

Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)¹

ROBERTO BLANCARTE

El Colegio de México

1. Laicidad ¿con qué se come?

Dicen que un clásico es una obra de la que todo mundo habla, aunque pocos han leído. Algo parecido le pasa a la laicidad: muchos se refieren a ella, aunque sea reducido el número de personas capaces de definirla. De allí surge una enorme paradoja: al menos en el mundo occidental, la laicidad parecería haberse extendido a un buen número de países. El modelo laico se ha vuelto prácticamente indispensable en las sociedades religiosamente plurales y diversas, que desean desarrollar un marco de libertades y pacífica convivencia. Sin embargo, su universalidad es puesta en duda, sus contenidos esenciales son ignorados y su existencia misma es cuestionada.

Existe una enorme ambigüedad e incertidumbre alrededor del modelo laico de convivencia socio-política, pues por un lado la laicidad aparece emparentada al respeto de los derechos humanos, pero por el otro se le quiere identificar como un modelo específico del mundo occidental o incluso como una excepción en el mismo, refiriéndose por ejemplo al caso francés. Su cercanía con la ideología liberal, con la Ilustración y con las diversas formas de separación de esferas entre religión y política ha conducido a muchos a pensar que, en efecto, allí donde no existe dicha tradición o su influencia, la laicidad no puede existir.

Por otra parte, en la medida que, por lo menos aparentemente, en la mayor parte de las ocasiones, la laicidad se ha impuesto como modelo de convivencia política en detrimento de la influencia social de las instituciones religiosas, sus elementos centrales han sido oscurecidos por los aspectos conflictivos y la búsqueda de una autonomía temporal. Ello contribuye a la confusión acerca de los elementos centrales que la componen y de la esencia de la laicidad. La consecuencia, en la medida que se trata de una propuesta de convivencia socio-política, es que el modelo laico es cuestionado, tanto en lo que concierne a su utilidad, como en lo referente a su viabilidad.

Buena parte de la confusión existente acerca de la laicidad se la debemos a los franceses. La razón es que fueron ellos quienes inventaron el neologismo «laicidad» y confundieron la experiencia de su país con el proceso socio-político general, muchas veces iniciado en otras latitudes.² Por lo mismo, tratar de

identificar los elementos centrales de la laicidad supone distinguir la historia del concepto de las diversas trayectorias sociales y políticas que han conducido al establecimiento de regímenes laicos. Esto implica también identificar dichos procesos incluso allí donde no son formalmente reconocidos como tales. Pocos son los países que han inscrito en su Constitución la laicidad del Estado. Y, sin embargo, hay muchos que, en la práctica y bajo diversas estipulaciones legales, tienen formas de convivencia socio-política similares.

Habría que partir entonces de una constatación, que trataremos de explicar y comprobar a lo largo de este texto: la laicidad no tiene por qué ser identificada de manera exclusiva, ni con la separación entre el Estado y las Iglesias, ni con la forma republicana de gobierno, ni con algunas formas de tolerancia religiosa, ni con el respeto a los derechos humanos, ni con la neutralidad del Estado en materia de valores. Pero si la laicidad no es ninguna de estas cosas, aunque esté emparentada de alguna manera con ellas, entonces ¿cómo podemos definirla? La clave, desde mi punto de vista, se encuentra en los procesos y formas de legitimidad política. De allí se derivan otras consecuencias, en el contexto de las transformaciones sociales y mentales, particularmente en materia de creencias, en el mundo moderno.

En otro texto definí la laicidad como «un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos».³ Es decir, hay un momento en la historia de Occidente que el poder político deja de ser legitimado por lo sagrado y la soberanía ya no reside en una persona (el monarca). En ese proceso, las monarquías dejan de ser absolutas y pasan a ser constitucionales. En otros casos se establecen las repúblicas, como en Estados Unidos, en Francia o en México. De cualquier manera, los reyes pasan a ser figuras prácticamente decorativas o desaparecen y en su lugar la soberanía pasa al pueblo. Esa es la razón por la cual la democracia representativa y la laicidad están intrínsecamente ligadas.

