

LAICIDAD Y VALORES

ESTADO DEMOCRÁTICO

Roberto Blancarte
(compilador)



CE
211.60972
L185

Fecha de vencimiento

*Open access edition funded by the National Endowment
for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation
Humanities Open Book Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative
Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives
4.0 International License:*

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Laicidad y valores en un Estado democrático



3 9 0 5 0 7 5 1 6 1 9 S



Secretaría de Gobernación
El Colegio de México

México, 2000

CE
211.6 0972
L185

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Diseño de portada: Teresa Guzmán Rivero

Primera edición: 2000

ISBN 970-628-439-7

D. R. © 2000, Secretaría de Gobernación
Subsecretaría de Asuntos Religiosos
Abraham González, núm. 48,
Col. Juárez, Delegación Cuauhtémoc
06699 México, D. F.

D. R. © 2000, El Colegio de México
Camino al Ajusco, núm. 20,
Col. Sta. Pedregal de Santa Teresa, Delegación Tlalpan
10740, México, D. F.

Derechos reservados conforme a la Ley

Impreso en México-*Printed in Mexico*

ÍNDICE

Presentación, *por Roberto Blancarte*...7

Laicidad y democracia (palabras de bienvenida), *por Andrés Lira*...17

Educación, laicismo y vida cotidiana, *por Miguel Limón Rojas*...23

La laicidad escolar: cinco vertientes de investigación, *por Pablo Latapí Sarre*...33

Elementos de la reconstrucción de algunas normas sobre la sexualidad y la reproducción, *por Juan Guillermo Figueroa y Yuriria A. Rodríguez Martínez*...53

El siglo XIX y la laicidad en México, *por Manuel Ceballos*...89

Retos y perspectivas de la laicidad mexicana, *por Roberto Blancarte*...117

El Estado laico: trayectoria histórica y significado presente, *por Jean Meyer*...141

La laicidad en México, *por Diódoro Carrasco Altamirano*...153

INTRODUCCIÓN

ROBERTO BLANCARTE*

Si hace dos o tres décadas alguien hubiera dicho que, en el inicio del siglo XXI en México, la cuestión de la laicidad estaría en el centro del debate político, la aseveración hubiera parecido, por lo menos, aventurada. La laicidad del Estado y de la educación no sólo estaban fuera de discusión o posible controversia, sino que, de hecho, ni siquiera formaban parte del debate público. La laicidad mexicana estaba allí, nadie la cuestionaba y por lo tanto nadie, o muy pocos, reflexionaban sobre ella. De hecho, aún ahora, el término *laicidad* es poco utilizado, frecuentemente malentendido y escasamente comprendido. Su percepción es difusa, aún si se sabe que está presente y que forma parte esencial de nuestras instituciones.

Lo anterior, pese a, y quizás debido a que, la laicidad mexicana es una de las más antiguas en el mundo, sólidamente establecida desde la Constitución de 1857 y sobre todo desde las Leyes de Reforma de 1859-1860 y nunca realmente objetada o impugnada. A diferencia de otros países latinoamericanos, la laicidad mexicana se pudo arraigar en la cultura nacional, apoyada en el triunfo contundente del liberalismo, con la derrota de la intervención francesa, con el mantenimiento, pese a todo, de las normas liberales durante el régimen de Díaz y posteriormente con

* El Colegio de México.

el radicalismo social de la Revolución, que predominó a lo largo del siglo XX. Esto hace que la laicidad forme parte esencial de tres cuartas partes de la vida de México como Estado independiente.

Ciertamente, la concepción de la laicidad ha variado en el tiempo, de la misma manera que su aplicación en las circunstancias prácticas. En términos generales, se podría decir que en México hemos pasado de una concepción inicial más bien defensiva de la laicidad, en la medida que en la época de la Reforma se buscaba crear un espacio laico allí donde no existía, a una laicidad beligerante, durante la época del positivismo y de la Revolución, hasta llegar en los últimos tiempos a una laicidad que podríamos definir como “abierta”, aun si esto forma precisamente parte de los debates y de la reflexión que aquí nos ocupa. Es de cualquier manera importante consignar que la relativa indefinición o multiplicidad de percepciones de la laicidad, en el tiempo y en el espacio, ha sido un factor adicional en la generación de malentendidos e incomprendiones, que de por sí se generan en las controversias político-religiosas.

Este punto nos remite también a la diferencia entre laicidad, que sería la forma específica de convivencia social establecida precisamente a partir de la secularización de las instituciones públicas y el laicismo, el cual tendería a ser identificado como una forma militante de quienes defienden este estado de cosas. En México, sin embargo, el escaso debate hasta ahora generado ha confundido ambos conceptos y se ha centrado más bien en el laicismo, atribuyéndole un carácter combativo, tanto a la forma adjetiva como a la sustantiva, es decir tanto al régimen de laicidad, como a la defensa del mismo.

El concepto de laicidad está igualmente emparentado con el de secularización, habiendo llegado a identificarse

en la historia, sobre todo cuando se señaló el paso institucional de un estado de cosas religioso a uno civil. Así, por ejemplo, en el siglo XIX se hablaba de la secularización de los cementerios o de los bienes eclesiásticos. Actualmente, la noción de secularización designa en general la pérdida de influencia social de la religión, mientras que la “laicización” sería el proceso específico de transformación institucional, del paso de lo religioso a lo civil, anteriormente señalado.

La laicidad se ha convertido sin embargo, con el tiempo, en un régimen de convivencia social complejo, en la medida que se constituye en el marco institucional preferido por la mayoría para la gestión en la tolerancia de una realidad igualmente diversa, de una creciente pluralidad religiosa y de una demanda creciente de libertades religiosas ligadas a los derechos humanos o a la diversidad y particularismos culturales.

Lo antes mencionado ha traído como consecuencia un cuestionamiento creciente de la laicidad o por lo menos de algunas de sus formas. El fenómeno no es específico de México. Desde hace algunas décadas es notorio el proceso de recuperación de espacios públicos por parte de las religiones y no sólo en las áreas de mayor presencia católica; lo vemos en el Islam, en el hinduismo y en los diversos cristianismos. La crisis de la utopía de la modernidad, la incapacidad de ésta para dar respuesta a todos los problemas sociales y de sentido de los individuos, la ausencia de una legitimidad de muchas instituciones políticas, han conducido a un nuevo planteamiento del papel de las religiones y de las instituciones eclesiales en la actualidad.

Por otra parte, el fortalecimiento de las libertades, tanto individuales como colectivas y de la vida democrática en México, ha hecho que surjan nuevos retos para las institu-

ciones políticas, sociales y religiosas del país. Es por ello que El Colegio de México, la Secretaría de Educación Pública y la Secretaría de Gobernación, a través de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, decidieron llevar a cabo un coloquio sobre laicidad. Dicho coloquio, titulado “Laicidad y valores en un Estado democrático”, se llevó a cabo el 6 de abril de 2000 en las instalaciones del propio Colegio. Los trabajos allí expuestos y los comentarios realizados a los mismos son el material que contiene este libro. Los textos se presentan de acuerdo con el orden cronológico en que fueron presentados.

En sus palabras de bienvenida a los asistentes al coloquio, Andrés Lira, presidente de El Colegio de México, se refirió a la relación entre laicidad y democracia. Señaló algunos antecedentes históricos de la laicidad mexicana, particularmente de fines del siglo XVIII y principios del XIX, para mostrar que la lucha por la libertad religiosa que habría de cristalizar en un Estado laico, se llevó a cabo de manera paralela a una secularización de la vida pública. De esa manera, a la par de un régimen que formalmente manifestaba la intolerancia religiosa, se vivía un proceso de secularización de la vida que las propias autoridades locales ponían en práctica, a través de disposiciones administrativas. Andrés Lira señaló también la dificultad para consolidar y dar plenitud al Estado laico, en la búsqueda del interés general, siguiendo los principios de la tolerancia. Por ello —sostuvo— “la laicidad es indispensable para la afirmación de la democracia”, entendida como una razón de Estado común e incluyente.

En la conferencia inaugural del coloquio, el secretario de Educación, Miguel Limón Rojas, expuso de manera clara y contundente la posición oficial acerca de la educación laica en México. Señaló en particular que “el laicismo

en la educación ha hecho posible la superación de conflictos sociales que en otras épocas dividieron profundamente a los mexicanos y ha puesto a salvo de dichos conflictos a las comunidades escolares...” Reiteró esta posición cuando afirmó que “introducir a la escuela pública distinciones que tengan como base los credos religiosos de los alumnos, abre la puerta a privilegios, conflictos, exclusiones y discriminación que la educación está llamada a combatir”. Después fue todavía más claro cuando sostuvo que “llevar la educación religiosa a la escuela pública sería una forma de propiciar el surgimiento de un problema donde no existe”. Sería —dijo— una forma de reavivar en la escuela un conflicto que ya ha sido superado en la sociedad y en la vida nacional. Finalmente reafirmó que el artículo 3° constitucional es norma adecuada para preservar la libertad de conciencia y de creencias religiosas, ya que contribuye, mediante una formación de valores, “a un régimen de respeto y tolerancia en una sociedad cada vez más plural y democrática”.

Pablo Latapí Sarre, en un lúcido texto, sugirió cinco vertientes de investigación para reflexionar sobre algunas fronteras borrosas en las que el concepto de laicidad, desde su perspectiva, requiere de precisiones: libertad de conciencia, formación moral, neutralidad, valores culturales y cohesión social. El reconocido especialista aboga finalmente por “una laicidad redefinida”, donde las diversas familias de pensamiento del país comprendan los valores positivos de una laicidad, que pueda movilizar a la sociedad plural “por arriba de diferencias ideológicas, hacia la consecución de objetivos comunes”.

Juan Guillermo Figueroa Perea y Yuriria A. Rodríguez Martínez, en un agudo intento por reflexionar sobre la aplicación concreta de la laicidad en la vida cotidiana, nos

proponen sustentadas reflexiones a propósito de la forma en que se han venido cambiando algunas referencias morales vinculadas con las prácticas sexuales y reproductivas de la población. Es de particular importancia para ellos el hecho que la Iglesia católica ha manifestado “importantes resistencias” al discurso de los derechos en el ámbito de la sexualidad y la reproducción. Otro interés de los autores es descifrar el papel de laicismo educativo en la superación de estereotipos que, en materia de sexualidad y reproducción, restringen las opciones para varones y mujeres.

En su comentario a las ponencias de la primera mesa, Bernardo Barranco, con el amplio conocimiento que tiene del nivel mundial de la práctica religiosa concreta, sugiere que quizá la mejor manera de abordar el problema de la laicidad en la vida cotidiana no es precisamente a partir del análisis de la ortodoxia doctrinal o de la disciplina eclesiástica, sino de la realidad concreta de un clero y una feligresía que vive su religión de acuerdo con normas y prácticas más bien heterodoxas. Señala también la necesidad de entender el carácter dinámico del concepto de laicidad, a través de las muchas realidades y posibilidades que escapan a los modelos históricos conocidos, evitando en lo posible fijarlo como algo inmutable en el tiempo.

En un repaso histórico de la laicidad mexicana en el siglo XIX, con su acostumbrada objetividad y solidez intelectual, Manuel Ceballos analiza tres periodos de procesos que dieron origen “al estado de cosas que hoy llamamos laicidad”: el protoliberalismo novohispano (entre las reformas borbónicas y la Constitución de Cádiz), el primer liberalismo mexicano (entre la Constitución de 1824 y la revolución de Ayutla) y el del liberalismo triunfante, de la República Restaurada. El autor señala la guerra ideológica entre liberalismo y catolicismo que desde entonces se desa-

rolla, “cuando los liberales proclamaron que su partido era la nación” y los católicos mexicanos “ya derrotados, intentaron construir la suya propia”. Ceballos concluye que hoy el reacomodo de las fuerzas políticas, sociales y culturales, favorecen la elaboración de un proyecto nacional mucho más incluyente: “ni el partido liberal ni el partido católico son hoy la Nación” y desde su perspectiva estas etapas deberán compartir con otras corrientes de pensamiento y de acción la vida nacional.

