividades religiosas es, empero, un horizonte al que muchos grupos aspiran aún, particularmente los de presencia más reciente, o sujetos a controversias (pensemos, por ejemplo, en el Islam mexicano, o en aquellos grupos como el de la Santa Muerte). Ahora bien, aunque es cierto que a algunas colectividades religiosas se les ha negado el registro (Garma 2004), no es éste el caso de ninguno de los grupos a los que pertenecen nuestros entrevistados, que se sitúan más bien en un sector del medio religioso minoritario que goza hoy en día lo mismo de reconocimiento legal que de cierto arraigo cultural e histórico. Con ese breve contexto en mente presentaremos a continuación el marco de regulación de la religión en México, antes de abordar las representaciones de los líderes religiosos minoritarios.

BREVE CONTEXTO HISTÓRICO DEL CASO MEXICANO

Dos elementos son centrales al pensar en el desarrollo histórico del modelo de regulación de lo religioso en México: la incontestable preponderancia de la Iglesia católica mexicana y la tradición de control por parte del Estado en materia religiosa, esta última heredada en gran medida del período colonial. La institución más importante en ese sentido es la del llamado Patronato.⁸

6 Para las perspectivas que ofrece el análisis de políticas públicas aplicado al caso de la religión, véanse Côté (2003 y 2006) e, igualmente, Gurau (2006). Resulta en particular interesante la idea de la sectorización. Ello haría referencia, típicamente, a la presencia de organismos de gestión especializados en la religión, a un control acrecentado por parte del Estado y a la imbricación entre liderazgos administrativos y liderazgos religiosos (véase Côté 2003).

7 Se trata de una decena de entrevistas semidirigidas, de aproximadamente una hora de duración, que abordan por igual los temas de la laicidad y de la imbricación entre presencia de lo religioso e intervención pública. Si bien consideramos que esos tres temas se superponen, en el caso mexicano, de manera indisoluble, el espacio de que disponemos nos impide abordarlos todos de manera sistemática. Nos concentraremos, así, solamente en la cuestión de la religión en el espacio público y, en menor medida, en la representación de la intervención pública.

8 El Patronato es la institución por la cual los papas Alejandro VI y Julio II cedieron a la Corona de España el fruto de los diezmos eclesiásticos a cambio del apoyo y de la difusión del catolicismo en los reinos de América. En la práctica, ello representaba la cesión a la Corona del poder de control y de decisión en todos los asuntos eclesiásticos (el establecimiento de diócesis, la designación de obispos, la decisión en los casos de controversias,

En el momento del nacimiento del México independiente en el siglo XIX, casi la totalidad de la población es católica, al menos nominalmente. Además, la religión católica, o al menos un sector de su clero, había sin duda desempeñado un papel importante durante el movimiento de independencia. Así, pues, el Acta de Independencia de Chilpancingo, los Sentimientos de la Nación y el Decreto Constitucional de Apatzingán de 1814, así como el Acta Constitucional de 1823, afirmaban la protección oficial de la religión católica, con la exclusión de todas las demás (Blancarte 2009). La Constitución de 1824 –la primera del México independiente– reconocía la libertad de religión, pero mantenía la religión católica como religión oficial del pueblo mexicano.⁹ Diversos motivos, empero, alejarían a México de la opción concordataria que prevalecería en el resto de América Latina. En principio, la Santa Sede retardaría el reconocimiento de la nueva nación independiente, lo que influiría negativamente en las relaciones ulteriores entre las dos instituciones. Aquella deseaba, asimismo, el control del Patronato y de los asuntos eclesiásticos mexicanos. Al mismo tiempo, durante el siglo XIX triunfa en México una corriente liberal que, en lo referente a la regulación de la religión, se orientaba a la disminución de la intervención de la Iglesia católica en los asuntos públicos (Blancarte 2000).

Durante el agitado período posterior a la Independencia, la Iglesia católica cometería el error político de apoyar a los conservadores favorables a la monarquía española, y sería desde entonces asociada a los poderes que se oponían a la soberanía de la nueva nación. Las tentativas por construir una sociedad secular pasarían en aquella época por la edificación de una sociedad de individuos y, por ende, por la eliminación de las corporaciones y de las lealtades colectivistas, de las cuales la Iglesia católica constituía un caso paradigmático (Staples 2006). Así, ya en la primera mitad del siglo XIX, el liberalismo mexicano conocería algunas tentativas de laicización (Ceballos 2000). Durante la presidencia de Antonio López de Santa Anna, el entonces vicepresidente Valentín Gómez Farías pretendió instaurar un programa liberal que pondría fin a algunos de los privilegios de la Iglesia (con la prohibición de adquirir bienes inmuebles, por ejemplo), y romper con el monopolio de ésta en el ámbito educativo.

la celebración de sínodos). En ese sentido, no era la Iglesia católica quien controlaba al Estado, sino más bien éste el que ejercía su poder sobre la institución eclesiástica (Blancarte 2001; Cruz 2009).

9 El artículo 4º de dicha Constitución afirmaba que “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la Católica Apostólica Romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra” (*Acta Constitutiva de la Federación Mexicana* de 1824).

Esas medidas no lograron ser puestas en práctica, debido a la llegada al poder de las fuerzas conservadoras (Blancarte 2009). Sería necesario esperar la llegada al poder del presidente Benito Juárez para que cobrara forma el modelo de laicización mexicana.

La formulación de las llamadas Leyes de Reforma constituye el momento fundador del modelo mexicano de laicización. Dichas leyes fueron promulgadas entre 1859 y 1863, e incluidas en la Constitución de 1873.¹⁰ A través de estas leyes, cuyo carácter anticlerical era claro, el Estado mexicano buscará imponer su autoridad sobre el poder religioso, instaurando por primera vez un espacio político cuya legitimidad no dependerá ya de dichos poderes (Blancarte 2009). El período de la dictadura de Porfirio Díaz se caracterizará por un relativo relajamiento en la aplicación de las leyes anticlericales, sin por ello abrogarlas (Carbajal 2008). Empero, la Revolución Mexicana de 1910 consolidará un modelo de laicización hegemónica sumamente desfavorable a la Iglesia católica. La Constitución de 1917 limitaría así muchas de las actividades religiosas del culto católico.¹¹ Ese modelo prevalecerá durante prácticamente todo el siglo XX, a lo largo del cual surgirán numerosos conflictos entre la Iglesia católica y el Estado mexicano.