La anterior definición de laicidad centrada en la idea de la transición entre una legitimidad otorgada por lo sagrado a una forma de autoridad proveniente del pueblo nos permite entender que la laicidad, como *la democracia, es un proceso, más que una forma fija o acabada en forma definitiva*. De la misma manera que no se puede afirmar la existencia de una sociedad absolutamente democrática, tampoco existe en la realidad un sistema político que sea total y definitivamente laico. En muchos casos, *subsisten formas de sacralización del poder, aún bajo esquemas no estrictamente religiosos*. Por ejemplo, muchas de las ceremonias cívicas, en el fondo no son más que rituales sustitutivos para integrar a la sociedad bajo nuevos o adicionales valores comunes. De allí que algunos pugnen por una laicización de la laicidad. Pero eso también explica que algunas sociedades formalmente laicas o que viven bajo un régimen de separación, todavía presencien una fuerte influencia social y política de las instituciones religiosas. Tal es el caso de muchos países latinoamericanos, donde la jerar-

quía católica deja sentir el peso de su influencia en la definición de muchas políticas públicas.

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que ésta (*la laicidad*) *no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias*. De hecho, existen muchos Estados que no son formalmente laicos, pero establecen políticas públicas ajenas a la normativa doctrinal de las Iglesias y sustentan su legitimidad más en la soberanía popular que en cualquier forma de consagración eclesiástica. Países como Dinamarca o Noruega, que tienen Iglesias nacionales, como la luterana (y cuyos ministros de culto son considerados funcionarios del Estado), son, sin embargo, laicos en la medida que sus formas de legitimación política son esencialmente democráticas y adoptan políticas públicas ajenas a la moral de la propia Iglesia oficial.

El criterio de la separación entre los asuntos del Estado y los de las Iglesias es confundido con el de laicidad, porque en la práctica los Estados laicos han adoptado medidas de separación. Pero hay Estados que no conocen la separación formal y sin embargo sus formas de gobierno son esencialmente democráticas, por lo que no requieren de una legitimación eclesiástica o sagrada. De hecho, la mejor prueba de que puede darse alguna forma de laicidad sin que exista la separación nos la ofrece el mismo caso francés, pues la escuela laica se desarrolló en el último tercio del siglo XIX y la separación entre el Estado y las Iglesias sólo tuvo lugar hasta 1905. O sea, que existía una forma de laicidad bajo un régimen de no separación. Así que puede haber países laicos sin formalmente serlo o sin siquiera tener una separación entre el Estado y las Iglesias.

Lo anterior significa también que puede haber países formalmente laicos, pero que, sin embargo, todavía estén condicionados por el apoyo político proveniente de la o las Iglesias mayoritarias del país. Y por el contrario, existen países que no son formalmente laicos, pero que en la práctica, por razones relacionadas con un histórico control estatal sobre las Iglesias, no dependen de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas.

Otro error común, proveniente de la interpretación acrítica de la tradición francesa, es equiparar el Estado laico a la República. En realidad, ese fue el caso de la experiencia hexagonal, donde la Revolución y luego la República se contraponían al Antiguo Régimen representado por la monarquía. La lucha por la laicidad, después de la caída de Napoleón III en 1870, como producto de la guerra franco-prusiana, se dio al mismo tiempo que la batalla por la consolidación de la llamada Tercera República. Luego entonces, para los franceses es casi imposible separar la laicidad de la República⁴ y eso les ha dificultado entender la posibilidad de la existencia de la laicidad bajo formas no republicanas, aunque democráticas, como es el caso de muchas monarquías constitucionales.

Esta amplia definición de la laicidad nos permite observar cómo, independientemente del régimen legal que tienen algunos países, sus Estados, es decir

el conjunto de instituciones por las que se gobiernan, dependen en cierta medida, mayor o menor, de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas. De esa manera, por sus propias trayectorias históricas los países de implantación protestante son bastante laicos, a pesar de tener Iglesias nacionales u oficiales. Por su parte, allí donde las Iglesias ortodoxas están arraigadas, como Grecia o Rusia, el Estado es menos laico, ya que depende todavía en buena medida de la legitimidad proveniente de la institución religiosa. El caso de los países mayoritariamente católicos presenta una tercera variante, en la que generalmente se dan diversos grados de separación y una relación tirante entre el Estado, que busca una autonomía de gestión y la Iglesia mayoritaria, que pretende moldear la política pública. El Estado es más o menos laico, según el grado de independencia y el requerimiento de la legitimidad proveniente de la institución eclesiástica.