En mi texto, presento, en primer lugar, el significado y los componentes de la laicidad, en un intento por clarificar el concepto y sus contenidos, a través de una comparación con términos cercanos, como el de pluralidad religiosa, libertad religiosa, tolerancia y neutralidad del Estado en dicha materia. Llego a la definición de laicidad como *un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos*. En una segunda parte, hago un breve repaso de la situación jurídica actual de la laicidad mexicana, así como de algunos elementos que marcaron su trayectoria histórica, en particular el peso de la escasa atención sacerdotal, de la particular relación entre Estado e Iglesia en el periodo colonial y la herencia del Patronato y el jurisdiccionalismo. Finalmente, en una tercera sección analizo los retos y perspectivas que enfrenta la laicidad, con énfasis específico en la actual situación del país.

Jean Meyer, en su comentario, reitera y apoya algunas de las tesis sustentadas por los ponentes de la mesa, al mismo tiempo que muestra los orígenes del conflicto entre el Estado (y su razón) y la religión (y su lógica). Pero también la “indefinición y la invasión de las fronteras”, las continuidades históricas y los reflejos condicionados de

dirigentes políticos y religiosos, sin olvidar “los nuevos problemas que están ya muy presentes y, por desgracia, parecen tener mucho porvenir”.

Finalmente, en la conferencia conclusiva del coloquio, el secretario de Gobernación, Diódoro Carrasco, con agudeza y precisión afirmó la existencia de dos libertades, la política y la religiosa, constitutivas de la democracia moderna. Negó que el liberalismo mexicano tuviera un carácter antirreligioso y catalogó la guerra cristera como producto de la incomprensión y como “una gran tragedia mexicana”, frente a la cual los habitantes de este país hemos dicho “nunca más”, siendo una fractura histórica que ya cicatrizó y cuya lección es que debe existir una separación entre lo religioso y lo político. Diódoro Carrasco reafirma dos conceptos centrales estrechamente ligados entre sí: el principio histórico de separación entre el Estado y las Iglesias y el Estado laico. Sostiene en consecuencia que, al consolidarse la democracia y siendo lo laico un valor primigenio de la misma “el laicismo de nuestra vida política es irreversible”, ligando de esa manera al Estado laico con la vida democrática y al “fortalecimiento liberal de la conciencia ciudadana libre”, bajo el principio de igualdad ante la ley. Para finalizar de manera contundente, el secretario de Gobernación afirma que en la pluralidad la herencia de la cultura católica es válida “como una más de las corrientes que han enriquecido la identidad cultural mexicana”, siendo “la casa pública del laicismo” la “casa de la democracia que reconoce y acepta todos los aportes”. Concluyó el Secretario los trabajos del coloquio con la convicción de que éstos “contribuyen a fortalecer el diálogo, la tolerancia y la democracia en México”.

En suma, si fuese necesario resumir en pocas palabras el contenido de los mensajes y de las posiciones que se expu-

sieron en el coloquio, se podría afirmar que privó un análisis desapasionado — por no decir objetivo— de esta compleja temática, lo cual constituye un paso adelante en la concepción de un fenómeno que suele presentarse de manera controversial o provocar posiciones polarizadas. Fue evidente también que la laicidad mexicana está ligada al fortalecimiento de los derechos ciudadanos y religiosos, de la tolerancia y de la democracia misma. En ese sentido, la laicidad en México tiene un arraigo y una vigencia que está fuera de discusión. Nadie plantea hoy el regreso a un Estado confesional o a algún tipo de régimen político en connivencia con lo religioso. Sin embargo, al mismo tiempo que se reafirma la laicidad del Estado, una nota reiterativa en las intervenciones es la búsqueda de un espíritu de conciliación, en busca de soluciones incluyentes y por lo tanto, más tolerantes y democráticas. Ese parece ser entonces el reto futuro de la laicidad mexicana, en el que deberían de participar todos los sectores de la sociedad; el de fortalecer un régimen de convivencia social, plural, democrático y tolerante, que pueda incluir visiones diferentes, en un espacio público común, compartido y apreciado por todos los mexicanos.

Antes de terminar esta breve introducción a la obra, deseo dejar constancia de mi agradecimiento a la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación y en particular a su titular, el licenciado Humberto Lira Mora, quien fue un entusiasta promotor de este encuentro y sin cuyo apoyo no hubiera sido posible llevarlo a cabo de manera tan exitosa. Extiendo también mi reconocimiento al maestro Rodolfo Casillas R., coordinador de asesores de esa Subsecretaría, por su colaboración que hizo posible la rápida edición de este libro.

LAICIDAD Y DEMOCRACIA (Palabras de bienvenida)

ANDRÉS LIRA*

¿Podría hablarse de valores democráticos sin suponer la laicidad?, o si se quiere, ¿puede hablarse de democracia en un Estado que impone determinada confesión religiosa o postura ideológica excluyendo abierta o veladamente a otras? La respuesta negativa a semejantes preguntas nos parece obvia. Sin embargo, al repasar la historia del Estado mexicano advertimos que laicismo y democracia no parecían implicarse.

En efecto, hasta la Carta de 1857, en la que se omitió deliberadamente la referencia a algún culto determinado y se asumió la libertad de creencia, la religión católica apostólica y romana fue la única aceptada públicamente, y se encomendaba a la nación —así decían las constituciones, comenzando por la de la monarquía española de 1812 y siguiendo por las del México independiente— su protección por leyes sabias y justas. Se partía del supuesto de que el pueblo mexicano, organizado como nación, era mayoritariamente católico y de que, como respeto a tal hecho y como garantía de la unidad, debía afirmarse la religión católica como propia para la esfera privada y al culto correspondiente como exclusivo para el ámbito público dejando en duda una benevolente exposición de tolerancia.

* Presidente de El Colegio de México.

Si tal encontramos en los postulados constitucionales y legales de alto rango, lo cierto es que el ejercicio del poder público exigió la moderación de los agentes del culto católico, de los ministros de la Iglesia cuyo fuero y reconocimiento particulares tuvieron que limitarse ahí donde entraban en conflicto con la autoridad secular en el ámbito público. “En materia de policía —como se designaba entonces precisamente al orden público— no hay fuero”, se asentaba en disposiciones generales de católicos monarcas y se repetía en órdenes concretas de las autoridades en los ámbitos locales; desde la Ordenanza de Intendentes de 1786 advertimos con claridad meridiana ese dictado que se haría operante en los momentos en que rigieron las constituciones liberales, comenzando por la ya mencionada de 1812, siguiendo por la republicana federal de 1824, las leyes centralistas de 1836 y las bases de 1843, hasta llegar, como apuntamos, a la Constitución de 1857, que hizo de la libertad de creencia y de culto un principio al instituir el Estado laico.

No obstante, si retomamos el proceso, desde el siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, la lucha por la libertad religiosa que habría de afirmarse en un Estado laico y sobre supuestos de secularización de la vida pública se fue haciendo más y más evidente. Era una necesidad el abrir espacios en que cupieran y se desarrollaran diversos grupos que concurrieran en la sociedad mexicana. Encontramos, tras el dictado constitucional de la religión y del culto católico como los únicos aceptados, un proceso de secularización de la vida que las autoridades asumieron en ámbitos locales a través de disposiciones administrativas. La acción reguladora en momentos de franco enfrentamiento como fueron algunos años de los reinados de Carlos III y de Carlos IV y como lo serían en su momento

los esfuerzos de los liberales mexicanos de 1833-1834 y de 1855 a 1861, llegaron a imponer como necesidad insoslayable la secularización de la vida. Se anunciaba en diversos momentos que podríamos entresacar de testimonios como actas de cabildo y disposiciones particulares.

Vemos, en efecto, cómo en los primeros años de la vida independiente y republicana las autoridades de la ciudad de México advirtieron la necesidad de hacer que las imágenes de santos y símbolos religiosos que pululaban en los mercados, se confinaran al interior de los templos para dar cabida a comerciantes que profesaban otras confesiones religiosas y cuyos puestos o locales no se adornaban con santos ni objetos del culto religioso; advertimos la acción decidida de la ocupación de espacios al hacer destruir ruinas de capillas y ocupar el lugar para la vía pública. En fin, vemos acciones encaminadas a procurar la acción de una sociedad múltiple en el espacio urbano que por definirse como público se fue haciendo, contrariamente a lo que ocurría en tiempos anteriores, un espacio secular.

La aceptación del Estado laico fue difícil. La radicalización de las luchas creció y podemos advertir cómo las ideas que están en la base del Estado moderno, por más que resulten claras en la perspectiva histórica, se aceptaron paulatinamente y en algunos momentos fueron rechazadas. En nuestros días hay verdaderos esfuerzos reflexivos y de voluntad política para dar plenitud al Estado laico. En palabras precisas nos lo recuerda una breve y enjundiosa nota del constitucionalista español Miguel Herrero de Miñón, aparecida en *El País* de este sábado 1° de abril:

Cuando la unidad confesional propia en la Edad Media fue desgarrada por el pluralismo religioso capaz de provocar, incluso, enfrentamientos civiles, Bodino primero

y Hobbes después inventaron el Estado: un orden de dominación capaz de servir a lo que era común, esto es, a los intereses permanentes y generales más allá de las pretensiones de una confesión...

Sólo que determinar cuáles sean esos intereses permanentes y generales parece empresa de beligerancia ideológica, frente a lo cual sólo es posible actuar consecuentemente haciendo de la tolerancia y de la participación general el principio guía. Asegurar este principio y la acción consecuente implica neutralidad como esfuerzo incluyente, no como exclusión o negación dogmática. Tal fue el propósito que inspiró la lucha que con claras palabras libraron los personeros de la política educativa liberal en México, notablemente los hombres del último cuarto del siglo XIX en México, al hacer ver que la educación pública, esto es la educación sostenida y, en todo caso, autorizada por el Estado, debía ser laica, dejando a los ambientes privados, fuera de los planes educativos sancionados como válidos, la afirmación de las confesiones religiosas.

¡Qué peligroso es identificar la razón de Estado, la organización general de la sociedad ideada para la participación, con un credo o requerimiento ideológico excluyente! La laicidad es indispensable para la afirmación de la democracia y para esto es indispensable según nos lo recuerda el mismo Herrero de Miñón, “la autorrestricción capaz de someter a la razón de Estado común las razones de la propia confesión política”.

De esa responsabilidad son portadores más visibles las autoridades públicas, señaladamente las de Educación y las de Gobernación, a cuyo concurso en este ámbito académico se debe el coloquio que ahora iniciamos y que se distingue por la grata presencia del secretario de Educación Pú-

blica, licenciado Miguel Limón Rojas, y, en su momento, por la del secretario de Gobernación, licenciado Diódoro Carrasco, representado en este momento por el subsecretario de Asuntos Religiosos, licenciado Humberto Lira Mora. A ellos, en compañía de colegas y amigos, doy la más cordial bienvenida hoy, que hemos de hablar de laicidad y de valores en un Estado democrático.

EDUCACIÓN, LAICISMO Y VIDA COTIDIANA

MIGUEL LIMÓN ROJAS*

Relacionar a la educación con el laicismo y con la vida cotidiana nos da ocasión de aquilatar uno de los principios fundamentales que garantizan nuestras libertades. La laicidad ha tenido una enorme importancia en la historia de México. En nuestro tiempo, es un principio con implicaciones de gran relevancia y en consecuencia, conviene discutirlo para tener ideas claras que nos ayuden a apreciarlo.

Es saludable que en el medio académico se dé la debida atención al tema de la vigencia de este principio de la educación nacional. La valoración de lo rico y complejo de sus planteamientos jurídicos y filosóficos, y de sus consecuencias para la vida cotidiana y para el futuro de la nación, se beneficia del tratamiento riguroso y ecuánime que puede imprimirle el debate académico.

Nuestra Constitución establece que la educación que imparta el Estado debe ser laica, y la define como aquella que se mantiene “por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”. El laicismo en el ámbito educativo es la expresión del principio histórico de separación del Estado y las Iglesias, así como de un conjunto de normas que, por un lado, impiden al Estado establecer preferencias o privilegios a favor o en contra de religión alguna y, por otro, de la

* Secretario de Educación Pública.

garantía de la libertad de creencias, de la cual se derivan derechos específicos para todo individuo, a saber: tener o adoptar la creencia religiosa de su preferencia, o bien no profesar creencia religiosa alguna y no ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causa de tales creencias religiosas, ni ser obligado a declarar sobre ellas.