10 Dichas leyes se inscribían en la continuidad de aquellas formuladas desde 1855, las mismas que se orientaban a la disminución del poder de la Iglesia católica en los asuntos públicos. La *Ley Lerdo* (*Ley de desamortización de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de México*, 1856) expropiaba las propiedades del clero regular y secular, decretando al mismo tiempo la supresión de las órdenes monásticas y la prohibición de portar hábitos religiosos. La *Ley Juárez* (*Ley de administración de justicia*, 1855) decretaba la abolición de los fueros eclesiásticos, mientras que la *Ley Iglesias* (1857) eliminaba la obligación civil de pagar el diezmo. A dichas leyes, decretadas durante la presidencia de Ignacio Comonfort, Juárez agregaría la *Ley de nacionalización de los bienes del clero regular y secular* (1859), la *Ley sobre el matrimonio civil* (1859), la *Ley sobre el registro civil* (1859), el *Decreto del gobierno por el que cesa toda intervención del clero en los cementerios y camposantos* (1859), el *Decreto del gobierno por el que se señala qué días deben tenerse como festivos y prohibiendo la asistencia oficial a los actos de la Iglesia* (1859), la *Ley sobre la libertad de culto* (1860), el *Decreto del gobierno por el que quedan secularizados los hospitales y establecimientos de beneficencia* (1861), y el *Decreto del gobierno por el que se extinguen en toda la República las comunidades religiosas* (1863).

11 Es posible mencionar, por ejemplo, la prohibición para los ministros de culto de participar en la educación primaria (art. 3); la prohibición de las órdenes monásticas (art. 5); la restricción de la celebración de actos de culto dentro de los templos y su vigilancia por parte de las autoridades públicas (art. 24); la prohibición para los grupos religiosos de adquirir bienes inmuebles y la administración de todos los templos por el Estado (art. 27); el no reconocimiento jurídico de las colectividades religiosas, la posibilidad para el Estado de decidir el número máximo de ministros de culto en los estados, y la prohibición de voto para todos los ministros de culto (art. 130). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, versión original (en línea en <http://constitucion.rediris.es>, visitada el 23 de marzo de 2009).

Ahora bien, es preciso recordar que durante casi todo el período cubierto por estos cambios, la presencia de religiones diferentes de la católica fue mínima. No será sino hasta la década de 1970 que la diversidad religiosa comenzará a ser evidente (Casillas 1996). Al mismo tiempo, la posición anticlerical del Estado mexicano se transformará poco a poco a partir de fines de los años treinta, en un acuerdo oficioso con la Iglesia católica conocido como el *modus vivendi* (Blancarte 1992; Gill 1995). El modelo no será empero reformado hasta la década de 1990, período en que se transformará verdaderamente el marco de regulación de lo religioso en México.

EL MARCO ACTUAL DE REGULACIÓN DE LA RELIGIÓN EN MÉXICO

El espacio que se asigna a lo religioso en el México actual está circunscrito por el modelo prevaleciente de relaciones entre el Estado mexicano y las colectividades religiosas, así como por el lugar ocupado por la Iglesia católica, histórica y culturalmente dominante. Caracterizado como un modelo de Estado laico, éste constituye, junto con el caso francés, uno de los pocos en donde la laicización está inscrita en la Constitución, si bien ello no significa ni que la noción de laicización esté claramente definida, ni que el Estado como tal haya sido siempre reconocido constitucionalmente como laico.¹² De hecho, la Constitución mexicana reconoció durante mucho tiempo únicamente la laicización de la educación, aunque supeditaba el actuar del Estado al “principio histórico de separación”.¹³ No ha sido sino en fechas muy recientes que han surgido en el terreno legislativo diversas iniciativas orientadas a afirmar constitucionalmente la laicización del Estado mexicano. El 11 de febrero de 2010, una de esas iniciativas fue aprobada por el H. Congreso de la Unión.¹⁴ Dicha afirmación de la

laicización debe entenderse, por lo demás, en el contexto del nuevo espacio de oportunidades creado por la reforma de 1992, lo mismo que en el de la continuidad del referente laico en la historia mexicana. Más allá de la reciente afirmación constitucional de la laicización del Estado mexicano, el otro evento significativo en términos de la gestión de la religión en México lo constituyen las reformas constitucionales de 1992, así como la consecuente formulación de una ley —la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (LARCP)— en donde se inscriben los principios rectores de dichas relaciones. Entre los puntos que vale la pena destacar respecto a dichos cambios, mencionemos dos: que a través de ellos el Estado mexicano otorga al fin personalidad jurídica a las colectividades religiosas; y que reconoce por primera vez la pluralidad de su paisaje religioso (González Fernández 1994; González Schmal 1994). La LARCP sería complementada en 2003 con un Reglamento, todo ello en el contexto de la llegada al poder del Partido Acción Nacional, tradicionalmente asociado al pensamiento católico conservador.

A la fecha, son esos tres documentos (la Constitución, la LARCP y el Reglamento) los que rigen la gestión gubernamental de la religión en México. No nos extraña, pues, que las representaciones de ésta se encuentren moldeadas por el marco jurídico-legal prevaleciente. La LARCP, en particular, establece la normatividad en cuanto al culto público, la conformación de asociaciones religiosas, la entrada y permanencia de ministros de culto en el país, así como las sanciones previstas respecto a toda violación a la ley por parte de los grupos religiosos. La aplicación de la LARCP y de su Reglamento está a cargo de la Dirección de Asociaciones Religiosas, que mantiene un registro de las colectividades religiosas presentes en el país. Cabe mencionar que dicho registro es obligatorio para poderse ostentar con fines legales como asociación religiosa, lo que, además, conlleva ciertos privilegios, en particular la exención del pago de impuestos.¹⁵ Pese a que dentro de la ley todas las organizaciones religiosas adolecen de los mismos privilegios y limitaciones, algunos especialistas de lo religioso han señalado las problemáticas de dicha ley en el plano de su aplicación concreta (Garma 2004). Una vez más, esas problemáticas encontrarán eco en las representaciones prevalecientes en el medio religioso, particularmente en el minoritario aquí abordado.

12 Sobre la dificultad de definir la noción de laicización, véanse Baubérot (1990) y Milot (2002). Para el caso particular de la laicización mexicana, Blancarte (2000).

13 Dicho principio está contenido en el artículo 130 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

14 Proyecto de decreto que reforma y adiciona diversas disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, presentado por el diputado Víctor Hugo Ciriaco Vázquez. Dicho proyecto de decreto pretende: “Establecer que la República Mexicana y los estados serán laicos. Establecer que la educación será libre de dogmas religiosos o científicos. Modificar la expresión de varón por la de hombre. Explicitar que toda persona tiene derechos y libertades sexuales y reproductivas. Establecer que nadie podrá ser obligado a trabajos personales que impliquen sometimiento a creencias religiosas. Precisar que toda persona es libre para profesar entre otros, la convicción filosófica que más le agrade y para practicarla o no. Establecer que los ministros no podrán oponerse al laicismo establecido en la Constitución”. Véase http://sitl.diputados.gob.mx/LXI_leg/iniciativas_por_pernplxi.php?idiip=441&pert=1 (consultado el 25 de junio de 2010).