2. El modelo mexicano de laicidad

En el caso de México, la laicidad del Estado se ha venido construyendo de manera paulatina, desde mediados del siglo XIX. Ciertamente, todavía hoy el Estado reviste ciertas formas de sacralidad, además de que algunos partidos y funcionarios públicos acuden a las autoridades religiosas en busca de legitimidad política, por lo que la laicidad sigue siendo un régimen en construcción, en el marco de un horizonte de por sí inalcanzable.

La laicidad mexicana no está inscrita en la Constitución del país, lo cual no impide que tanto el Estado laico como la educación laica sean percibidos con claridad y sostenidos firmemente por la población. Según algunas encuestas recientes, más del 90 % de los mexicanos apoyan el Estado laico y la separación entre éste y las Iglesias.⁵ Existe sin embargo la paradoja de que en la Carta Magna de los mexicanos esta laicidad no se define formalmente y sólo hay un pasaje, en el artículo 3.º relativo a la educación, donde 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». Por otra parte, en el artículo 130, relativo a los derechos políticos de las agrupaciones religiosas y sus ministros de culto, se señala que «el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias» orienta las normas contenidas en el mismo.⁶

Curiosamente, la laicidad del Estado mexicano está estipulada en una ley secundaria (respecto de la Constitución), que es la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. En ella se ofrece 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 suma, la actual laicidad mexicana se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un «no-intervencionismo», exclusivamente en el terreno del mercado religioso (no se le puede llamar «neutralidad», porque el Estado laico defiende valores como la democracia, la pluralidad religiosa, la tolerancia, etc.; por lo tanto no es neutro) y un «jurisdiccionalismo» o búsqueda de vigilancia y control (herencia del Patronato) sobre las Iglesias y 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 histórico de separación» entre el Estado y las Iglesias, lo que remite inmediatamente a una larga tradición de siglo y medio de regímenes liberales o social-radicales.

En el periodo novohispano, la Iglesia formaba parte del Estado. El Patronato Real, por medio del cual la Santa Sede entregaba a la Corona la administración de la Iglesia en las tierras colonizadas, a cambio de la protección y el compromiso de apoyo para la evangelización de los habitantes de las mismas, habría de marcar la época colonial y el primer periodo independiente, pues Iglesia y Estado se complementaban y se legitimaban mutuamente, sin que por ello desaparecieran algunos esporádicos conflictos entre las instituciones. El poder del soberano no se basaba en la voluntad del pueblo, sino en la autoridad que suponía el haber sido elegido por Dios para ocupar el trono.

La unión entre la religión y la patria fue dada por sentada también por los primeros independentistas. No sólo porque algunos padres de la patria fueron sacerdotes (Miguel Hidalgo y José María Morelos son los más notables, pero ciertamente no los únicos), sino porque se consideraba que la religión era parte esencial del cemento social y de la identidad de la nueva Nación. Desde esa perspectiva, a nadie o a muy pocos se les ocurría que el Estado podría estar separado de la Iglesia católica y que el catolicismo no debería tener un lugar privilegiado en el México independiente.⁸ Luego entonces, la legitimación religiosa del nuevo poder político parecía tan evidente como necesaria. El *Acta de Independencia de Chilpancingo* y los *Sentimientos de la Nación*, redactados por José María Morelos y Pavón en 1813, el *Decreto Constitucional de Apatzingán* de 1814 y el *Acta Constitutiva de 1823* apoyaban una intolerancia oficial hacia las otras religiones y una protección especial a la católica. La Constitución de 1824, primera del país, estableció que: «la religión mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra».⁹ No existía pues en ese momento el menor asomo de un Estado laico, pues los independentistas pretendían que la religión constituyera un elemento central de la legitimidad del nuevo Estado independiente.

El problema surgió cuando la propia Santa Sede no sólo se negó a aceptar la independencia del país, sino que cuestionó la pretensión del nuevo Estado

independiente de prolongar la figura del Patronato. Eso profundizó el conflicto entre, por una parte, los primeros gobernantes mexicanos, que buscaban prolongar la figura del Patronato para tener un poder de jurisdicción o control sobre los asuntos de la Iglesia, como el nombramiento de obispos y, por la otra, la Curia romana, que aprovechó las circunstancias para liberarse de los controles que la Corona había establecido sobre ella mediante dicho acuerdo. El litigio finalmente se solucionó de manera drástica. Los liberales se dieron cuenta que el problema del patronato no tenía solución y que quizás lo que mejor convenía era un régimen de separación, en el cual la Iglesia (en aquella época nada más había una) se ocupara de sus asuntos y el Estado se ocupara de los suyos.