El laicismo en la educación responde a las necesidades de un pueblo como el nuestro, que ha aspirado a asegurar la libertad de conciencia; a afianzar, mediante la educación, una forma de gobierno y un sistema de vida democráticos en los que se exprese el pluralismo social y político del país; y a respetar plenamente las garantías individuales y los derechos humanos de toda persona.

La educación laica es una condición del desarrollo libre de los individuos, pues asegura la libertad de conciencia de todas las personas, tanto la de quienes adoptan alguna religión como la de quienes no lo hacen. Ante el Estado y ante la ley estas personas son iguales.

Además, el laicismo en la educación ha hecho posible la superación de conflictos sociales que en otras épocas dividieron profundamente a los mexicanos y ha puesto a salvo de dichos conflictos a las comunidades escolares al respetar la libertad de creencias de los niños y de sus padres.

Por otra parte, hemos comprendido la necesidad de reconocer la diversidad y de respetar los derechos de las minorías. El laicismo en la educación hace suyos estos dos principios democráticos y con ellos garantiza el principio de igualdad jurídica de todos ante la ley.

Asimismo, el Estado laico garantiza la libertad de conciencia, por ello no adopta ni se opone a los credos de las diversas religiones.

Veamos cada una de estas condiciones del laicismo imaginando las consecuencias de su incumplimiento en el ámbito educativo.

Si el Estado adoptara en la educación pública las creencias que emanan de algún credo religioso, violaría la libertad de creencias de aquellos que no comulgan con ese credo, y con ello uno de los derechos humanos del pueblo mexicano, pues al adoptar una religión se negaría la libertad de unos y la igualdad de todos.

Pero en nuestra concepción de laicismo, tampoco tiene lugar la oposición a las convicciones religiosas, y las posturas ateas y agnósticas también son respetadas. En la escuela no se denuestran las creencias religiosas de los educandos, ni se busca sustituirlas por otras: la educación laica no es antirreligiosa. En la escuela se enseña que la adhesión a un credo religioso es un derecho de las personas y que por lo tanto debe ser respetada.

Introducir en la escuela pública distinciones que tengan como base los credos religiosos de los alumnos, abriría la puerta a privilegios, conflictos, exclusiones y discriminación que, precisamente, la educación está llamada a combatir. La escuela pública laica está abierta a todos sin distinción alguno.

La educación es indispensable en la democracia y para la democracia, puesto que todos los ciudadanos requieren estar capacitados para comprender los principios y normas que los rigen y para participar en su conformación. Por ello, la educación básica en México tiene carácter universal y obligatorio. Su obligatoriedad compromete al Estado a impartirla mediante planes y programas en los cuales se omitan los credos religiosos.

La educación laica no cuestiona los fundamentos de las religiones, pero tampoco se basa en ellos, sino en los re-

sultados del progreso de la ciencia, cuyas conclusiones no pueden ser presentadas sino como teorías que se cotejan con los hechos y los fenómenos que las confirman o refutan. Prescinde, así, de pretensiones dogmáticas y se ubica en la libertad.

Conviene recordar que la escuela y las iglesias tienen fines diferentes y responden a necesidades humanas distintas. Aunque ambas instituciones tienen un papel legítimo en la sociedad, sus métodos de trabajo son diferentes: las escuelas forman ciudadanos y las iglesias, devotos.

Impartir educación laica en un contexto cultural en el cual las creencias religiosas tienen un lugar relevante, nos lleva a considerar la manera como éstas son recibidas y tratadas en la escuela.

Consideremos, por ejemplo, que cada niño llega a la escuela con principios y valores aprendidos fuera de ella, en el medio social al que pertenece. Dichos principios y valores condicionan muchos aspectos de su conducta, y algunos, incluso, tienen un origen religioso.

A la escuela corresponde partir de un pleno respeto a las convicciones del educando. En ella se aprenderán los principios que la sociedad considera valiosos, los cuales coincidirán en mayor o menor medida con lo que su familia y el medio social más amplio le han transmitido. Pero la escuela tiene la obligación de brindarle también las herramientas conceptuales y de juicio que progresivamente lo ayuden a examinar por su propia cuenta el conjunto de los principios que guían su conducta, para sostenerlos o modificarlos según los criterios que libremente vaya formando en su proceso de maduración, de modo que pueda hacer compatibles sus convicciones con los imperativos de la convivencia y se encuentre en aptitud de hacer valer su libertad de conciencia ante la sociedad.

La escuela no es el lugar donde se examinan las creencias de los educandos, sino donde se ofrece un marco de valores universales que hace posible la convivencia de personas con diferentes credos y costumbres; y que ayuda al estudiante a revisar los que le son propios.

La escuela proporciona al alumno nociones y saberes a fin de que construya explicaciones y respuestas para las grandes interrogantes que lo inquietan, y para poder elegir con fundamento las propuestas a las que se adhiere y sobre las cuales desea edificar su propia vida.

Los valores y principios que trasmite la escuela laica al estudiante contribuyen a que sus creencias, sus costumbres y sus actos sean acordes con la dignidad y los derechos de las personas. Al brindar una cultura nacional y universal, la escuela amplía los horizontes espirituales del alumno; al proporcionarle conocimientos, le da la posibilidad de comprender el mundo y participar en su transformación. Multiplicar sus opciones ensancha los márgenes de su libertad.

El laicismo no impone una visión del mundo: crea las condiciones para que cada quien libremente construya la propia.

El laicismo significa neutralidad en materia religiosa, pero no neutralidad valorativa o moral. No sólo permite, sino estimula una educación valoral. Aún más, el laicismo comprende y alienta principios que los mexicanos hemos asumido como fundamentales a lo largo de nuestra historia, como el respeto, la tolerancia, la libertad de conciencia, y la igualdad jurídica ante la ley; principios que, a su vez, implican una profunda consideración de la libertad, de la igualdad, de la justicia.

El Artículo 3º Constitucional establece con claridad los principios y fines de la educación nacional, entre los cuales sobresalen: el aprecio por la dignidad de la persona, la in-

tegridad de la familia, la convicción del interés general de la sociedad; los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos los hombres, evitando los privilegios de raza, religión, grupos, sexos o individuos; el amor a la patria, la solidaridad internacional en la independencia y la justicia; la democracia y el nacionalismo.

Con base en estos principios y a fin de fortalecer una conciencia favorable a los derechos humanos, hemos llevado a cabo la reforma de los planes y programas de estudio de la educación básica para reforzar la formación cívica y ética de los educandos. Se trata de fomentar una cultura nacional incluyente, en la que convivan los distintos modos de entender la vida, en una sociedad tan plural como la mexicana. Se trata también de que los niños y los jóvenes sean capaces de apreciar y enriquecer lo que su país les ofrece; así como de atender, en el ejercicio responsable de su libertad, las exigencias que les plantea la vida en sociedad.

Hemos sido especialmente cuidadosos al traducir estos principios en contenidos y métodos de enseñanza, conscientes de que esta materia exige la mayor prudencia, pues se actúa en un campo delicado que no sólo compete a la escuela, sino también a las familias y a la sociedad en su conjunto.

Los valores contenidos en los programas están sustentados en un profundo respeto a la dignidad del ser humano. Su eficacia pedagógica depende de que se logre que los educandos entiendan que su dignidad y la de los demás son iguales, y de que aspiren a relacionarse con los otros de manera libre y justa.

Sin embargo, como hemos dicho, en la formación valoral laica no basta el enunciado de valores y principios, sino que es necesario proporcionar al estudiante los conoci-

mientos indispensables que le permitan convertirlos en forma de vida. La naturaleza humana, el desarrollo del adolescente, el conocimiento de sus derechos y obligaciones y de las condiciones para el funcionamiento de la democracia, son temas imprescindibles para este propósito.

Además, es necesario que la reflexión y el diálogo les brinden la capacidad de esbozar un proyecto de vida propio y de comprometerse con los principios y proyectos colectivos. Por eso, la formación cívica y ética tiene que ver con la inteligencia, la sensibilidad, las emociones y la conducta. Así, cuando los estudiantes se enfrenten a conflictos de valores, se encontrarán mejor preparados para decidir y asumir su responsabilidad.

Como resultado de una buena educación, los estudiantes no guiarán su conducta únicamente por la obediencia a disposiciones o normas, sino que deberán ser capaces de reconocer, en contextos y circunstancias variables, la necesidad de reflexionar, discernir, decidir y actuar conforme al criterio que se hayan formado. La educación cívica y ética de hoy, invita a los estudiantes a reflexionar, a buscar la información necesaria y relevante para juzgar con la mayor precisión posible los hechos y las circunstancias, antes de tomar decisiones.

Una materia como ésta no puede tener una fundamentación filosófica definitiva, puesto que existe un intenso y permanente debate entre los distintos fundamentos posibles; ni siquiera puede contar con métodos y contenidos definitivos, porque éstos tendrán que enriquecerse permanentemente con las propuestas que surgen de una sociedad en constante transformación.

Una asignatura escolar que se proponga formar cívica y éticamente, no puede aspirar a entregar un código de valores terminado y autosuficiente, con una jerarquía inamovi-

ble entre los principios que promueve. Debe mostrar a los estudiantes la necesidad de buscar la explicación, el sentido y las consecuencias de sus actos, a fin de que puedan apoyarse en el valor esclarecedor de los principios universales que la humanidad y su nación han ido construyendo en un proceso histórico, en el cual habrán de tener la curiosidad de adentrarse.

La formación cívica y ética educa para la democracia, esto es, prepara para su ejercicio y posibilita su perfeccionamiento, en la medida en que enseña a revisar sus propios principios y su práctica de manera crítica. En un sistema de vida democrático cada ciudadano no sólo acata la ley sino que tiene recursos para transformarla. La educación para la democracia implica capacitar al ser humano, para discernir, para optar, para comprometerse consigo mismo y con los demás, para mejorarse continuamente. Esto sólo es posible en un ambiente de libertad, de libertad de conciencia, de la cual la educación laica es sostén y salvaguarda.

Con la reforma de los planes y programas de estudio y la inclusión de la asignatura Educación Cívica y Ética hemos tratado de satisfacer las demandas de diversos grupos sociales para que la escuela atendiera mediante la educación valoral algunos problemas como la desintegración familiar, la violencia, el consumo y tráfico de drogas, así como el reforzamiento del respeto a los derechos humanos. Independientemente de que éstas son tareas de todos, la escuela ha asumido su papel y está dando una respuesta educativa a estos y a otros problemas desde su posición laica.

El Artículo 3º Constitucional aprobado en 1946, contiene una clara orientación social, humanista, moral, nacionalista y democrática de la educación. Se puede afirmar que es una síntesis equilibrada de los valores y principios que,

desde la educación, se proyecta a toda la vida nacional. Son principios y valores que se han ido perfilando a lo largo de nuestra historia hasta formar parte de un proyecto nacional.

Desde entonces, la sociedad mexicana ha experimentado grandes cambios: urbanización, expansión de los servicios educativos y elevación de las tasas de escolaridad, multiplicación de los medios escritos y no escritos de difusión, el avance de las instituciones democráticas y el pluralismo político, entre otros.

Estos cambios, a su vez, han contribuido a fortalecer la libertad, el pluralismo, la tolerancia religiosa y el respeto a la religiosidad del pueblo. No obstante, es preciso reconocer que persisten signos de intolerancia. Se trata de casos localizados y excepcionales, conflictos religiosos asociados a la pobreza, la marginalidad y el aislamiento, a un deficiente acceso a la justicia y a la débil implantación de las instituciones y prácticas democráticas en algunas regiones y grupos sociales del país.

Estamos convencidos de que para superar esos espacios reducidos de intolerancia religiosa, lo mejor es persistir en la práctica de la educación laica, junto con la ejecución de políticas de carácter social que contribuyan a sacar a tales grupos de la marginación y del aislamiento en que están.