15 Para un análisis detallado de la aplicación de la LARCP desde un punto de vista jurídico, véanse González Schmal (1994) y González Fernández (1994). Gill (1999) ofrece una lectura de corte más sociológico.

LAS REPRESENTACIONES DE LA RELIGIÓN ENTRE LOS LÍDERES RELIGIOSOS MINORITARIOS EN MÉXICO

La representación de lo religioso y de su gestión que emerge de nuestras entrevistas nos permite vislumbrar algunas de las problemáticas principales que atraviesan la cuestión de las relaciones Estado-religiones en México actualmente, que traducen lo mismo la percepción del trasfondo histórico, que de las transformaciones de dichas relaciones. Por *representación* entendemos aquí la percepción de la realidad, socialmente construida y compartida, en cierta medida, por un grupo social determinado.¹⁶ En lo que respecta a la religión en el espacio público, resultan recurrentes dos temáticas: la primera es la de las reformas de 1992, *topos* central alrededor del cual se estructura la narrativa que describe la situación actual de los grupos religiosos en México; la segunda se refiere al elemento político, omnipresente en la percepción de lo religioso, pese a las transformaciones del modelo de gestión.

LAS REFORMAS DE 1992: UNA TRANSFORMACIÓN MAYOR ORIENTADA HACIA LA APERTURA

Es innegable que, en lo que se refiere a la religión en el espacio público mexicano, el motivo central en el discurso de los líderes entrevistados es el de las reformas de 1992. En torno a este *leitmotiv* giran, así, otros elementos que conforman una visión ambigua de la gestión de lo religioso en México. El elemento de transformación ligado a dichas reformas es recurrente: en particular, las reformas aparecen a ojos de nuestros informantes como el fin de una simulación.¹⁷ De manera general, los entrevistados perciben esa transformación como sinónimo de mayor apertura por parte del Estado hacia lo religioso. Empero, dicha apertura tendría lugar a velocidades diferentes para, por un lado, la Iglesia católica y para, por otro lado, las religiones minoritarias, en particular los grupos evangélicos. Esta distinción se traduce en la percepción de una Iglesia mayoritaria que en cierta forma acapara los espacios disponibles, y traduce, igualmente, la idea de la existencia de una brecha entre el aspecto formal de las reformas (incluido el im-

pacto jurídico de las mismas) y la manera en que dichas reformas se aplican en la situación real y concreta de los grupos religiosos en México.

Así, por un lado, la LARCP es percibida como “formalmente abierta a todos”, como un “avance”, como un instrumento que “abre posibilidades para las minorías” y como “prueba de apertura a la pluralidad”. Situamos en este eje las opiniones que ponen el acento en el reconocimiento de la personalidad jurídica de los grupos religiosos, y en el inicio de un diálogo entre las minorías religiosas y el Estado a través de la Dirección de Asociaciones Religiosas:

Ha habido, y hay que reconocerlo, a partir de las reformas, apertura por parte de la autoridad y del encargado de asuntos religiosos en Gobernación ha habido ciertamente apertura hacia [...] el reconocimiento de la pluralidad religiosa de México (PH5).¹⁸

Por otro lado, si el aspecto formal de la gestión de lo religioso goza de una aceptación amplia, la aplicación concreta de la LARCP es objeto de diversas críticas. En particular, la aplicación de la ley es percibida como “discrecional”, “inequitativa”, cuando no “desfasada” con respecto a la situación actual. En suma, la percepción predominante es que el reconocimiento jurídico de igualdad formal de las agrupaciones religiosas no se traduce necesariamente, en la realidad, en una mayor apertura en condiciones de igualdad para todas ellas. ¿A qué obedece dicha desigualdad? Es interesante mencionar que nuestros entrevistados perciben dos tipos de desigualdad. La primera es una desigualdad más bien estructural, que no depende necesariamente del Estado ni de sus políticas, sino que se origina en las claras diferencias financieras y organizativas entre los diversos grupos religiosos. Dicho de manera muy sencilla, la percepción es que hay algunos grupos religiosos que cuentan con muchos más recursos que otros. Cabe mencionar que esta percepción está particularmente presente en el caso de los líderes evangélicos, y lo está mucho menos en el caso de los judíos, lo cual no es sorprendente si se piensa en la situación financiera más bien precaria de los primeros, y muy buena en el caso de los segundos.¹⁹

16 La noción de representación social emerge en el ámbito de la psicología social, pero es de amplia aplicación en antropología, sociología, administración y ciencias políticas. Los valores, las expectativas y los conocimientos en torno a un concepto particular –la familia, el género, la democracia– forman parte de las representaciones sociales (Abric 2003; Mannoni 2001).

17 La idea de las reformas como fin de un período de simulación está presente igualmente en textos de orden jurídico que tratan de la LARCP. Por ejemplo, Palacios Alcocer (1994, 36) afirma que antes de las reformas prevalecía en el país una situación de “simulación”.

18 La nomenclatura utilizada indica la pertenencia religiosa (P para protestantes, sin distinción de denominación, y J para judíos. La H indica que se trata de un informante del sexo masculino; la F, que se trata de un informante del sexo femenino).

19 Cf. Hamui 2007.

Por otro lado, hay quienes piensan que las desigualdades son consecuencia de la marcada preferencia del Estado por la Iglesia católica. Sea o no exacta, esta idea afecta profundamente la imagen que se tiene del vínculo entre espacio público y religión, y ello en más de un aspecto: el acceso a los medios de comunicación, la participación política o la presencia de la religión en la escuela son algunos ejemplos de las situaciones percibidas como fuertemente influidas por la afinidad supuesta entre el poder político y la Iglesia católica. Algunos de los entrevistados mencionaron, por ejemplo, que el hecho de tener una ley que fue creada pensando en la Iglesia católica no podía sino dar como resultado una situación desfavorable para las religiones minoritarias, y que en ese sentido las reformas:

Ayudaron en cuanto a que permitieron la personalidad jurídica de las iglesias, pero la realidad original es que fue un proyecto diseñado para establecer relaciones con el Vaticano y en aras de la pluralidad querían reconocer sólo a tres grupos históricos de las Iglesias evangélicas [...] no hay que olvidar que fue una ley para privilegiar la relación con la Iglesia Católica (PH7).

Dicha percepción en cuanto a la existencia de una desigualdad de facto —claramente presente entre los evangélicos— es matizada por otros informantes —no evangélicos— que opinan que, en general, la apertura hacia lo religioso ha beneficiado a todos los grupos:

Yo creo que simplemente los grupos religiosos todavía sienten que no tienen la suficiente participación y presencia pública, pero hoy todos, yo creo que todos están aprovechando esto, por supuesto depende de la fuerza, depende de la cantidad, pero yo creo que todos los grupos están aprovechando esto (JH1).