La Constitución liberal de 1857, por omisión, decretó de hecho la separación, pues simple y sencillamente no hizo mención de tratamientos privilegiados a la Iglesia o intolerancia hacia las otras religiones. La Guerra de Tres Años que le siguió (1857-1860) habría de radicalizar de tal manera las posiciones entre conservadores y liberales, que condujo a la promulgación de las Leyes de Reforma. Éstas decretaron la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la separación entre el Estado y la Iglesia, la creación del Registro y el Matrimonio Civil y la secularización de los cementerios. Estas reformas nos pueden parecer poca cosa en nuestros días, pero en su momento terminaron con el Antiguo Régimen y sentaron las bases para la construcción de un país con libertades modernas. Antes del Registro Civil, en virtud de que los registros de nacimiento eran los de bautizo, ningún mexicano podía contar con un documento que atestiguará de su nacionalidad, lo cual implicaba que todos los mexicanos tenían que ser católicos. Lo mismo sucedía con el matrimonio: en virtud de que no existía la figura jurídica del matrimonio civil, todos los mexicanos que querían casarse tenían que ser católicos; no había la posibilidad de no ser católico y pretender casarse legalmente. Finalmente, los no católicos no tenían derecho a morir, ya que los cementerios pertenecían a las Iglesias. La secularización de los panteones resolvió el problema de aquellos comerciantes, estadounidenses, ingleses o alemanes que pertenecían a las Iglesias anglicana y luterana y a los cuales la Iglesia católica les negaba en México incluso un lugar para ser enterrados (ese es el origen de algunos cementerios nacionales, como el inglés, en México).

En suma, el conjunto de medidas impuestas por las Leyes de Reforma separaban, como se decía en aquella época, «los negocios eclesiásticos» de los «negocios del Estado». Pero sobre todo, permitían la constitución de las instituciones esenciales para cualquier Estado laico, es decir, independiente de las instituciones eclesiásticas. A partir de ese momento, se podía ser mexicano (gracias al Registro Civil) sin tener que ser católico o de cualquier otra religión. Y se podía contraer matrimonio y ser sepultado (es decir, atravesar por los ritos principales en la vida y muerte de un ser humano), simplemente por el hecho de ser ciudadano del país, sin tener que estar adscrito a una Iglesia y sin que el elemento religioso fuese el decisivo, al menos teóricamente, para el ejercicio de

sus derechos. En suma, la separación permitió el inicio de la formación de un Estado laico, es decir, cuyas instituciones ya no dependieran de la consagración religiosa. Pero no era más que el inicio de un proceso largo de desprendimiento de una forma de legitimidad sagrada hacia otra de carácter cívico-democrático.

Ciertamente, como ya se mencionó anteriormente, la laicidad, como la democracia, con la que tiene un parentesco estrechísimo, no es un estado de cosas que tenga un horizonte limitado y alcanzable; siempre se extiende y no puede hablarse de Estados que sean absolutamente laicos, en virtud de que persisten en mayor o menor medida elementos religiosos en su interior. En el caso de México, el régimen liberal establecido en la República Restaurada, luego del triunfo contra la intervención francesa (1867) no dejó de tener elementos de legitimidad religiosa, si bien el Presidente Lerdo de Tejada incorporó las *Leyes de Reforma* a la Constitución en 1873. En el periodo porfiriano (1876-1910), aunque el régimen mantuvo su carácter liberal y laico, hubo un relativo retorno a formas de legitimación religiosa, ya que el Presidente Porfirio Díaz buscó la reconciliación con la jerarquía católica y, en esa medida, incorporó marginalmente a la Iglesia dentro de las estructuras de poder. De cualquier manera, aunque no se ha hecho una investigación profunda sobre el periodo desde esta perspectiva, no se debe menospreciar el hecho que el régimen porfirista haya permanecido formal y en buena medida sustancialmente liberal (un símbolo de ello es la construcción de la Avenida de la Reforma como un homenaje a los liberales mexicanos; otro más duradero sería la introducción del positivismo a través de la Escuela Nacional Preparatoria),¹⁰ y que eso haya sido un factor importante en el distanciamiento entre la Iglesia y dicho régimen, hacia finales del mismo. También es necesario mencionar que el liberalismo triunfante ciertamente contribuyó a la consolidación del Estado laico, mediante la difusión de valores y libertades por encima de los cánones y doctrinas eclesiales, pero en muchos casos lo que se generó fue una sacralización del Estado liberal. De esa manera, los santos fueron sustituidos por los héroes independentistas y liberales y los altares religiosos fueron cambiados por los altares de la Patria. La sustitución de rituales religiosos por ceremonias cívicas, común en los estados nacionales en formación, pone de manifiesto tanto la voluntad de cambio en el plano de los símbolos, como la dificultad para generar instituciones verdaderamente laicas, es decir, desacralizadas.