Sin embargo, en los últimos años se han levantado algunas voces que señalan la necesidad de extender la educación religiosa que se imparte en algunas escuelas particulares a las escuelas públicas oficiales. Algunas de esas propuestas plantean que los directores y maestros de cada escuela oficial, de común acuerdo con los padres de familia, decidan la orientación y el contenido religioso que se impartiría en cada plantel. Llevar la educación religiosa a la escuela pública sería una forma de propiciar un proble-

ma donde no existe: sería convertir las escuelas públicas en tierra fértil para el conflicto religioso, con tantas aristas como lugares en los que hay una escuela; sería una forma de reavivar en las aulas un conflicto ya superado en la sociedad y en la vida nacional.

El avance del pluralismo y la tolerancia religiosa en la sociedad obliga al Estado a preservar los principios del laicismo en las escuelas públicas. Este régimen contribuye a la unidad esencial de los mexicanos, a partir del respeto y de la tolerancia que de otra manera estarían en riesgo. Nuestro marco constitucional y legislativo satisface las necesidades de mantener una clara separación entre el Estado y las iglesias, de no mezclar los asuntos políticos con los religiosos, de fomentar la educación laica y la libertad de creencias, el pluralismo en todos los terrenos y el principio de igualdad jurídica ante la ley.

Con base en todo lo expresado, podemos concluir que el Artículo 3° Constitucional es norma adecuada para preservar la libertad de conciencia y de creencias, así como para evitar los conflictos religiosos que han dañado a la nación mexicana en otras épocas; que el Artículo 3° hace posible una educación en valores que, más allá de las preferencias políticas y religiosas, contribuye a consolidar un régimen de respeto y tolerancia en una sociedad cada vez más plural y democrática; que el laicismo educativo mexicano ha significado neutralidad en materia religiosa, pero no neutralidad valorativa, y menos aún ausencia de valores.

En síntesis, la neutralidad en materia religiosa en las escuelas públicas, en los planes, programas y materiales educativos, ha sido un asunto de moral pública y al mismo tiempo, un principio que permite preservar la libertad de conciencia, superar los conflictos religiosos e impulsar el avance de las instituciones democráticas del país.

LA LAICIDAD ESCOLAR: CINCO VERTIENTES DE INVESTIGACIÓN

PABLO LATAPÍ SARRE*

La Secretaría de Educación Pública (SEP) es el lugar por excelencia, en el aparato gubernamental, donde el Estado se examina a sí mismo, reflexiona sobre su historia y futuro y elabora conceptualmente su identidad; es el “ministerio del pensamiento”; por eso, en la Constitución es el artículo 3° el encargado de definir principios y valores que no sólo son normas para orientar la educación nacional, sino para caracterizar al Estado mismo. Creo que a dicha Secretaría le corresponde reflexionar, conjuntamente con la sociedad, y particularmente con las universidades y centros de investigación, en los procesos que van definiendo dinámicamente la identidad cultural del país.

He titulado mi intervención “La laicidad escolar: cinco vertientes de investigación”, pues me propongo sugerir algunas fronteras en las que este concepto fundamental para la educación nacional requiere algunas precisiones. La explicación de estas cinco vertientes supone detenerse antes brevemente en algunos aspectos problemáticos de la laicidad escolar, ubicándonos fuera de las polémicas ideológicas o políticas que el tema tradicionalmente ha provocado.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

La laicidad escolar como problema

En la génesis de nuestro derecho, lo mismo que en la evolución de la autoconciencia del Estado mexicano, la laicidad escolar es una consecuencia de la laicidad política. Ésta resume tres conquistas históricas de la actual forma de gobierno: 1) la autonomía del Estado respecto de las Iglesias y la de éstas respecto del Estado, al establecerse la separación de los órdenes civil y religioso; 2) la autonomía de la persona respecto del Estado, para lo cual tuvo que demarcarse el lindero entre lo público y lo privado; y 3) la afirmación de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos en sus convicciones más profundas, para lo cual hubo de garantizarse la imparcialidad del poder estatal ante ellas (Bobbio, 1991: 1442). Por esto la laicidad política es hoy en México, igual que en todas las sociedades avanzadas contemporáneas, característica esencial del estado de derecho y base de la convivencia democrática.

Esta laicidad política necesariamente se refleja en el terreno de la educación, sobre todo de la organizada por el propio Estado, la pública, porque en ella se han de formar los valores de las siguientes generaciones, se han de aprender las formas de convivencia, las actitudes y los comportamientos ciudadanos, así como la interacción con las instituciones estatales.

Pero es justamente en la transposición del concepto, en el traspaso de lo político a lo educativo, donde se originan los problemas. Ya en la laicidad política la separación de lo civil y lo religioso hace aflorar las materias denominadas “mixtas”, cuya regulación requiere esclarecimientos, negociaciones y nuevos consensos sociales no siempre fáciles; pero en el caso de la laicidad educativa la separación de lo civil y lo religioso presenta mayores dificultades, pues di-

cha separación se enfrenta a la unidad del educando, y la educación tiene que ver necesariamente con la formación de sus valores, la interpretación de la realidad que se le presente y el respeto a su libertad de conciencia. No basta con prescribir, como lo hace el artículo 3° constitucional, que “garantizada la libertad de conciencia”, la enseñanza pública “será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa” (artículo 3, I); esta distinción tajante, clara, en tanto que principio jurídico abstracto, no lo es en la práctica educativa, por diversas razones.

La laicidad escolar requiere ser explicada, acotada, definida, para que sea posible y sobre todo para que pueda ser constructiva pedagógicamente. Quien supusiera que basta con asumir una “laicidad por sustracción” sin mayores consecuencias para el proceso educativo, estaría ignorando la práctica pedagógica y las vicisitudes que han experimentado los Estados laicos en sus esfuerzos por definir su neutralidad educativa, por formar la conciencia de educandos de diversas procedencias religiosas o ideológicas, por construir una moral secular común o manejar en la escuela valores culturales profundamente imbricados en valores religiosos. Ya Durkheim señalaba en el caso de Francia, respecto de la educación moral laica: “Se creyó que para laicizar y racionalizar la educación bastaba con eliminar todo aquello que era de origen extralaico...[pero hemos comprobado que] es preciso tener en cuenta las condiciones que supone y a la vez suscita la existencia de una educación moral racional”, por lo que concluye que “la tarea es mucho más compleja de lo que al principio suponíamos” (Durkheim, 1997: 15,22).

Por otra parte, la necesidad de definir con mayor precisión la laicidad escolar queda de manifiesto en la evolución

histórica que este concepto ha experimentado en la legislación mexicana y en las interpretaciones jurídicas a partir de 1874, cuando apareció por primera vez: el concepto ha significado, en diversos momentos: prescindencia de doctrinas religiosas en la enseñanza, indoctrinación (constituyéndola en ideología sustantiva), hostilización hacia las religiones (al identificarlas con “los fanatismos o prejuicios”), predominio de la razón en la enseñanza (vinculando a la laicidad con el “criterio científico” del artículo 3º) o respeto a todos los credos. Hoy, tras las últimas reformas constitucionales en materia religiosa, la laicidad escolar ha quedado definida jurídicamente por tres criterios,¹ y así se entenderá en este texto: *a)* la prescindencia de cualquier doctrina religiosa en la enseñanza (lo que queda consignado en el criterio laico); *b)* el recurso a la razón (explicado por el criterio científico); y *c)* una actitud positiva de respeto a todos los credos y maneras de pensar, en un ambiente de tolerancia (en virtud de los criterios democrático y de fomento de la convivencia del texto constitucional). Pero estos criterios jurídicos no son suficientes cuando se topan con la complejidad de los procesos educativos.

Se exponen a continuación las cinco vertientes en que la laicidad educativa requiere, en mi opinión, investigación y esclarecimiento.

Primera vertiente: Laicidad y libertad de conciencia

En la historia de las “luchas escolares” en los Estados laicos, la polémica más antigua ha versado en torno a un

¹ Además de eximir a la enseñanza privada de la obligación de laicidad.

punto: conciliar la laicidad con la libertad de conciencia de los educandos.

No minimicemos esta problemática ni por ser tan antigua ni por considerar que casi siempre han sido “sectores de derecha” que la han protagonizado y utilizado políticamente. Aun sin recurrir a la formulación iusnaturalista de que el derecho de los padres de familia a educar a sus hijos es anterior al del Estado —que ha sido el argumento fundamental, también en México, en esta polémica—, la invocación del derecho de los padres es legítima e incluso es reconocida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU con estas palabras: “Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos” (artículo 26, 3; véase también el artículo 18), principio que se reitera en muchos otros instrumentos del derecho internacional (Latapí, 1996: 196; y 1997: 67).

Hay aquí, por tanto, un problema filosófico-jurídico que habrá que esclarecer, y que se deriva la unidad psicológica del niño, la continuidad educativa entre familia y escuela y el derecho de los padres. Muchos gobiernos han hecho frente al problema de conciliar la libertad de conciencia de los educandos con una educación pública común, mediante soluciones que, en lo personal, no considero viables para México: la diversificación de tipos de escuela pública que correspondan a las principales posiciones religiosas o ideológicas de la población; es éste un tema vasto al que no entraremos. Pero es un problema fundamental y siempre latente en la laicidad escolar, que a veces irrumpe en expresiones extremas, como el caso de los testigos de Jehová, cada vez más frecuente en nuestras escuelas públicas; en la renuencia de sus fieles a rendir honores a la bandera o a cantar el himno nacional en virtud de su peculiar interpre-

tación de un versículo del Éxodo,² se hace patente la dificultad de dejar fuera de la escuela a las doctrinas religiosas. Las convicciones religiosas o irreligiosas entran con cada niño a la escuela, apoyadas por la legítima vigilancia de sus padres respecto la educación que reciben sus hijos, y la laicidad tiene que conciliarse con el derecho de todos los educandos a su libertad de conciencia.

Un estudio jurídico que comenta las reformas constitucionales de 1992-1993 a la luz del derecho a la libertad religiosa (González Schmal, 1997: 152), después de concluir que el Estado mexicano actual se caracteriza como Estado no confesional, laico y neutral, “con una actitud en principio —solamente en principio— positiva al fenómeno religioso”, aplica esta interpretación al artículo 3°. Se pregunta si el texto, en vez de afirmar que la educación “será laica y, por tanto, se mantendrá ajena a cualquier doctrina religiosa”, no debiera, en estricta lógica, decir: “será laica y, por tanto, respetará todas las creencias religiosas”.

Sugiero algunas preguntas respecto de esta primera vertiente de investigación: ¿Cómo armonizar el derecho a la libertad religiosa y a la libertad de conciencia de los educandos con el orden educativo laico? ¿Cómo interpretar y afinar la norma de “prescindir de toda doctrina religiosa” en el tratamiento de muchos contenidos curriculares —de historia, literatura, ciencias sociales— que implican valoraciones y visiones del mundo íntimamente relacionadas con las convicciones últimas de las personas? ¿Cómo evitar que esa “prescendencia” se traduzca en empobrecimiento pedagógico de la enseñanza? ¿Es conveniente —o incluso posible— que los educadores, en ciertos temas del

² “No te harás escultura ni imagen alguna... No te postrarás ante ellas ni les darás culto porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso...” (Ex. 20, 4 y 5).

currículo, sin tomar ninguna posición, hagan referencias explícitas a la manera como las diversas confesiones religiosas o posiciones ideológicas los abordan, para facilitar el que los conocimientos escolares sean armonizados por cada alumno con sus propias convicciones? ¿Quebrantaría esto la laicidad? O, si se acepta como conveniente, ¿hasta dónde sería legítimo y sano llegar cuando se hagan esas referencias?

Segunda vertiente: Laicidad y formación moral

El complejo tema de la relación del Estado con la moral (rico en subtemas como la definición de moral pública, la legitimidad de la censura, la relación del Estado con las ideologías, el control social o el consenso) debería servir de encuadre a la discusión de las relaciones entre laicidad y formación moral.