Esta percepción en torno a las desigualdades podría, por lo demás, estar asociada al hecho de que las diversas minorías religiosas valoran de manera diferente el acceso al espacio público. Así, por ejemplo, los evangélicos en general parecen muy interesados en ocupar mayores espacios, en obtener mayor visibilidad, mientras que para los judíos esto parece ser secundario, e incluso poco importante. Nuestros informantes de confesión judía nos explicaban, en ese sentido, que durante el proceso de reformas a la Constitución la comunidad judía siempre consideró que la situación de sus miembros se modificaría poco en la práctica, dado el carácter privado de la práctica del judaísmo en México.

Independientemente de esa brecha entre el aspecto formal y real de la gestión de la religión, nuestros informantes están de acuerdo en que las reformas de 1992 constituyen un parteaguas en el que se oponen el “antes” y el “después”. Así, por ejemplo, antes, la religión no desempeñaba ningún rol en el espacio público, y solamente la religión católica podía contar con espacios de diálogo con el Estado; antes, los protestantes eran muy mal vistos, es decir, prevalecía, justamente, esa “cultura de la simulación” dentro de la cual “existíamos pero no existíamos” (PH6). Antes, pues, las religiones en plural sencillamente no tenían cabida en el espacio público. ¿En dónde se sitúan, concretamente, las aperturas de dicho espacio público hacia lo religioso? De las respuestas de nuestros informantes se desprenden dos niveles en los cuales el espacio público se percibe como más abierto hacia lo religioso: un primer nivel incluye *la percepción de la opinión pública con respecto a la religión*; el segundo toca *el acceso de los grupos religiosos a espacios precisos, en particular al espacio televisivo*.

En el primer nivel, la religión —sobre todo las religiones minoritarias— y el hecho mismo de ser creyente gozarían hoy de mayor aceptación pública. Lo anterior implica una representación positiva respecto a la forma en que las reformas han sensibilizado al público en general acerca de la presencia del factor religioso: de acuerdo con nuestros entrevistados, éstas han permitido el reconocimiento de lo religioso como elemento que forma parte del tejido social, presente de manera legítima, como cualquier otro. Esta mayor presencia de lo religioso se expresaría, por ejemplo, en la celebración de eventos de carácter religioso. En el transcurso de los últimos años, en particular, se han llevado a cabo algunas reuniones masivas que, por lo menos en el medio evangélico, son a menudo mencionadas con orgullo y percibidas como verdaderos triunfos. Además de esos eventos específicos y muy bien organizados, la mayor presencia de lo religioso tendría también lugar en espacios cotidianos. Algunos líderes mencionaron, por ejemplo, que el simple hecho de mostrar en público la pertenencia religiosa —por ejemplo, reuniéndose en algún lugar público a leer la Biblia— ya no es mal visto, como solía ser el caso hace algunos años. De nuevo encontramos aquí la idea del “antes” y del “después” de las reformas. Así, el “antes de las reformas” constituye un momento teñido, a ojos de nuestros entrevistados, no sólo de las características de la simulación, sino igualmente de prejuicios en torno a la religión. El “después de las reformas”, por el contrario, implica que la religión es tenida en cuenta, valorada por la población

y, lo más importante, respetada por las autoridades públicas. Ello se expresaría también en el reconocimiento no sólo de la personalidad jurídica de las agrupaciones religiosas, sino en el reconocimiento del rol de los propios líderes religiosos:

Ya ahora la sociedad sabe qué es una iglesia, o sabe, cuándo una persona dice “soy ministro de culto”, ya se le respeta como una persona con un oficio o profesión o como le quiera usted llamar (PH3).

Al mismo tiempo, la percepción de las reformas como un elemento que ha contribuido a dar a conocer la existencia de las diversas manifestaciones de lo religioso está igualmente presente: “El hecho de la personalidad jurídica hace que la sociedad misma se esté enterando de que existen diferentes asociaciones, que hay necesidad de respetar su manera de ser” (PH3). En ese sentido, se asocia a las reformas con la instauración de un contexto más favorable a la presencia y aceptación de la diversidad religiosa. Ambas ideas —la de la aceptación de lo religioso en general y la de la aceptación de su diversidad— son comprensibles, dada la presencia de una fase de anticlericalismo en el país, por un lado, y de hegemonía del catolicismo, por el otro.

El segundo nivel en el cual se manifiesta la apertura de espacios para lo religioso —el que toca a la presencia de la religión en espacios concretos y, en particular, en el espacio televisivo— reviste una gran importancia entre los líderes religiosos, quienes consideran la visibilidad mediática como un indicador de la aceptación pública de sus creencias. Existe la percepción de que la nueva ley *debería*, precisamente, traducirse en la apertura de dicho espacio, sobre todo cuando se contrasta la situación de las minorías con la de la Iglesia católica. Este aspecto hace surgir así, en mucha mayor medida que el anterior, una crítica velada a las reformas y, por ende, al Estado, que no estaría apoyando lo suficiente el acceso a los espacios existentes, sobre todo en lo que se refiere al carácter equitativo de dicho acceso.

Ahora bien, cabe mencionar que muchos de nuestros informantes piensan que ya es tiempo de repensar la legislación y de adaptarla a la situación actual, puesto que algunas de las limitaciones impuestas en su momento por el legislador deben ser revisadas hoy en día. Hay quien piensa que el espíritu original de la ley en el momento de su formulación se ha perdido, y que ésta no está ya a la altura de la situación actual, dado el carácter evolutivo y cambiante del paisaje religioso en México.

RELIGIÓN Y POLÍTICA: UN TEMA AÚN VIGENTE

El segundo *topos* recurrente en nuestras entrevistas es el que toca al vínculo entre religión y política. De hecho, la cuestión del vínculo entre religión y política se imbrica aquí estrechamente con el tema de la laicización, al poner en escena las diversas opiniones respecto a los límites del modelo laico, particularmente de la noción de separación. Se trata, pues, de un tema ineludible en el caso mexicano. Las opiniones de nuestros informantes a ese respecto giran en torno a dos temas principales (sin por ello limitarse a éstos): por un lado, *el tema de los personajes políticos que hacen alarde de sus pertenencias religiosas* y, por otro, *el de la participación pública de los ministros de culto*. Se trata, a nuestro parecer, de las dos caras de la moneda en lo que se refiere al principio de separación, lo que podría quizá indicarnos la búsqueda implícita o explícita de compromisos y de ajustes alrededor de la existencia de un espacio político separado de lo religioso, y viceversa.