La Revolución Mexicana (1910-1920), por lo menos en su versión norteña, que fue la finalmente triunfadora, como es bien sabido, tuvo un carácter marcadamente anticlerical. Independientemente de las razones del radicalismo revolucionario en relación con la Iglesia, lo cierto es que las medidas impuestas en la Constitución de 1917 buscaron la desaparición del poder religioso en la nueva sociedad que se pretendía construir. El no reconocimiento jurídico a las Iglesias, la prohibición para que poseyeran bienes, las limitaciones al culto externo fuera de los templos, la imposibilidad de constituir partidos políticos con

referencias religiosas y las prohibiciones para que los ministros de culto participaran en actividades políticas, fueron todas medidas anticlericales (no antirreligiosas) que en última instancia conducirían a la eliminación de la Iglesia católica en la esfera socio-política. Desde esa perspectiva, aún si no era ese el objetivo, contribuyeron a la construcción y fortalecimiento del Estado laico mexicano, es decir, a un sistema político que prescindió en buena medida durante el siglo XX de formas de legitimación provenientes de las instituciones religiosas. No es un azar entonces que la jerarquía de la Iglesia católica haya reaccionado con una firmeza e intransigencia inusitadas a las medidas anticlericales y que las posturas de revolucionarios radicales, así como las de católicos integristas, hayan desembocado en enfrentamientos políticos y armados como la Guerra Cristera (1926-1929). Lo que estaba en juego era un sistema socio-político y los fundamentos de la autoridad en el nuevo Estado.¹¹

Al final, después de un acuerdo implícito (llamado *modus vivendi*), basado en ciertos elementos comunes (nacionalismo, búsqueda de justicia social, anti-socialismo), lo que prevaleció fue un Estado que preservó para sí el espacio público, sobre todo en el terreno socio-político (sindicatos, partidos, organizaciones de masas), pero permitió mayor libertad a la Iglesia en el ámbito educativo, bajo formas diversas de tolerancia y disimulo.

En todo caso y pese a esporádicos momentos en los cuales se pudieron haber dado encuentros circunstanciales o búsqueda de apoyos políticos, durante las primeras siete décadas del siglo XX el Estado mexicano continuó su proceso de secularización y no requirió de apoyos políticos provenientes de las instituciones eclesásticas. Sin embargo, a medida que el Estado de la Revolución Mexicana se fue debilitando y perdiendo las bases de legitimidad que le habían dado origen, los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI, fundado originalmente como el Partido de la Revolución Mexicana en 1929), se vieron en la necesidad de acudir a fuentes de legitimidad ajenas, para permanecer en el poder. Lo anterior, aunado a otros fenómenos internos de la Iglesia católica, condujo entre otras cuestiones a una creciente presencia pública de los jerarcas y ministros de culto católicos y a una presión sobre el sistema político.

Las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda necesarias desde una perspectiva moderna de los derechos humanos, dejarían establecido el retorno de las Iglesias (ahora en plural) al espacio público. Y aunque en la Constitución se reiteraría el denominado «principio histórico de separación» entre el Estado y las Iglesias y se mantendría el espíritu original liberal en la Carta Magna, lo cierto es que, por diversas razones, las instituciones eclesásticas, particularmente la católica, considerarían que era el momento de ejercer presión para influir en la definición de las leyes y políticas públicas de la Nación. Desde esa perspectiva, la laicidad del Estado laico mexicano (es decir, las fuentes de autoridad del conjunto de instituciones políticas que lo componen) habría de mantenerse, aunque se pusiera en entredicho, sobre todo

en la última década del siglo XX y más aún con la llegada al poder de un gobierno ideológicamente conservador en el año 2000.