El Estado laico contemporáneo acepta no ser instancia definitoria de verdades ni de normas morales, sino sólo tener responsabilidades prácticas orientadas a garantizar la convivencia justa y armoniosa; su laicidad, dice Bobbio, “más que una ideología es un método” orientado al desenmascaramiento de las ideologías, pues “no pretende imponer a los ciudadanos ninguna religión ni ninguna irreligión de Estado” (Bobbio, 1991; II : 857). Pero en el orden educativo este tratamiento pragmático de la moral por parte del Estado parece ser totalmente insuficiente. La función educativa, aun considerada sólo como socialización política, no se diga como “formación integral”, necesariamente incluye una educación moral que afecte los principios, convicciones y normas de conducta de los educandos, al menos para que dichos principios sean congruentes con la

vida democrática. El Estado educador se introduce así, necesariamente, a un ámbito incómodo: bordea las conciencias individuales y el ejercicio de la libertad de cada educando, y toca también, inevitablemente, la esfera de las convicciones religiosas o ideológicas de las familias.

En busca de una solución, una autora contemporánea (Cortina, 1994) distingue una ética “laicicista” y una ética “laica”. La primera sería una construcción conceptual propositiva que, negando el hecho religioso y aun su posibilidad (por ser fuente de degradación moral, discriminación social y sujeción ilegítima del hombre), pretendería ser la doctrina moral propia del Estado. La segunda, la ética laica, no negaría la posibilidad de las religiones, no haría ninguna referencia a ellas en la enseñanza y se construiría a partir de los principios consensados que la sociedad decide aceptar como “mínimos”; la autora citada sostiene —creo que con razón— que sólo la segunda sería congruente con el carácter laico del Estado y con el funcionamiento de una sociedad democrática.

La distinción, sin embargo, aunque útil, deja pendientes muchos problemas de la formación moral en el marco de la laicidad:

- La definición de formación moral y del fundamento del acto moral.
- Las condiciones y límites del Estado al intervenir en el campo de la educación moral.
- La posibilidad de una ética secular aceptada por todos, y el papel del Estado y de la sociedad en su construcción y legitimación.
- Las condiciones prácticas de una verdadera educación moral en el ámbito escolar, con subtemas como la intermediación del maestro, la relación con las familias, los valores implícitos en el currículo oculto y otros.

De algunas de estas cuestiones me he ocupado en un libro reciente (Latapí, 1999); ahí también he hecho comentarios críticos a la manera como la SEP ha concebido y formulado la reciente asignatura de secundaria Formación Cívica y Ética,³ de los que aquí prescindo.

Las siguientes preguntas pueden ayudar para avanzar en la superación de esta problemática:

- ¿Es legítimo que el Estado invoque diversas fuentes de la obligatoriedad moral, cuya aceptación ya forma parte de las decisiones libres de cada individuo? ¿O debería limitarse a invocar sólo la obligatoriedad de la ley, derivada del carácter coactivo de ésta, con lo que limitaría el sentido y el campo de la educación moral? Dicho de manera más provocativa: más allá de los juicios y decisiones de carácter moral que conlleva la socialización política y la educa-

³ Mis principales comentarios son:

- No aparece en el plan ni en el programa (ni en los libros de texto aprobados) un concepto claro de Ética como conjunto sistematizado de conocimientos ni una idea clara de los posibles fundamentos de la obligatoriedad moral. Esporádicamente y sin explicación suficiente se apuntan diversas fundamentaciones: la “naturaleza humana” (no definida), los “valores” (tampoco definidos), los consensos sociales, los procedimientos para llegar a esos consensos y la decisión autónoma del joven; estas posibles fundamentaciones se invocan aquí y allá, sin explicación, lo que causa gran confusión.

- El programa de estudios no parece lograr que el educando avance efectivamente en la formación de sus juicios y principios morales.

- Se confunde obligatoriedad moral con obligatoriedad de la ley (y de ésta se trata de modo indiferenciado), por lo que no se habla del caso de la ley injusta, de la objeción de conciencia o de los conflictos entre ley y conciencia individual.

- Se omite la relación entre moral individual y moral social, así como los problemas éticos que plantea el pluralismo social.

- Estando de acuerdo en que el Estado laico no debe identificarse con ninguna posición filosófica determinada, sino mantenerse abierto a las diversas corrientes filosófico-morales, sí parece necesario que el plan y el programa de estudios determinen formalmente los temas que deben tratarse y deje a los autores de los libros de texto adoptar su propia posición.

ción ciudadana, ¿con qué legitimidad política y educativa interviene en otros aspectos de la formación moral de los educandos?

- Si la democracia implica compromisos responsables y es, por tanto, asunto moral, ¿en qué convicciones éticas deben arraigarse sus principios y valores?⁴

- ¿Puede y debe el Estado construir una ética secular, aceptable a todos los ciudadanos? ¿Sería necesariamente una ética “de mínimos”? ¿O conviene que deje que esa ética se defina como saldo implícito, por el juego e interacción de las éticas particulares vigentes en la sociedad? ¿Cómo articular moral pública y morales privadas en la sociedad pluralista?

- ¿Y cómo traducir al orden educativo los acuerdos tomados por las instancias sociales sobre todos estos asuntos?

Tercera vertiente: Laicidad y neutralidad

El Estado laico debe ser imparcial ante las diversas confesiones religiosas o ante las diversas ideologías presentes en la sociedad, y este principio de la laicidad política se transpone al orden educativo como principio de neutralidad. Pero esta transposición tampoco resulta sencilla.

En otro trabajo (Latapí, 1999: 100 y ss.) he comentado los argumentos pedagógicos que se esgrimen en favor y en contra de la neutralidad ideológica o religiosa de la enseñanza, argumentaciones que suscitaron en el pasado enconadas polémicas y que, en mi opinión, sería bastante inútil resucitar, pues tienen que ver con convicciones más gene-

² Esta problemática es tratada con extraordinaria lucidez en Maritain, 1988.

rales sobre el valor y sentido de las religiones, la relación de la escuela con la familia, el papel del Estado en la educación o las características de la formación moral.

Pero si se considera la neutralidad educativa sólo en cuanto estricta y necesaria consecuencia de la laicidad, todavía existe ahí una problemática irresuelta y bastante compleja que se relaciona con lo dicho respecto de la libertad de conciencia y de la formación moral. Un autor catalán (Trilla, 1992: 107 y ss.) sostiene que la neutralidad pedagógica es posible y aun necesaria, pero hace ver que sus normas no son simples y dependerán de muchas circunstancias.⁵ Su análisis muestra que las dificultades de la neutralidad en educación no consisten sólo en deslindar los temas controvertidos de los compartidos por todos, sino en otras espinosas cuestiones como las siguientes: ¿Conviene que el maestro distinga entre neutralidad como posición y neutralidad como procedimiento o estrategia pedagógica? ¿Queda esta última a salvo de implícitas tomas de posición o de actitudes tendenciosas? ¿En función de qué criterios puede determinarse cuándo la neutralidad es pedagógica-

⁵ Su tesis fundamental es que en relación con “los valores compartidos por todos” (como los implícitos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos), el docente no debe ser neutral; que respecto de “los valores controvertidos” el maestro, en general, debe comportarse neutralmente. Pero este principio resulta demasiado abstracto al confrontarse con la práctica; de hecho, muchos valores que aparentemente son “compartidos” (por ejemplo, el derecho a la vida, a la libertad, a la expresión, a la información), dejan de serlo cuando se concretan y entran en conflicto con otros (por ejemplo, el derecho de la mujer sobre su cuerpo, el derecho a la intimidad o el derecho a la confidencialidad, etcétera). Por esto propone un conjunto de reglas de no fácil aplicación para guiar las conductas docentes: que el educador sea positivo respecto a los valores compartidos, que sea beligerantemente negativo respecto a los valores que contradigan los compartidos, y en cuanto a los que no se oponen radicalmente a los compartidos, que “adopte las formas lícitas de neutralidad o beligerancia que en cada caso sean más pertinentes”.

mente indeseable o éticamente reproable? Si toda cuestión controvertida se presenta siempre como controvertida, ¿no se priva a los alumnos, sobre todo hasta la adolescencia, de orientaciones que necesitan? En las respuestas a todas estas preguntas deben contar la edad de los educandos, las características del tema, las actitudes de las familias, pero, sobre todo, el buen sentido y la prudencia del maestro.

Además de las complejidades inherentes a los asuntos que se enseñen, hay otras relativas a la persona del educador. Éste, al tratar cuestiones morales o filosóficas o religiosas, desempeña tres papeles inevitables y no siempre conciliables: es, antes que nada, una persona con sus propias convicciones; es también un delegado de los padres de familia con un mandato implícito pero esencial para justificar sus atribuciones de educador; y es además un funcionario del Estado al que debe ciertas lealtades (también ideológicas, se supone), en su desempeño profesional. Armonizar estos papeles será difícil en muchas circunstancias; se requieren distinciones y acotamientos que el maestro debe esclarecer desde su reflexión personal, del diálogo con sus colegas y del intercambio con padres de familia sensatos. Y uno se pregunta si en las escuelas normales y universidades pedagógicas los estudiantes están recibiendo una introducción sólida a esta compleja problemática y principios que les ayuden a resolverla.

Cuarta vertiente: Laicidad y valores culturales

La “prescindencia” de toda doctrina religiosa por la que los textos legales definen la laicidad escolar resulta especialmente problemática al confrontarse con el concepto de

educación, en cuanto éste implica la asunción, transmisión y recreación de la cultura. Si en opinión de muchos antropólogos la dimensión religiosa es —o ha sido hasta ahora— fundamental en toda cultura, será difícil prescindir de ella sin empobrecer la educación, particularmente en culturas cuya constitución y evolución estuvieron, como la mexicana, profundamente conformadas por valores religiosos. Cosmovisiones, expresiones lingüísticas, hechos históricos referenciales, para no hablar de la arquitectura, la música y otras artes o de la organización social y del universo de los símbolos, ritos y celebraciones, muestran la profunda imbricación de los valores religiosos en nuestra cultura. Imbricación, por cierto, que proviene no sólo de lo que la religión proyectó hacia el mundo profano sino de lo que éste proyectó hacia el mundo religioso, pues las religiones absorben las formas culturales en que se arraigan.

Es pertinente aquí referirme a una conferencia que escuché en París, impartida por una maestra de un liceo laico; decía ella que su decisión de dedicarse a promover una redefinición de la laicidad escolar en su país se había originado el día en que preguntó a su clase de bachilleres quién había sido san Agustín. Hubo un largo silencio y finalmente una estudiante balbuceó tímidamente: “Es una estación del metro”. No puede ser, concluía la conferencista, que jóvenes franceses que terminan su bachillerato no conozcan a uno de los más grandes pensadores de la cultura de Occidente, a causade una concepción equivocada de la laicidad.

Se dirá que la laicidad escolar no pretende que la enseñanza ignore el hecho religioso, sino sólo evitar que las doctrinas religiosas hagan proselitismo en la escuela e introduzcan en ella divisiones; este principio será sin duda útil para deslindar la manera legítima en que la educación

laica puede tratar de valores culturales que tienen o tuvieron un sentido religioso. Pero es claro que no se cuenta aún con los elementos necesarios para redefinir, también en esta tercera vertiente, el significado de la laicidad escolar, y que la norma de la “prescindencia” es insuficiente.

Ejemplifico con un caso concreto. Hace cuatro meses publicó la SEP, en la colección “Biblioteca para la Actualización del Maestro” —en un laudable esfuerzo por promover la formación moral en la escuela—, el libro de André Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Es una obra hermosa y profunda que reconstruye, en lenguaje fresco y con una visión contemporánea, las “virtudes” esenciales en la formación moral. La obra está llena —no podría ser de otra manera— de referencias al Antiguo Testamento, al Evangelio y a las epístolas de san Pablo, a san Agustín, santo Tomás de Aquino, san Bernardo de Clairvaux, san Francisco de Sales y a otros autores representativos de escuelas ascéticas y corrientes de la espiritualidad cristiana. Considero un acierto de las autoridades haber puesto a disposición de nuestros maestros una obra que los introduce a las raíces culturales de las tradiciones morales de Occidente.