La primera cuestión, la de los personajes políticos que hacen alarde de sus pertenencias religiosas, suscitó numerosos comentarios, poco favorables la mayor parte del tiempo. El evento clave de este tema es la llegada al poder del Partido Acción Nacional en el año 2000. Los líderes religiosos minoritarios sitúan el mandato del presidente Fox como particularmente agitado en lo que se refiere a la presencia de la religión en el espacio público. Fueron mencionados el comportamiento del presidente Fox durante la visita del papa Juan Pablo II en 2002 (recordaremos que durante su primer encuentro el presidente Fox saludó al papa de rodillas y besando el anillo papal, lo que fue considerado como una prueba de sumisión de un jefe de Estado ante la autoridad del Vaticano), así como la utilización, en varias ocasiones, de símbolos religiosos durante la campaña electoral presidencial: la cruz, el estandarte de la Virgen de Guadalupe, etc.²⁰ Nuestros informantes opinan que con dichos acontecimientos se cruzó una línea cuyas fronteras habían sido hasta entonces en gran medida respetadas por la clase política en el poder. La percepción es que, por ejemplo, los políticos del Partido Revolucionario Institucional (PRI), de tradición liberal, habían siempre mantenido formalmente sus distancias con los símbolos y las

20 Dichos acontecimientos fueron en su momento objeto de una atención mediática enorme. Es posible referirse, entre otros, a los siguientes artículos de prensa: “El vínculo de Fox con la Iglesia católica, similar al vivido en la España de Franco”, *La Jornada*, 11 de noviembre de 2002; “Visita papal”, *La Jornada*, 2 de agosto de 2002. Fregoso y Gaytán (2002) presentan un análisis de la visita del papa a México durante el mandato presidencial de Vicente Fox enfatizando en el aspecto de manipulación mediática del evento.

instituciones de la Iglesia católica, incluso una vez que el conflicto abierto entre ésta y el Estado era ya cosa del pasado. Pese al tiempo transcurrido desde la llegada al poder del presidente Fox, esos acontecimientos han quedado grabados en la memoria de algunos líderes religiosos, aunque acontecimientos más recientes han venido a reforzar esa idea.²¹ Todo ello parece haber contribuido a instalar un clima de desconfianza hacia el poder ejecutivo, en particular, y hacia el Gobierno, en general.

El segundo tema de importancia respecto al vínculo entre religión y política es el de la participación de los ministros de culto en cuestiones públicas. Es preciso recordar que la LARCP establece criterios más o menos precisos respecto a dicha participación, lo que no impide que algunos líderes consideren la ley como un documento “demasiado restrictivo”, en el que los ministros de culto son considerados como “ciudadanos de segunda clase” (PH6): “La participación política de los ministros de culto que, bueno, obviamente sigue siendo limitada por la misma ley, y bueno, ésta es una gran laguna y un tema pendiente” (PH5).

Pese a lo que parece ser el descontento de algunos líderes religiosos frente a estas limitaciones, la realidad es que la mayoría de los líderes entrevistados no desea, empero, que dicha participación tenga lugar en el plano de lo político. Así, la paradoja radica en que se desea mayor participación, pero fuera de ese ámbito. Más bien, dicha participación debería orientarse, a decir de algunos, hacia preocupaciones en torno a la justicia social, de manera que la religión pudiera asumir un rol público en la vida cotidiana. Algunos lamentan, así, la ausencia

en el medio religioso de voces que se levanten contra la injusticia. Al mismo tiempo, quizá sea posible ver en ello una herencia que, en México, pasa por la presencia de corrientes como la Teología de la Liberación, y que, en última instancia, parece percibir idealmente a la religión como un elemento de crítica social.

Es interesante hacer notar así que, de manera global, las opiniones recabadas se orientan hacia la delimitación de un espacio para lo religioso situado fuera del espectro político. En ese sentido, la aproximación con los argumentos de ciertos trabajos que abordan la cuestión de la religión en el espacio público es digna de mención: el lugar idóneo para hablar de religión pública en el mundo moderno, lejos de favorecer la proximidad entre religión y política, por un lado, o el confinamiento de lo religioso a lo privado, por el otro, tendería a favorecer formas públicas de religión situadas en la esfera de la sociedad civil (Casanova 1994; Herbert 2003).

LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO: NECESARIA, PERO AÚN INSUFICIENTE

El último punto que presentaremos aquí se refiere a las representaciones de la acción pública. Nos aproximamos a la cuestión teniendo como contrapunto la imagen proyectada por la tesis favorable a la presencia de un mercado religioso libre de la intervención del Estado. Los resultados de nuestras entrevistas se orientan en el sentido opuesto: la mayoría de los líderes religiosos es favorable a dicha intervención, siempre y cuando ésta se oriente no hacia el control restrictivo, sino hacia la apertura de espacios de inclusión para las minorías religiosas. Así, la mayoría de los líderes entrevistados considera que, de manera general, el Estado tiene una responsabilidad en lo que toca a la gestión de la religión en el espacio público. En ese sentido, su intervención, pese a sus debilidades, se sitúa dentro de lo aceptable, en particular en lo que concierne al inicio y mantenimiento del diálogo con las minorías religiosas.

Cuando la percepción es desfavorable, empero, es porque dicha intervención se traduce en la pretendida cercanía entre el partido en el poder y la Iglesia católica, o entre el primero y los grupos católicos conservadores, lo que ciertamente contribuye a la idea de que las minorías religiosas tienen poco acceso a los espacios públicos. Los resultados de nuestras entrevistas arrojan, asimismo, una distinción interesante entre dos niveles de establecimiento de relaciones entre el Estado y los grupos religiosos: el formal o jurídico, por un lado, y el informal, por otro. En lo que respecta al nivel formal,

21 Fue mencionado, en particular, el incidente de la donación hecha por el gobernador de Jalisco a la Iglesia católica, incidente fuertemente criticado por todos los entrevistados. Recordemos que el gobernador del estado de Jalisco, Emilio González Márquez, realizó a principios de 2008 un “donativo” de 90 millones de pesos a la Arquidiócesis de Guadalajara para la construcción de un santuario católico, en conmemoración de los mártires de la Guerra Cristera. Ante el escándalo y la cobertura mediática del evento, las autoridades federales decidieron iniciar una investigación para establecer el origen de dichos fondos financieros. El Auditor Superior de la Federación determinaría finalmente que los fondos tenían un origen federal, y que, por lo tanto, se había violado la ley. El argumento del gobernador, por su parte, era que esos fondos formaban parte del presupuesto federal destinado a “fomentar el turismo”, lo que no correspondía en realidad a los objetivos de dicho proyecto, cuya naturaleza era evidentemente religiosa. Después de varios meses de escándalo y de numerosas quejas ante la Comisión de Derechos Humanos, así como de reuniones privadas entre la Iglesia católica y las autoridades políticas, en junio del mismo año el comité encargado de la construcción del templo decidió regresar el dinero al gobierno del estado. Empero, el asunto estaba aún fresco en la memoria de muchos líderes en el momento de llevarse a cabo las entrevistas, lo que nos hace pensar en la fuerte carga simbólica que rodea a la conjugación de lo religioso y lo político.