3. La crisis del Estado laico y las libertades en riesgo

A partir de la concepción de laicidad que hemos enunciado, se entiende entonces que en el centro de la crisis global de las instituciones políticas y del modelo social de laicidad se encuentra el problema de la legitimidad. Su origen reside en la tentación de muchos partidos y de muchas organizaciones políticas, de acudir a las organizaciones religiosas o a lo religioso en general, buscando una legitimidad que han perdido en su propio terreno. Lo que sucede entonces es que las instituciones políticas están buscando en la fuente religiosa, en lo sagrado, en las instituciones eclesiales, una legitimidad en un lugar diverso de donde ellos realmente obtienen su autoridad.

La verdadera fuente de autoridad de los representantes populares, de los funcionarios de gobierno, es el voto que el pueblo les ha dado; no el apoyo de una institución religiosa. De allí que, cuando un funcionario de gobierno de cualquier nivel acude con un líder religioso, pensando que va adquirir mayor legitimidad, lo único que está haciendo es una especie de *harakiri* político, ya que está acudiendo a una fuente de legitimidad que no es la suya y está minando al mismo tiempo su propia fuente de autoridad, que es la voluntad popular a través de los ciudadanos, más allá de las creencias de cada quien.

Las libertades del Estado laico se han construido a lo largo de varios siglos. Cabe notar que las primeras de estas libertades fueron las libertades de religión. Por eso es importante señalar que sus garantes fueron el Estado laico y las instituciones políticas laicas. Al respecto, es igualmente crucial distinguir entre ciudadanía y feligresía; un funcionario político, un representante popular no tiene relación en términos formales con los creyentes; un representante político, un funcionario de gobierno tiene que ver con ciudadanos. Los creyentes los son en sus Iglesias, aunque para efectos de la legitimidad de las instituciones políticas del Estado (y con esto me refiero a las Cámara de Diputados, a la Presidencia, a todos los partidos políticos), ésta viene de la voluntad de los ciudadanos. Por lo tanto, el más grave error que se puede cometer en un Estado democrático es pensar que cuando uno trata con un líder religioso está automáticamente adquiriendo una legitimidad o autoridad moral traducible a votos y por lo tanto a autoridad política, al suponer equivocadamente que ese líder religioso es un representante de los creyentes. Y ciertamente ese líder religioso, para ciertos aspectos, muy limitados, puede ser representante de los creyentes, pero no para efectos políticos, ya que los feligreses cuando acuden a una iglesia no depositan su voluntad política en el líder religioso; para eso acuden a las urnas o a los propios partidos. En suma, uno de los mayores riesgos de la

democracia moderna es la confusión del liderazgo religioso con el liderazgo político. Ése es, sin embargo, uno de los errores más comunes de la clase política contemporánea.

Tres son en consecuencia los principales riesgos que aquejan a la democracia moderna y en consecuencia al Estado laico en el mundo. El primero consiste en buscar la legitimidad del poder político en una fuente que no es de donde formalmente proviene la autoridad del Estado, ya que la única fuente de ese poder son los ciudadanos, es decir, la voluntad del pueblo. El segundo riesgo es acudir a una instancia religiosa para buscar una legitimidad allí donde no existe, minando así la propia autoridad política, puesto que al pretender una legitimidad religiosa se socava el poder de los ciudadanos. El tercer riesgo es que la sociedad civil, en el contexto de una lucha histórica contra la influencia política de lo religioso, concentre sus principales esfuerzos en luchar contra las Iglesias o agrupaciones religiosas, en lugar de centrarse en la vigilancia sobre los representantes populares y funcionarios políticos. La dinámica de una lucha por los derechos civiles se puede convertir fácilmente en una guerra anticlerical o en la disminución de espacios democráticos y de libertades.