Ignoro cómo reaccionen ante esta publicación los dirigentes del SNTE que hace ocho años obligaron a la SEP a embodegar 700 000 ejemplares de la Cartilla Moral de Alfonso Reyes, por contener ésta cuatro alusiones (las he contado) al impacto del cristianismo en la formación de nuestros conceptos morales,⁶ no obstante que el autor

⁶ Estas alusiones son: “La moral de los pueblos civilizados está toda contenida en el cristianismo” (p. 5). Acepta, además, la palabra *alma* para referirse a lo que es espiritual en el hombre (p. 9). “El cristianismo invitó a añadir a ese sentimiento de la vergüenza, característico del mundo pagano, el sentimiento

asienta en la introducción haber utilizado “un criterio liberal, que a la vez es laico y respetuoso para las creencias” (p. 2). Fue éste un hecho indicativo de la supervivencia de un concepto beligerantemente antirreligioso de laicidad y de la dificultad para comprender las inevitables relaciones entre religión y cultura. Por otra parte, también hay que consignar las declaraciones de algunas autoridades eclesiásticas o acciones de gobiernos estatales de oposición, de signo conservador, que parecen querer implantar en toda la sociedad su propia versión de la moral y revivir la disputa por las almas y las conciencias.

¿Cómo superar, entonces, la definición de la laicidad escolar basada en la “prescindencia” de toda doctrina religiosa para no mutilar los contenidos educativos, históricos y culturales que tuvieron o tienen implicaciones religiosas? ¿Qué criterios serían apropiados para resolver esta problemática sin dejar de ser fieles al espíritu de la laicidad escolar y con sentido común?

Quinta vertiente: Laicidad y cohesión social

Vinculada con la cuestión anterior, eminentemente cultural, está otra problemática sociológica y política suscitada por la laicidad: su relación con la cohesión de una sociedad plural, la superación de los conflictos ideológicos y la identidad nacional, asuntos todos de obvia transcendencia la educación.

La sociedad mexicana ha sido y es profundamente conflictiva: al conflicto étnico originario, a los antagonismos

mucho más íntimo de la culpa...” (p. 23); y la siguiente cita de Amado Nervo: “Mi voluntad es una con la divina ley”. (p. 50).

multiseculares provocados por las desigualdades económicas y a los contrastes regionales entre norte, centro y sur, se suma el antiguo conflicto político-religioso aún no resuelto, de enormes consecuencias culturales —el “cisma permanente” que decía Vasconcelos—. A resolverlo está destinada la laicidad educativa. En las múltiples guerras culturales que se libran actualmente en nuestra sociedad y en el fondo de muchas de ellas (en torno del aborto, el sida, la homosexualidad, las políticas demográficas y familiares, los derechos humanos, la equidad de género, las censuras, por mencionar sólo algunas) sigue presente esa disputa no resuelta entre lo civil y lo religioso; y con ello sigue pendiente la respuesta sobre la identidad del “nosotros” mexicano o incluso sobre su existencia. Estamos lejos de alcanzar consensos suficientes que funden una paz social y una gobernabilidad duraderas.

Es asunto abierto opinar si la laicidad escolar ha contribuido a reconciliar a las partes involucradas o si sólo ha remitido sus diferendos a la clandestinidad, si ha cercenado de la memoria colectiva valores culturales esenciales o si ha logrado consensos reales en torno a los valores seculares que propone. Desafortunadas son, en mi opinión, tanto la reiteración dogmática o pobremente razonada que de ella hace el Estado, como la impugnación que contra ella hacen algunas autoridades eclesiásticas, más atentas a los derechos abstractos que a las realidades culturales y educativas en que ese derecho debe encarnarse.

Habrá entonces que examinar si los conflictos ideológicos latentes que nos dividen siguen siendo “inciviles” (en términos sociológicos) o si se van “civilizando”, es decir sometién dose al tratamiento racional y político que logre conciliar las diferencias. En el caso concreto de la laicidad escolar habrá que examinar si en concreto los dos actores

principales —Estado e Iglesia católica— han dejado de ser instituciones que polarizan el conflicto y empiezan a ser instituciones mediadoras para resolverlo (Herveu-Léger, 1999: 75).⁷ El diálogo público sobre el sentido de la laicidad escolar y los valores educativos que debe significar para promover que todos los mexicanos convivamos en paz, llevaría a formular interpretaciones más matizadas de la laicidad y a normas pedagógicas más claras —por ejemplo, sobre el comportamiento de los maestros en asuntos discutidos— que satisfagan a estos dos y también a los demás participantes.

La laicidad escolar no es aún un capital simbólico compartido por todos ni un componente esencial del imaginario de la nación real, y no podrá serlo mientras se defina sólo negativamente como “prescindencia” de lo religioso. En mi opinión, debiéramos aspirar a que las diversas familias de pensamiento del país, incluyendo especialmente a la Iglesia católica, comprendan los valores positivos de la laicidad —por ejemplo, el que sea garantía de la libertad del acto de fe, que proteja la vigencia de los derechos humanos o que contribuya a la tolerancia— y la integren a la memoria colectiva del país y a sus representaciones identitarias. Y, de parte del Estado, se debería aspirar también a que integre en la conciencia de su identidad laica la memoria religiosa nacional, no sin dejar de encontrar el lugar adecuado que tiene el hecho religioso en la continuidad cultural de la nación, particularmente en la esfera más republicana de

⁷ Herveu-Léger, al analizar el caso de la laicidad escolar en Francia, distingue cuatro tipos de mediaciones del Estado: imperativa, prescriptiva, pragmática y dialógica. En el caso de México quizá pudieran utilizarse estas categorías: los comportamientos tanto de la Iglesia como del Estado al respecto parecen haber recorrido sucesivamente las tres primeras; lo que ahora se propondría sería intentar la cuarta.

todas, la de la educación pública. Sólo mediante estos acercamientos recíprocos podrán superarse los conflictos ideológicos que nos dividen y asegurarse la cohesión de la sociedad.

El camino no es fácil y requiere tiempo, pero mientras no se avance por él la sociedad mexicana seguirá privada de sus reservas culturales más propias, para enfrentar los riesgos de sus rupturas internas: los enfrentamientos en asuntos de ética pública fundamentales para el futuro del país, por ejemplo: la propensión a los fundamentalismos e intolerancias, los abusos contra los sectores más desprotegidos o la incapacidad abundantemente demostrada para incorporar a los nueve millones de indígenas a la vida nacional respetando plenamente su dignidad. Cuando se logre una legitimación recíproca de la acción social del Estado y de la acción social de la Iglesia se tendrán orientaciones normativas más ampliamente asimiladas y se podrá hacer que converjan las grandes tradiciones éticas de nuestro pasado —las religiosas y las seculares— en la solución de estos retos; una laicidad redefinida podrá movilizar a la sociedad plural, por arriba de diferencias ideológicas, hacia la consecución de objetivos comunes.

Esta tarea de cohesión social tiene obvias implicaciones educativas: es en la escuela donde comienzan los acercamientos y se inician las reconciliaciones; es ahí donde se fragua lentamente el “nosotros” que nos une. Y no quiero terminar este tema sin mencionar otro problema —que al parecer no preocupa a las autoridades educativas de los últimos gobiernos—: el que representan aquellas escuelas privadas que por su marcado elitismo social, los valores de exclusión que promueven y a veces el extranjerismo declarado de que se ufanan, están agudizando la segmentación social, fomentando las incomprensiones internas y debili-

tando nuestra identidad, problema, creo, mucho más amenazante para el futuro del país y para el Estado que el de enseñar religión en las escuelas.

Conclusión

La reflexión sobre estas cinco vertientes de investigación —que desde luego no son las únicas— puede ayudar a estructurar un debate sobre la laicidad escolar que profundice en su significado filosófico, sus alcances pedagógicos y sus implicaciones en la sociedad mexicana contemporánea para la formación del magisterio y la práctica educativa cotidiana. Este debate no era posible en otros tiempos por el apasionamiento de las partes involucradas; parece que ahora podría abrirse paso en mejores condiciones. De él surgirá, estoy seguro, una laicidad escolar mejor definida, mejor aceptada, afianzada en consensos académicos, políticos y sociales, pero sobre todo más adecuada a las características del México de siglo XXI.⁸

Bibliografía

Bobbio, Norberto, *et al.* (1991), *Diccionario de política* (en el artículo *separatismo*), 2 vols., 6ª edición, México, Siglo XXI.

Comte-Sponville, André (1999), *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Biblioteca para la Actualización del Maestro, México, Secretaría de Educación Pública.

⁸ En mi concepción sería una “laicidad abierta” cuyas características he definido en: Latapí, 1999:127-134).

Cortina, Adela (1994), *La ética de la sociedad*, Madrid, Grupo Anaya.

——— (1990), *Ética sin moral*, Madrid, Tecnós.

Durkheim, Emile (1997), *La educación moral*, 3ª edición, México, Colofón.

Herveu-Léger, Daniele (1999), “El pasado en el presente: una nueva definición de la ‘laïcité’ en la Francia multicultural”, en: Peter L. Berger (ed.), *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Latapí, Pablo (1999), *La moral regresa a la escuela Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*, México, Plaza y Valdés y CESU-UNAM.

——— (1996) “El artículo tercero, aún incompatible con el derecho internacional”, en: *Tiempo educativo mexicano*, vol. I, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Maritain, Jacques (1988), “L’école publique en France et le principe pluraliste”, en: Maritain, Jacques, *Oeuvres complètes*, vol. VII (1939-1943), París, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse et Saint Paul.

Reyes, Alfonso (1982), *Cartilla moral*, Toluca, Secretaría de Educación, Cultura y Bienestar Social del Gobierno del Estado de México.

Secretaría de Educación Pública (1999), *Planes y programas de estudio*. Secundaria. Formación Cívica y Ética, México, SEP.

Trilla, Jaume (1992), *El profesor y los valores controvertidos. Neutralidad y beligerancia en la educación*, Barcelona, Paidós.

Ulloa Ortiz, Manuel (1976), *El Estado educador*, México, Jus.

**ELEMENTOS DE LA RECONSTRUCCIÓN
DE ALGUNAS NORMAS
SOBRE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN**

JUAN GUILLERMO FIGUEROA PEREA *

YURIRIA A. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ * *

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre cómo han ido cambiando algunas concepciones morales acerca de las prácticas sexuales y reproductivas de la población, a partir de la transformación del entorno en el que dichas prácticas tienen lugar. Dicho entorno se ha ido secularizando en parte debido a que se tiende a matizar y relativizar el papel de las instituciones y de sus representantes como autoridades para normar ambos dinamismos vitales, pero también por el fortalecimiento de los discursos sobre derechos humanos, en particular por su referencia al ámbito de la sexualidad y la reproducción. Esta visión de los derechos humanos estimula a que cada individuo sea considerado protagonista en la construcción de sus espacios sexuales y reproductivos y a la par permite cuestionar decisiones unilaterales y externas a las diferentes orientaciones y opciones de los individuos específicos; se han cuestionado así las políticas de población y regulación de la fecundidad y los criterios de educación y normatividad sexual. Específi-

* El Colegio de México.

* * Egresada del doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana, Plantel Xochimilco.

camente se han empezado a revisar de una manera más sistemática (a la par que intuitiva) los significados de las identidades de género, entre cuyos asuntos destaca el papel del feminismo en el replanteamiento de interpretaciones esencialistas sobre la sexualidad, sobre la reproducción y sobre lo que significa ser varón y ser mujer, ya que ello ha alimentado enormemente la búsqueda de acuerdos internacionales en conferencias, convenciones y otro tipo de encuentros que han reforzado el discurso de los derechos humanos con una perspectiva cada vez más sensible a las dimensiones de género.

En la última parte del trabajo se esbozan las complejidades y posibilidades que se vislumbran en este momento ante las demandas discursivas de reconocimiento moral a quienes se consideran diferentes, pero no únicamente en la lógica de tolerancia y respeto ante quien vive, piensa y valora de manera distinta, sino revisando y replanteándose los propios esquemas y sobre todo del significado de la igualdad y la diferencia de los seres humanos en el ámbito de la sexualidad y la reproducción.

La noción del laicismo en la discusión sobre sexualidad y reproducción

Algunos autores interpretan el laicismo como el reconocimiento a la autoridad de las personas en la medida en que el ejercicio de ésta no afecta o agrede el espacio de los demás (Abbagnano, 1974; Ezcurdia y Chávez, 1994). En otra vertiente, la educación laica hace alusión a una formación que no privilegia la moral basada en una sola postura religiosa; e incluso en México se refiere a un proceso educativo que simplemente no incluye la formación religiosa.