la satisfacción de los líderes religiosos es prácticamente unánime. En particular, la LARCP cuenta con toda la legitimidad necesaria como marco de gestión de la actividad pública de las colectividades religiosas. Empero, las críticas emergen en cuanto se aborda el nivel de aplicación de la ley en la realidad. Así, prevalece la percepción de un tratamiento preferencial hacia la Iglesia católica. El vínculo con los grupos religiosos minoritarios sería así exclusivamente de orden administrativo y, las más de las veces, restringido al aspecto formal del contenido de la LARCP, cuya aplicación quedaría a menudo a discreción de las autoridades de turno. El tratamiento reservado a las minorías religiosas se asocia así a lo administrativo, a la burocracia.²² La percepción de que las relaciones entre los grupos minoritarios y el Estado deben pasar siempre por los canales formales —es decir, por la Dirección de Asociaciones Religiosas— es uno de los elementos a favor del argumento según el cual el tratamiento difiere según se trate de las minorías religiosas o de la Iglesia católica. La mayoría piensa, en efecto, que la Iglesia católica no se ve obligada a recurrir a esas instancias, puesto que mucho de lo que le concierne se arreglaría en las altas esferas del poder, en reuniones informales con la clase política y por medio de la intervención de la jerarquía eclesiástica:

[...] la relación con la autoridad son relaciones meramente formales, para estos asuntos, alta y baja de ministros, templos, avisos de apertura de culto público, etc., pero en realidad, como algunos han planteado, tomar a las iglesias como parte de un proyecto de reforma del Estado, pues no, simplemente no existe, por lo menos no desde el Gobierno actual (PH6).

Así, pues, la percepción de la persistencia de una preferencia marcada por la Iglesia católica dentro de la clase política permea el discurso de nuestros informantes, que no dudan en externar sus temores respecto al peligro de que dicha preferencia se vea reflejada en las políticas del Estado, y que pueda, en última instancia, tener efectos perniciosos en la sociedad. Varios de los líderes entrevistados, por ejemplo, afirmaron haber temido el incremento de dichas tendencias, particularmente en el momento de

la llegada al poder del PAN, y casi todos ellos continuaban desconfiando del régimen panista, aunque algunos admiten que hasta ahora sus temores han sido infundados:

Particularmente en lo que se refiere a la intolerancia religiosa ahora que tenemos una administración panista, las últimas dos administraciones panistas teníamos preocupación porque se tiene la idea de que el Partido Acción Nacional es católico, procatólico [...] teníamos la preocupación de que no se nos fuera a atender en esta administración. Cuando ganaba el PRI pues ellos generalmente son liberales y teníamos nosotros toda la atención por parte del ejecutivo federal, y ahora que ganó Acción Nacional, el presidente Fox en su momento y ahora Felipe Calderón, pues hemos seguido teniendo la misma atención. En cuanto al trato, no ha habido modificación (PH2).

Al menos dos de los líderes entrevistados opinaron, por otro lado, que durante la administración del presidente Calderón las relaciones con los grupos minoritarios han sido descuidadas, comparadas con el ritmo y la naturaleza de los vínculos que se habían mantenido durante los dos mandatos presidenciales previos:

Pues digamos que empezó muy bien, continuó mejor pero en este sexenio declinó totalmente, en este sexenio no hay relaciones de ningún tipo del Gobierno con las iglesias, con excepción de la Iglesia católica, verdad, que el Secretario de Gobernación recibió a los obispos, pero a las demás iglesias, nada (PH7).

En suma, si la opinión respecto a la intervención del Estado es generalmente positiva, lo cierto es que podría aún mejorar. Así, prevalece la idea de que los espacios permanentes con que efectivamente cuentan las minorías religiosas son “insuficientes”, cuando no “inexistentes”. Se habla, ciertamente, de algunos eventos específicos que sirven de tribuna a los grupos religiosos (por ejemplo, en ocasión del Día Mundial de la Tolerancia), sin que exista, por otro lado, un esfuerzo sistemático por parte del Estado orientado a construir relaciones constantes y cotidianas entre Estado y líderes religiosos. Al menos tres de los líderes perciben cierta reticencia de parte del Gobierno, quien, según ellos, preferiría no ocuparse demasiado de lo religioso, porque “sabe que es un asunto espinoso” (PH5). En todo caso, la carencia de espacios es patente. Según nuestros informantes, los espacios existen en la medida en que el Estado los abre, pero ante la ausencia de organización, las minorías carecerían de tribunas para expresarse: “esos foros existen mientras haya quien los organice, es decir, el tema

22 La Dirección de Asociaciones Religiosas cuenta con algunas publicaciones. La mayor parte de ellas son, efectivamente, guías destinadas a las asociaciones religiosas para ayudarlas a orientarse en los laberintos de la administración pública. Por ejemplo, el sitio de la Dirección incluye en el vínculo la sección “Preguntas frecuentes de las asociaciones religiosas”, un documento de alrededor de cien páginas http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/Preguntas_Asociaciones_Religiosas_2.pdf (visitado el 14 de agosto de 2008).

es muy atractivo, ahí está en la mesa, pero poca gente tiene la capacidad de crear algo, y el Estado como tal no los organiza muy seguido” (PH3). La intervención del Estado en la materia se reduciría así a la organización de reuniones “esporádicas”, que constituyen más bien una reacción al descontento de las minorías frente a la actitud preferencial mostrada hacia la Iglesia católica:

Siempre surgen, hablando de los evangélicos, surgen en reclamo que por qué la Iglesia católica ya se ha reunido siete veces con el presidente y nosotros ninguna. ¡Por eso surgen! Pero realmente [...] yo no he sabido que haya reuniones o foros en donde iglesias minoritarias tengan una posibilidad de diálogo (PH3).

Una vez más, pues, está presente la distinción entre la interacción entre Estado e Iglesia católica, por un lado, y las relaciones que el primero establece con el resto de los grupos religiosos:

Evidentemente, la relación con la Iglesia católica es una relación que es más frecuente que con los otros grupos, es muy claro, cuando el Gobierno quiere transmitir algo el primer grupo al que se dirige es la Iglesia católica, que lo tenemos que entender, es la iglesia mayoritaria de este país, pero creo que ha habido el suficiente equilibrio para reunirse inmediatamente con los demás grupos (JH1).

Respecto a la participación de los líderes religiosos como interlocutores del Estado, existen dos opiniones divergentes. Por un lado, algunos de los líderes entrevistados piensan que el establecimiento de un diálogo más constante y constructivo con el Estado requiere de una participación más informada, lo cual es difícil, dada la falta de preparación de una gran parte de los líderes religiosos. Por el contrario, al menos dos de nuestros informantes opinan que sería necesario más bien “abrir” la participación para incluir a más líderes “de la base”. El objetivo sería, aquí, que los debates y los contactos con las autoridades públicas impliquen a otros líderes, además de aquellos que son el contacto habitual. Pero, una vez más, ello resulta difícil, puesto que la interlocución con el Estado requiere de algo más que el mero conocimiento de la propia religión. La falta de preparación de algunos de los líderes religiosos es percibida así como uno de los grandes problemas presentes en el medio religioso en México.