Además de lo anterior, existe un elemento central en muchas sociedades que ha sido poco estudiado hasta ahora; me refiero a la cuestión étnica y a la interacción de los modelos no occidentales con el modelo laico. En muchos casos, por ejemplo, los llamados «usos y costumbres» de las comunidades indígenas constituyen un freno directo a la visión laica que garantiza libertades individuales y el derecho a la disidencia. Lo mismo sucede con la introducción de formas de convivencia socio-política laicas y democráticas, allí donde no existe una cultura que las respalde. Se presencia en ocasiones una difícil y ardua construcción de una sociedad de ciudadanos en las propias sociedades occidentales o semi-occidentales como la latinoamericana. Véase por ejemplo lo que sucede en Francia con la inmigración magrebí o en México con las comunidades indígenas.

En diversas culturas religiosas, en el mundo indígena y en otras formas de religiosidad popular existe adicionalmente una tendencia a no separar los mundos de lo religioso y lo político, por lo que se aprecian dificultades para introducir distinciones básicas del mundo occidental entre lo público y lo privado, el Estado y las Iglesias y la política y la religión. Se genera así en muchas regiones una tensión no resuelta entre comunidad e individuo, que afecta el régimen de libertades.

Pese a lo anterior, en buena medida, los marcos sociales de referencia (laicos y democráticos) siguen extendiendo su influencia y estableciendo la pauta de los comportamientos generales: la pluralidad y la secularización inciden en las comunidades indígenas, de la misma manera que en la mayor parte del mundo no occidental. Los movimientos cívicos, en defensa de derechos y libertades (por ejemplo de mujeres defendiendo los derechos sexuales y reproductivos) ponen en cuestión los poderes establecidos, políticos y eclesiásticos, en todo el planeta. El

proceso de democratización supone además escrutinio, transparencia y rendición de cuentas por parte de todas las instituciones públicas; ni el Estado ni las instituciones religiosas escapan a esta lógica. La consecuencia es que, pese a tradiciones y presiones político-eclesiásticas, los Estados en casi todo el mundo están siendo forzados a laicizarse, por lo menos parcialmente. Los sistemas teocráticos, cuya legitimación proviene de lo sagrado, son hoy una excepción.

4. Algunas conclusiones

La laicidad puede ser entonces definida como «un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y [ya] no por elementos religiosos». Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que ésta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias.

En muchos lugares del mundo, el Estado laico se ha constituido en el garante de muchas libertades y derechos que antes no existían o no eran reconocidos; las libertades religiosas, en ese sentido, muy bien podrían denominarse «libertades laicas». A pesar de lo anterior, todavía hoy algunos partidos y funcionarios públicos acuden a las autoridades religiosas en busca de legitimidad política; en el mundo, las instituciones políticas, debido a una crisis de credibilidad, están buscando en la fuente religiosa, en lo sagrado, en las instituciones eclesiales, una legitimidad en un lugar diverso de donde ellos realmente obtienen su autoridad.

Los principales riesgos que aquejan a la democracia moderna y en consecuencia a las sociedades que tienen como forma de convivencia al Estado laico, consisten en buscar la legitimidad del poder político en una fuente que no es de donde formalmente proviene la autoridad del Estado (la voluntad del pueblo) y acudir a una instancia religiosa para buscar una legitimidad allí donde no existe, minando así la propia autoridad política y socavando así el poder de los ciudadanos. También existe el riesgo de que la lucha anticlerical termine por limitar los espacios democráticos y de libertad.

En consecuencia, el punto central en la reivindicación de libertades y derechos debería centrarse sobre todo en el cuestionamiento de la actuación de los representantes populares y funcionarios políticos. Es en ellos en quienes está depositada la voluntad popular y es ésta, en tanto que ciudadanía o pueblo, la fuente de dicha autoridad; las agrupaciones religiosas no son, en ese sentido, un peligro intrínseco para la laicidad.

El factor cultural no occidental o el étnico introducen elementos poco considerados en otros estudios sobre la laicidad. Pero permiten entender las tensiones no resueltas entre religión y política, así como entre comunidad e individuo,

mismas que afectan el régimen de libertades. Al mismo tiempo, la creciente pluralidad y secularización existente en el mundo no occidental, como dentro de las propias comunidades indígenas, así como en otros contextos culturales, cuestionan los poderes establecidos, políticos y eclesiásticos. La consecuencia es que, pese a tradiciones y presiones político-eclesiásticas, los Estados están siendo empujados a laicizarse.