En su vinculación con la democracia y con derechos humanos, la sexualidad y la reproducción recientemente han sido clasificadas como objeto de derechos, además del lugar importante que tienen en las cosmovisiones e interpretaciones del ser humano basadas en ciertas tradiciones religiosas. Por lo mismo, asegurar que en su proceso de formación los individuos no sean expuestos nada más o necesariamente a una concepción religiosa determinada, les permite diversificar las interpretaciones posibles que den a esos procesos vitales y al mismo tiempo les da información que puede convertirse en una visión crítica de las diferentes posturas religiosas, incluso de las dominantes en una tradición cultural y en un contexto social determinados.

En el caso concreto de la tradición católica y del contexto mexicano todo ello es de gran relevancia, porque la postura institucional de la Iglesia católica ha mostrado importantes resistencias al discurso de los derechos sobre la sexualidad y la reproducción.

Ortega y Gasset (1968) distinguía dos posibles formas de conocimiento, a saber: las ideas y las creencias. Estas últimas son los supuestos con los cuales y desde los cuales nos vinculamos con la realidad, la clasificamos y la valoramos, mientras que las ideas aluden a los conocimientos que se van adquiriendo de manera racional, y que por ende se pueden ir cambiando en la medida en que las razones para aceptar una nueva idea nos parecen más convincentes o más lógicas. Ello no quiere decir que las creencias sean irracionales; más bien las caracteriza Ortega como arracionales, pues no requirieron un proceso racional para ser aceptadas y, por ende, para cambiarlas se tiene que seguir procesos mucho más complejos que la pura justificación y aceptación racional.

Ortega no limita ni identifica las creencias con las de tipo religioso; no obstante, en el campo de la sexualidad y la reproducción se transmiten interpretaciones, normas y valores religiosos como parte de una cosmovisión que regularmente no es demostrada racionalmente, sino que se asimila al estilo de los axiomas en las matemáticas; es decir, se dan como puntos de referencia obvios y a partir de ellos se construyen silogismos o argumentaciones —que forman parte de una tradición religiosa— sobre lo que se espera que cumplan los seres humanos. Con lo anterior no se está afirmando que sean irracionales, sino sólo que no requirieron una argumentación lógica para ser aceptadas. Así, una educación que no se identifique con una posición religiosa ofrece información mucho más amplia que la que se recibe por ser parte de una tradición religiosa, y le brinda a las personas formas de tomar distancia de ella, de reconocer diferentes enfoques de una misma realidad y, al final de cuentas, de controlar al entorno del que se es, simultáneamente, consecuencia y actor, con posibilidades de influir en él o de transformarlo (Freire, 1973).

Esta interpretación del laicismo en la educación tiene repercusiones importantes para la vivencia de la sexualidad y la reproducción, en particular cuando se manejan estereotipos que restringen las opciones para varones y para mujeres, por ejemplo la creencia de que las mujeres valen o se legitiman como personas si ejercen la maternidad o si viven la sexualidad de una manera pasiva y en función del placer de otros, mientras que para los varones se asume la reproducción como secundaria y se privilegia la sexualidad activa, violenta, placentera y desligada de la reproducción (Hernández, 1995; Szasz, 1998).

El replanteamiento de la sexualidad, la reproducción y las identidades de género, así como la consideración de

todo este asunto como un objeto de los derechos humanos, han propiciado el cuestionamiento de las normas que múltiples instituciones y pactos sociales han establecido alrededor de los diferentes componentes de la sexualidad, y con ello se han logrado replantear los valores morales en este ámbito de la cotidianidad de todo ser humano. Es importante destacar que dicho cuestionamiento no surge de las insuficiencias en los principios morales de los diferentes sistemas de valoración de la realidad que se han detectado, sino del análisis y de la documentación sistemáticas de las consecuencias negativas de los conflictos y los dilemas que se ven en la vivencia cotidiana de la sexualidad y la reproducción. En ese entorno, una de ideas que más se han extendido en el país y en el mundo es la necesidad de asegurar que toda persona sin distinción pueda ejercer sus derechos humanos, y aunque desde diferentes perspectivas, ello puede coincidir con el respeto a la dignidad de todo individuo, su puesta en práctica no es tan lineal a partir del concepto, sino que más bien procede cuando se pretende solucionar conflictos y cuando se intenta evitarlos con base en las experiencias acumuladas.

*Normas morales en el ámbito
de la sexualidad y la reproducción.*

En la sociedad moderna se ha pretendido normar la sexualidad, reduciéndola a la pareja heterosexual, monogámica, procreativa, y todo lo demás se ha catalogado como patologías orgánicas, mentales o funcionales (Foucault, 1987), como la homosexualidad, que hasta la década pasada (e incluso hoy) fue catalogaba como una enfermedad mental. Se ha tratado también de regular, de imponer tiempos y

espacios para el ejercicio de la sexualidad, categorizando a las experiencias y a los afectos como “normales”, o “anormales”, según los valores morales vigentes en contextos específicos.

Según Canguilhem (1971), lo normal y lo anormal se unen en una relación que no es una contradicción, sino una relación de polaridad donde la norma, al descalificar lo que en ella se prohíbe considerar normal, hace posible la inversión de los términos. Así, la norma no tiene sentido de norma mientras está sola; su única posibilidad es cuando manifiesta una preferencia, cuando propone la sustitución de algo no deseado por algo deseado. Pero la situación preferente conlleva al rechazo de las situaciones inversas, o de cualquier otra que sea diferente de lo que se ha establecido como preferible. Lo diferente se califica entonces de detestable, y es rechazado.

La sexualidad y la reproducción humanas han formado parte de los procesos de regulación social, a partir de normas que tienden a imponer la anulación de las diferencias; lo categorizado como normal ha pasado a ser la base de un juicio de valor que pretende definir los alcances máximos de la sexualidad y la reproducción de los seres humanos. Amparadas en ese juicio de valor, las personas descalifican, agreden, incluso pueden buscar destruir a quien no esté incluido en esa “normalidad”. Estos procesos fomentan la desigualdad social y las relaciones inequitativas de poder en los terrenos de la sexualidad y de la reproducción, y establecen espacios de control, regulación y asignación diferencial de significados. Los diferentes grupos sociales van construyendo y reconstruyendo su entorno social (Lista, 1997) en dichos espacios de control, por lo que la sexualidad y la reproducción también se configuran según ese ámbito y esa normatividad social.

En opinión de Canguilhem (1971), una norma se propone como una posibilidad para unificar la diversidad. Sin embargo, proponer no implica imponer. En este sentido, una norma, y específicamente una norma moral, no estipula necesariamente el efecto para el cual se estableció. Es decir que si la sexualidad se ha venido normando con base en un modelo que valora como positiva sólo su función procreativa en una relación heterosexual adulta, ello no quiere decir que esto se tenga que verificar en todos los seres humanos. Se construye y se propone socialmente esa normatividad moral, pero su efecto no es inmediato ni unívoco, sino diverso; no se puede asegurar ni controlar un resultado directo y único de su establecimiento y reforzamiento. Lo que sí se puede es analizarlas, reconstruirlas y transformarlas, con un fin: la salud sexual y reproductiva, por ejemplo. Parte de esa labor revisora consiste en identificar el origen, así como los medios de difusión y control del cumplimiento de las normas.

En el contexto mexicano, el origen de las normas morales que pretenden regular la sexualidad y la reproducción se puede ubicar en varios espacios sociales que se combinan en la vida cotidiana de las personas y dan lugar a formas de valoración moral diversas. Los poderes legitimados por las costumbres basadas en concepciones sexistas, algunas referencias religiosas que refuerzan dichas concepciones, particularmente de la tradición católica, así como algunos supuestos filosóficos son tres componentes relevantes dentro de la gran plataforma donde se gestan, se promueven y se difunden en la sociedad las normas morales. De más reciente creación en la modernidad y en los procesos de globalización, los acuerdos internacionales impulsados por diversos organismos de la sociedad civil y signados como compromisos por el gobierno de nuestro país, así

como las políticas de población y otros componentes — como la entrada en escena de la visión médica en la sexualidad y la reproducción—, también se suman a la gama de posibilidades de gestación de las normas morales.

En un país como el nuestro, muchas costumbres están basadas en una visión sexista que supone la diferencia jerárquica entre los sexos y que promueve la discriminación hacia uno de ellos, generalmente el femenino, que se liga con posiciones y características minimizadas socialmente (Lamas, 1994). Aun cuando los significados de la sexualidad, la reproducción y el cuerpo actualmente se hayan construido tomando elementos de los discursos de la moral católica, de las políticas públicas en materia de planificación familiar y de la medicina (Amuchástegui y Rivas, 1996), los procesos de transformación de dichos significados están inmersos en ideas y costumbres basadas en la prohibición del placer erótico a las mujeres o en la prevalencia de la virginidad como valor fundamental y único para una mujer que no se ha reproducido. Estas concepciones llevan a un doble código de conducta, donde las mujeres son situadas en un segundo lugar respecto de los hombres, a quienes la costumbre estimula el ejercicio sexual con fines placenteros y desde una corta edad, sin importar los fines reproductivos (Hernández, 1995; Szasz, 1998).

Algunas propuestas ideológicas de la tradición católica han reforzado en nuestro país posturas sexistas que dictan normas morales para invalidar prácticas sexuales que no tengan la intención de la reproducción y que no se deriven de la iniciativa de un varón. La creencia religiosa de dicha tradición acerca de la maternidad como vía para realizar la voluntad divina (Lamas, 1999) y como único valor y objetivo de una mujer, se transforma en normas morales que

establecen como imperativa la maternidad a todas las mujeres en edad reproductiva.

Los acuerdos internacionales —otro ámbito que origina normas morales sexuales y reproductivas— han sido en los últimos años un espacio donde se ha discutido la visión mundial sobre la salud, la sexualidad y la reproducción. Dichos acuerdos en gran medida han surgido como un fruto de las demandas de la sociedad civil, especialmente de las vinculadas con los movimientos feministas, democráticos, de derechos humanos, gay y homosexuales, los cuales han elaborado documentos y han propiciado programas gubernamentales y civiles de acción y espacios de evaluación en torno a la búsqueda de la salud reproductiva y sexual, sobre todo para las poblaciones que ellos representan, generalmente las más afectadas por las desigualdades sociales, como las mujeres, y los jóvenes, los pobres, los homosexuales y los ancianos. Los espacios de trabajo para la elaboración de esos acuerdos, además de su divulgación y aplicación, han sido financiados por diversos organismos internacionales interesados en promover y atender dichas demandas sociales.

Documentos como el Programa de Acción de la III Conferencia Internacional de Población y Desarrollo, de El Cairo (1994), así como la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Internacional de la Mujer, realizada en Beijing en 1995, son algunos de los acuerdos internacionales conseguidos después de largos procesos de movilización de las diferentes agrupaciones de la sociedad civil que en las últimas décadas han venido atendiendo necesidades y demandas de muchos grupos de la población, especialmente las relacionadas con la salud, la educación y otros aspectos problemáticos concernientes a la reproducción y a la sexualidad.

Como lo describe Clara Jusidman (1999), gran parte de las propuestas de trabajo planteadas o realizadas hasta ese momento por organizaciones no gubernamentales (ONG) fueron retomadas en los procesos nacionales preparatorios de las conferencias citadas, las cuales, con el auspicio y convocatoria de la ONU, sirvieron de foro para establecer acuerdos y planes de trabajo según la nueva postura de que la salud es factor básico en la relación entre población y desarrollo, en especial la de la mujer; además se consideró que las necesidades y demandas de las personas son fundamentales para solucionar los problemas tanto individuales como sociales. Siendo reflejo de las demandas sociales y de la discusión pública sobre estos temas, más allá de ser un eje programático, las propuestas constituyen un resultado importante de lo que en dicha discusión los movimientos sociales, especialmente el feminismo, han logrado cuestionar, criticar e incluso empezar a transformar (González, 1999; Lamas, en prensa).