Efectivamente, la percepción es que si muchos de los líderes minoritarios –los evangélicos, en particular– tienen mucha experiencia, pocos son quienes dominan los

temas jurídicos o de orden teórico que se asocian a la interacción con las instancias gubernamentales, lo que incide negativamente en la naturaleza de su relación con éstas:

Muchas de las veces en el tema hay ignorancia o falta de capacidad, por llamársele así. Entonces, hay temas que ni siquiera son dominados por estos grupos minoritarios. Me gustaría saber quién opina de lo que platicábamos hace rato, de lo del notorio arraigo, que hubiera un forito más elevado, pero es muy difícil (PH3).

Finalmente, cabe preguntarse en qué medida se tiene la percepción de que el Estado consigue “cooptar”, por así decirlo, una parte del liderazgo religioso. La existencia del registro de asociaciones religiosas no es en realidad un medio de control eficaz, sobre todo si pensamos que con el paso de los años los datos han perdido actualidad.²³ La existencia, por otro lado, de organismos como el Consejo Interreligioso de México no goza del favor de la mayoría de nuestros entrevistados, dado el carácter un tanto “cerrado” del ingreso para algunas minorías religiosas, y la colaboración en ocasiones muy clara entre el Consejo y la Dirección de Asociaciones Religiosas.²⁴ Lo más probable, en todo caso, es que, como lo menciona uno de nuestros informantes, lo mismo los datos del registro que la existencia de algunos organismos religiosos cupulares sean útiles al Gobierno, en la medida en que éste busca establecer alianzas con algunos grupos religiosos y apoyos para sus políticas:

Se da un principio de oportunidad. Si el Gobierno o los sectores gubernamentales necesitan legitimar, o el apoyo para alguna política pública, recurrirán a los sectores evangélicos, a nivel municipal, a nivel estatal o a nivel federal; en ese sentido, la herencia priísta está viva, no ha habido cambios en ese sentido, pero es un acercamiento meramente utilitarista (PH6).

23 Entrevista personal con una antigua funcionaria de la Dirección de Asociaciones Religiosas, junio de 2007.

24 El Consejo Interreligioso de México fue fundado en febrero de 1992 –el mismo año de las reformas constitucionales en materia religiosa– por iniciativa de algunos líderes religiosos deseosos de crear un espacio para promover la tolerancia y el conocimiento mutuo entre las diversas religiones presentes en el país. En 1995 el Consejo obtuvo su registro como asociación civil. El Consejo es presidido de manera vitalicia por el Arzobispo Primado de México, y agrupa a once denominaciones: la Iglesia católica, la Iglesia anglicana, la Iglesia luterana, la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días, la Iglesia ortodoxa griega de México, la Orden sufí, la Comunidad budista de México, la Comunidad Hindú, Sikh-darma de México, la Comunidad judía de México y la Iglesia nacional presbiteriana.

Nuestros informantes lamentan, pues, que ciertos líderes de grupos minoritarios parezcan más interesados en la obtención de prebendas personales, que en abrir espacios para sus iglesias, lo que sin duda es aprovechado por las autoridades públicas de turno. Así, pues, crear espacios genuinos de diálogo no parece ser una tarea sencilla. El temor de la alianza entre el Estado y la Iglesia católica está, por lo demás, omnipresente. Sin embargo, parece innegable que ciertos mecanismos de diálogo y de participación limitada han ido instaurándose poco a poco, y la intervención pública en la materia goza de la legitimidad que le otorga la existencia de la LARCP. Es, así, probablemente, más en el sentido de su carácter poco sistemático, en ocasiones mal informado y quizá aún demasiado orientado por el vínculo entre religión y política, que radicarían las principales limitaciones de la intervención pública en dicho ámbito.

CONCLUSIONES

Si pensamos en la secularización y en las afirmaciones un tanto contradictorias que la rodean –por un lado, respecto al declive de lo religioso, y por el otro, respecto al retorno de las instituciones religiosas tradicionales, en este caso de la Iglesia católica–, lo cierto aquí es que el escenario es más bien el de líderes de religiones minoritarias que perciben esa secularización y su corolario político –la laicización– como incompletos, en el sentido de la persistencia de la relación privilegiada de la Iglesia católica con el Estado mexicano, en particular a raíz de la presencia del Partido Acción Nacional en el poder. En ese sentido, la reciente afirmación de la laicización del Estado en la Constitución parece responder a una preocupación ampliamente presente entre dichos actores, y al mismo tiempo confirma la preeminencia de la noción de laicización en el marco de regulación de lo religioso en el país. Las minorías religiosas desean ser reconocidas por el Estado, y en ese sentido, más que desear un escenario de completa indiferencia por parte de aquél hacia lo religioso, podemos inferir que se espera de éste una cierta intervención para asegurar el acceso equitativo de todos al espacio público, sobre todo dadas las condiciones de desigualdad estructural percibidas entre los diferentes grupos religiosos. Dicha reforma debe leerse también en ese contexto. Los líderes religiosos desean así, en su mayoría, mayores espacios de participación, pero éstos no se situarían, como quizá podría pensarse, en la esfera política. La participación de los grupos religiosos y, en general, la presencia del elemento religioso en dicha esfera no se perciben como compatibles con la cultura política mexicana (pese a que la

realidad indique lo contrario), lo que explica al mismo tiempo que los incidentes en donde la religión está presente en la esfera política sean tan mal vistos, y sin duda la tradición del modelo de laicización y los períodos de anticlericalismo han ejercido aquí su impronta.

La distinción entre los dos niveles de relación con el Estado –formal e informal– resulta de interés en cuanto nos permite constatar la brecha percibida entre la norma de igualdad jurídica y una realidad en la que ciertos círculos políticos resultan inaccesibles a los líderes de las religiones minoritarias. Si muchos de entre ellos no tienen ni el deseo ni los medios de insertarse en esos círculos, la LARCP les permitía anticipar que habría otros espacios de participación que harían posible la contribución de los grupos religiosos a la resolución de problemas sociales. Es, justamente, la ausencia de dichos espacios lo que nuestros entrevistados critican.