En todo caso, una mirada distinta, distanciada del modelo francés de laicidad, nos permite entender que ésta no tiene por qué entenderse como una construcción política ligada a la República o a la separación entre el Estado y las Iglesias. De la misma manera, hace posible comprender a la laicidad como un proceso, más que como una forma social fija o definitiva. Esta definición amplia de la laicidad nos permite observar cómo, independientemente del régimen legal que tienen algunos países, sus Estados, dependen en mayor o menor medida de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas o de alguna forma de sacralización. Lo cual explica que algunas sociedades formalmente laicas o que viven bajo un régimen de separación, todavía presencien una fuerte influencia social y política de las instituciones religiosas. Lo anterior no es contradictorio con el hecho, igualmente global, de la extensión creciente del modelo laico —democrático en la mayor parte del mundo.

Finalmente, esta forma de entender los elementos nucleares de la laicidad nos podría eventualmente permitir observar los litigios en torno a la laicidad en el caso francés (o de cualquier otro país), como la cuestión del velo islámico o la prohibición al uso de símbolos religiosos en la escuela pública. En otras palabras, si definimos a la laicidad a través de los procesos de legitimación política, podríamos apreciar en qué medida ciertas actitudes o acciones provenientes de grupos o individuos religiosos, fundamentalistas o moderados, constituyen una verdadera amenaza a dicho régimen. ¿Portar por ejemplo el velo islámico o cualquier otro símbolo religioso ostensible, o hacer proselitismo en la escuela pública, significa un cuestionamiento de las formas de legitimidad del modelo laico de convivencia socio-política? En todo caso, una visión distinta acerca de la esencia de la laicidad, podría eventualmente constituir una contribución para un debate sereno y más objetivo sobre este tipo de retos sociales.

NOTAS

1. Partes de este trabajo serán presentadas en el congreso «Entretiens d'Auxerre; 1904-2004; de la Séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité», que tendrá lugar del 10 al 13 de noviembre de 2004.

2. Ciertamente, no es el caso de sus mejores especialistas. Ver por ejemplo el prefacio de Jean Bauberot a la edición en español de su obra, *Histoire de la laïcité française*, originalmente publicada por PUF y editada en México por El Colegio Mexiquense (en prensa).

3. Roberto Blancarte, «Retos y perspectivas de la laicidad mexicana», en Roberto Blancarte,

Laicidad y valores en un Estado democrático (México, D.F.: El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000), pp. 117-139.

4. Es sintomático que el título del «Rapport au Président de la République» elaborado por la Commission présidée par Bernard Stasi, se titule precisamente *Laïcité et République*.

5. Ver por ejemplo, la *Encuesta de opinión católica en México* (julio 2003), elaborada por Católicas por el derecho a Decidir, A.C., con la colaboración del Population Council México (México, D.F.: Católicas por el derecho a Decidir, 2004).

6. México. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (México, D.F.: Secretaría de Gobernación, 3.ª ed., mayo 1997).

7. México. Secretaría de Gobernación. *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. Diario Oficial de la Federación; Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos. Miércoles, 15 de julio de 1992, pp. 38-44.

8. Respecto al papel de los sacerdotes en la época, consultar por ejemplo la obra de William B. Taylor, *Magistrates of the sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, 1996), publicada en español como *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Traducción de Oscar Mazón y Paul Kersey (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999).

9. Manuel Ceballos Ramírez, «El siglo XIX y la laicidad en México», en Roberto Blancarte, *Laicidad y valores en un Estado democrático* (México, D.F.: El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000), pp. 89-115.

10. Al respecto, consultar el libro de Charles Hale, *Las transformaciones del liberalismo mexicano* (México, D.F.: Editorial Vuelta, 1991).

11. Sobre este tema, consultar la ya clásica obra de Jean Meyer, *La cristiada*, 3 vols. (México, D.F.: Siglo XXI, 1973).

Roberto J. Blancarte es doctor por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París). Actualmente es coordinador académico y profesor-investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Es autor de «Historia de la Iglesia católica en México. Cultura e identidad nacional (1992), El pensamiento social de los católicos en México» (1996) y «Afganistán. La revolución islámica frente al mundo occidental» (2001). Coordinó el volumen colectivo «Laicidad y valores en un Estado democrático» (2000).