Las representaciones de lo religioso que prevalecen entre los líderes de algunas colectividades minoritarias en México no reflejan, en este caso, la percepción de la disminución de la importancia de la institución religiosa dominante, sino que, por el contrario, ponen en evidencia la preponderancia de la percepción de que las relaciones entre ésta y el Estado mexicano continúan gozando de un estatus privilegiado, pese a la impronta histórica del modelo de laicización. Al mismo tiempo, la opinión preponderante entre dichos líderes se inclina a favor de la aceptación de lo religioso en la esfera pública, aceptación que, paradójicamente, va de la mano con la idea de que las colectividades religiosas no deben verse involucradas de ninguna manera en los asuntos políticos. Ello nos lleva a concluir que el carácter público de lo religioso que favorecen las minorías religiosas se circunscribe aquí al rol de la religión como factor de participación social y como dimensión de la vida humana, pero que de ninguna manera ello implica su aceptación como elemento legítimo dentro de la esfera política. ∞

REFERENCIAS

1. Abric, Jean-Claude (Dir.). 2003. *Méthode d'étude des représentations sociales*. Aubenas: Éditions Érès.
2. Bastian, Jean-Pierre (Dir.). 2004. *La modernidad religiosa: Europa latina-América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.
3. Baubérot, Jean. 1990. *Vers un nouveau pacte laïque?* París: Seuil.

4. Beckford, James. 1999. The Management of Religious Diversity in England and Wales with Special Reference to Prison Chaplaincy. *MOST Journal of Multicultural Societies* 1: 2, www.unesco.org (Recuperado el 6 de julio de 2008).
5. Beckford, James. 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Blancarte, Roberto. 1992. *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México: El Colegio Mexiquense – Fondo de Cultura Económica.
7. Blancarte, Roberto. 2000. Retos y perspectivas de la laicidad mexicana. En *Laicidad y valores en un Estado democrático*, coord. Roberto Blancarte, 117-139. México: El Colegio de México – Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación.
8. Blancarte, Roberto. 2001. Laicidad y secularización en México. Noticia de investigación. *Revista de Estudios Sociológicos* XIX, No. 57: 843-855.
9. Blancarte, Roberto. 2009. Laïcités au Mexique et en Amérique Latine. Comparaisons. *Archives des sciences sociales des religions* 146, No. 2: 17-40.
10. Carbajal López, David. 2008. La Iglesia católica y la política en México, 1910-1938, <http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/infoEspecial/aticulosLaicidad.htm> (Recuperado el 20 de agosto de 2009).
11. Casanova, José. 1994. *Public Religions in Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
12. Casillas, Rodolfo. 1996. La pluralidad religiosa: descubriendo horizontes. En *Identidades religiosas y sociales en México*, comps. Gilberto Giménez y Ricardo Pozas, 67-103. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
13. Ceballos, Manuel. 2000. El siglo XIX y la laicidad en México. En *Laicidad y valores en un Estado democrático*, coord. Roberto Blancarte, 89-115. México: Secretaría de Gobernación/El Colegio de México.
14. Côté, Pauline. 2003. Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive. *Archives des sciences sociales des religions* 121:19-39.
15. Côté, Pauline. 2006. La politique religieuse des États. Considérations sur l'émergence et la formulation de lois portant sur les sectes en France et en Belgique. En *Régulation ou ingérence? L'État face à la diversité religieuse*, eds. Pauline Côté y Jeremy Gunn, 285-336. Bruselas: Peter Lang.
16. Côté, Pauline y Jeremy Gunn. 2006. *Régulation ou ingérence? L'État face à la diversité religieuse*. Bruselas: Peter Lang.
17. Cruz Esquivel, Juan. 2009. Cultura política y poder eclesiástico. Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina. *Archives des sciences sociales des religions*, 146, No. 2: 41-60.
18. Fregoso, Juliana y Felipe Gaytán. 2002. "La fe se puede ver", Juan Pablo II Superstar. *Chasqui* 79: 4-11.
19. Furseth, Inger y Pal Repstad. 2006. *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Ashgate: Aldershot.
20. Garma, Carlos. 2004. The Legal Situation of Religious Minorities in Mexico. The Current Situation, Problems, and Conflicts. En *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*, ed. James Richardson, 441-452. Nueva York: Kluwer Academic - Plenum Publishers.
21. Garma, Carlos. 2007. El pentecostalismo. En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coords. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, 79-84. México: El Colegio de Jalisco – El Colegio de la Frontera Norte – Centro de Estudios Superiores en Antropología Social – El Colegio de Michoacán – Secretaría de Gobernación – Universidad de Quintana Roo.
22. Gill, Anthony. 1995. *The Politics of Religious Regulation in Mexico: Preliminary Observations*. Ponencia presentada en el XIX International Congress of Latin American Studies Association, septiembre, en Washington, D.C.
23. Gill, Anthony. 1999. The Politics of Regulating Religion in Mexico: The 1992 Constitutional Reforms in Historical Context. *Journal of Church and State* 41, No. 4: 761-794.
24. González Fernández, José Antonio. 1994. Génesis de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. En *Estudios jurídicos en torno a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, 43-57. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Segob.
25. González Schmal, Raúl. 1994. *Reforma y libertad religiosa en México*. México: IMDOSOC.
26. Gurau, Alexandru. 2006. Pour une analyse des politiques publiques portant sur la religion. En *Régulation ou ingérence?*

- ce? *L'État face à la diversité religieuse*, dirs. Pauline Côté y Jeremy Gunn, 17-30. Bruselas: Peter Lang.
27. Gutiérrez, Cristina. 2007. Protestantismo histórico. En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coords. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, 50-60. México: El Colegio de Jalisco – El Colegio de la Frontera Norte – Centro de Estudios Superiores en Antropología Social – El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación – Universidad de Quintana Roo.
28. Gutiérrez, Daniel. 2004. La multirreligiosidad urbana. En *Los retos culturales de México*, coord. Lourdes Arizpe, 293-298. México: Miguel Ángel Porrúa – CRIM – Cámara de Diputados.
29. Hamui, Liz. 2007. Judaísmo. En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coords. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, 104-109. México: El Colegio de Jalisco – El Colegio de la Frontera Norte – Centro de Estudios Superiores en Antropología Social – El Colegio de Michoacán – Secretaría de Gobernación – Universidad de Quintana Roo.
30. Herbert, David. 2003. *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Ashgate: Aldershot.
31. Iannaccone, Laurence R. 1995. Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, No. 1: 76-88.
32. Lefebvre, Solange. 2005. *La religion dans la sphère publique*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal.
33. Mannoni, Pierre. 2001. *Les représentations sociales*. París: PUF.
34. Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Turnhout: Brepols.
35. Palacios Alcocer, Mariano. 1994. La reforma constitucional en materia religiosa dos años después. En *Estudios jurídicos en torno a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, 31-41. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Segob.
36. Staples, Anne. 2006. *Secularización e Iglesia en tiempos de Gómez Farías*. <http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/infoEspecial/aticulosLaicidad.htm> (Recuperado el 20 de agosto de 2008).
37. Stark, Rodney y Laurence R Iannaccone. 1994. A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, No. 3: 230-252.
38. Williams, Rhys H. 2003. Religious Social Movements in the Public Sphere: Organization, Ideology, and Activism. En *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon, 315-330. Cambridge: Cambridge University Press.