Las áreas de población, salud, derechos humanos y equidad y su relación con el desarrollo mundial formaron parte de las discusiones previas a la reunión de El Cairo. La revisión de los acuerdos internacionales anteriores y de algunos de sus resultados, como los del control natal o la planificación familiar, sirvieron también para que se viera la necesidad de replantear las posturas sostenidas hasta ese momento sobre las responsabilidades y los derechos en los ámbitos de la sexualidad y la reproducción.

Los complejos vínculos entre la sexualidad, la reproducción y la salud y los derechos sexuales y reproductivos de los individuos se discutieron en ese foro en el que finalmente se aceptó la nueva propuesta de la salud reproductiva (aunque con las reservas por parte de los representantes de algunas naciones conservadoras) que implicaba

también replantear las características del entorno de la reproducción y las formas en que los diferentes actores sociales se involucran en ella (Figueroa, en prensa). La perspectiva feminista del problema del género resaltó la necesidad de ir construyendo la equidad y la igualdad para el mejor desarrollo de las naciones, y para lograr también la salud reproductiva. Aquí se debe aclarar que, aunque en algunas áreas se use la denominación *derechos sexuales* (término criticado y rechazado por los opositores a la propuesta de la salud reproductiva y a los derechos reproductivos), se emplea poco en trabajos oficiales por su relación con las diversas posibilidades del erotismo y el placer sexual, y con las diferentes opciones de la orientación sexual.

Si la población se concibe como sujeto y no como objeto de las políticas nacionales e internacionales, si en ella está la autoridad para decidir sobre estos asuntos, entonces es necesario orientar los servicios hacia la satisfacción de los usuarios y no hacia la obtención de metas estadísticas institucionales. Ahora la salud reproductiva es un asunto de interés internacional. Una de sus metas es que se reconozca que el disfrute de la sexualidad no se da exclusivamente en la institución familiar o entre personas de diferente sexo (Salles y Tuirán, 1995).

A partir de esos acuerdos, los gobiernos que firmaron los documentos se comprometieron a trabajar para contribuir a la salud reproductiva de todas las personas; para lograr esto es necesario: *a)* procurar el acceso universal a los servicios; *b)* atender la salud de la mujer,¹ y hacer posi-

¹ En los acuerdos internacionales señalados se ha hecho hincapié en la salud de las mujeres, pues las normas han seguido una interpretación feminizada de la reproducción que coincide con la historia de desigualdad y discriminación hacia ellas. Al mismo tiempo, el replanteamiento de las condiciones de la reproducción y de la participación de los distintos actores sociales que partici-

ble una maternidad sin riesgo; c) salvaguardar los derechos de los adolescentes a la intimidad y a la confidencialidad, propiciar el respeto hacia ellos y que se les dé información correcta en aras de su salud sexual y reproductiva; d) prevenir el contagio de enfermedades de transmisión sexual y del VIH, con las respectivas acciones para luchar contra la pandemia del SIDA. Todos ellos forman parte de esos compromisos (Barzelatto, 1994). En el Foro de Organizaciones No Gubernamentales, las agrupaciones de la sociedad civil asistentes lucharon también porque en los acuerdos de Beijing de 1995, los gobiernos se comprometieran a incorporar políticas nacionales destinadas a impulsar las acciones recomendadas y otras más que hagan posible la salud reproductiva de todas las personas.

En el marco de los acuerdos internacionales se plantea la necesidad de establecer otras normas morales de la sexualidad y la reproducción acordes con el respeto a los derechos humanos, particularmente a los derechos sexuales y reproductivos, y de luchar porque exista equidad entre mujeres y varones de todas las edades. Es necesario entonces reflexionar en el sustento ético de los derechos humanos (véase Figueroa y Fuentes, 1999) y, por otra parte, reconocer las distintas cosmovisiones como origen de las normas morales, pero también como objeto de negociación en los derechos humanos (véase Correa y Petchesky, 1994).

Lo anterior permite observar que en resumidas cuentas, las normas morales van cambiando con el tiempo cuando se cuestionan y se negocian las distintas cosmovisiones

pan en ella (Figueroa, en prensa) ha traído a la luz “nuevas referencias a los varones”, posibilitando así nuevos análisis del género y del ejercicio de poder desigual, los terrenos en que generalmente los varones han estado en una posición de ventaja.

como producto de los nuevos referentes valorativos, que muchas veces son difundidos por algunos movimientos sociales.

Repensando la influencia de la normatividad religiosa

Las demandas de algunos movimientos sociales, suscitadas por la experiencia de exclusión, han cuestionado las normas sexistas. El movimiento feminista y el movimiento gay homosexual han sacado a la luz pública las condiciones de desigualdad que propician códigos éticos tradicionalistas que privilegian un modelo de intercambios heterosexuales asumidos como “lo normal” y que validan además los dobles códigos de conducta, uno para los varones y otro para las mujeres, lo que va en detrimento de las mujeres en primera instancia y de los homosexuales también, quienes no cumplen con el patrón genérico esperado, y por ello se les tiende a devaluar desde esa perspectiva.

a) Un ejemplo interesante de la aportación del feminismo contra las normas sexistas es la experiencia de mujeres católicas en varios países de América Latina al vivir su sexualidad y su reproducción de una manera diferente a la preconizada por la institución religiosa a la que pertenecen. Investigaciones realizadas en Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay (Mazzotti *et al.*, 1994; Nunes, 1994; Ribeiro, 1994) muestran que mujeres que se identifican como católicas y que además quieren seguir reconociéndose como tales, han vivido las prácticas de la anticoncepción, el aborto y el divorcio de una manera conflictiva por la visión que de estas prácticas tiene la Iglesia. Sin embargo, esas mismas mujeres advierten una gran rigidez e insensibilidad en los agentes institucionales, que no corresponde a la

bondad del ser supremo, seguramente más comprensivo que lo que proponen las normas de la institución; no es a los ministros o a las autoridades eclesiales a quienes se debe dar cuenta de las vivencias sexuales y reproductivas, sino al que se reconoce como el origen de esta religión.² A él (o ella)³ las mujeres le atribuyen cualidades de generosidad y de comprensión, mientras que de los agentes religiosos demandan (aunque sea de manera silenciosa) mayor flexibilidad y, sobre todo, un mayor sentido de solidaridad con lo que se vive cotidianamente en la sexualidad y la reproducción.

Es interesante encontrar a las mujeres replanteando el sentido de las normas, reconociendo al feminismo como un modelo más comprensivo, que incluso les permite revivir su formación católica desde una dimensión de mayor respeto a la dignidad en las múltiples facetas que ofrece la cotidianidad.

Ciertamente existe alguna resistencia a aceptar que esta reinterpretación siga siendo parte del catolicismo. Incluso en México hay una publicación semanal que avala el arzobispado mexicano donde se descalifican estas nuevas posturas y se señalan como ajenas a la Iglesia (suplemento dominical “Desde la Fe”, en *La Prensa*). No obstante es necesario señalar que esas reinterpretaciones reconocen en cada persona la autoridad para decidir sobre muchos asuntos simple y sencillamente por ser creyentes y con capacidad para tener actos de conciencia. También vale la pena

² Sería necesario documentar con más rigor el papel de la fe en la construcción de las percepciones y prácticas en torno a la sexualidad y a la reproducción, así como la vivencia de las decisiones en estos ámbitos a la luz de la visión religiosa personal.

³ La feminización del término es de los autores de este texto y no de las mujeres.

recordar que en un estudio sobre la opinión de los católicos ante la reproducción se constata de muchas maneras “que la mayoría de los católicos no creen en la Iglesia” y que matizan las enseñanzas o por lo menos los discursos oficiales de la Iglesia sobre sexualidad y reproducción. Lo interesante es que el feminismo y la reflexión ética que apoya este cuestionamiento de las desigualdades y las exclusiones en la realidad ha merecido una atención especial de mujeres católicas que se creen excluidas de una tradición que supuestamente reconoce como valores la dignidad, la generosidad y la igualdad entre las personas, y que incluso se fundó como un movimiento que combatía las discriminaciones.

b) En otra vertiente de la revisión y cuestionamiento de los modelos normativos se ubican los movimientos homosexuales, pues por ejemplo los varones homosexuales han hecho una revisión muy amplia de los modelos de masculinidad vigentes, y sobre todo de los modelos hegemónicos, los cuales valoran a la heterosexualidad como su mejor atributo, hacen referencia a la sexualidad activa, violenta y objeto de competencia, con un fuerte componente de homofobia y de rechazo a los intercambios sexuales afectivos y amorosos entre los varones. Esto a la larga genera distanciamientos, competencias y falta de solidaridad en los procesos de construirse y reconstruirse como personas (Cazés, 1994).

Actualmente se trabaja cada vez más en el estudio sobre los varones, sobre el significado de la masculinidad, sobre los efectos negativos de ciertos modelos hegemónicos e incluso sobre las desventajas que los varones viven por repetir acríticamente algunos modelos hegemónicos, al margen de que con ello pierden la posibilidad de ejercer algunas de sus capacidades como seres humanos o de que

se topen más fácilmente con situaciones de movilidad o mortalidad que podrían haberse previsto si simple y sencillamente se hubieran modificado los parámetros de la masculinidad hegemónica (De Keijzer, 1992; Bonino, 1989).

Muchos de estos trabajos tienen sus antecedentes en estudios de homosexuales que se han dedicado a repensar, revisar y reinventar las cualidades que se ven como válidas para los varones; sus propuestas o sus resultados han servido para promover algún tipo de desarrollo en los hombres heterosexuales.

Los estudios sobre el género, al igual que otras teorías sobre el cambio social, surgen entre quienes viven la desigualdad; no es extraño que la propuesta feminista y la perspectiva de género (que tanto han aportado a la revisión de los estereotipos sexuales y reproductivos y de las identidades de género que siguen esquemas jerárquicos, de exclusión mutua y los hayan elaborado mujeres inicialmente apoyadas por grupos de homosexuales excluidos de los modelos de masculinidad dominantes. Poco a poco dichas aproximaciones teóricas, metodológicas, analíticas, existenciales y políticas han ido documentando la insuficiencia de las normas avaladas socialmente y por ello se han provisto de herramientas que habrá que utilizar críticamente al definir los acuerdos internacionales para el ejercicio de los derechos humanos, en particular en lo concerniente a la sexualidad y a la reproducción.

El cambio en las instituciones y en sus normas no es directo, pues muchas veces sus creencias son asumidas como elementos necesarios de las diferentes cosmovisiones, pero en la medida en que sean cada vez más discutidas y elaboradas racionalmente, los valores subyacentes a las normatividades poco a poco irán cambiando, al tratar de evitar

sexismos y discriminaciones ancladas en el significado social asignado a las diferencias biológicas.

c) Otra de las dimensiones a problematizar son las diferentes interpretaciones de las normas al difundirlas en la sociedad. En este sentido, una norma moral surgida de la tradición católica puede ser interpretada de manera distinta por dos clérigos o por dos fieles de la misma tradición.

A manera de ejemplo puede verse el caso analizado por Mejía en su artículo “Un dilema ético en el tema del aborto” (en prensa), donde muestra dos formas de interpretar un mismo hecho, usando las mismas herramientas, de la investigación teológica.

Partiendo de los argumentos de la doctrina oficial de la Iglesia católica sobre la condición del producto de la concepción, Mauricio Beuchot y Alberto Múnera tienen dos posturas diferentes en la investigación teológica, del tema.

Por una parte, Mauricio Beuchot, doctor en filosofía, establece los argumentos que le sirven para sostener la postura de la Iglesia católica y su doctrina. Al decir de Mejía, la esencia de los planteamientos de Beuchot se basa en la potencialidad del cigoto, el embrión y el feto de convertirse en persona. Para Beuchot, seguidor de la filosofía tomista, es necesario considerar lo ontológico en la discusión sobre los modos y niveles de vida. Beuchot trae a colación el problema de la esencia y la existencia; la esencia es igual e inmutable y la existencia se encarga de manifestar la esencia de manera variable. Para Beuchot entonces la naturaleza o esencia humana es inmutable y con derechos donde y como se encuentre, aunque la existencia que concreta no manifieste completamente sus propiedades y derechos; este es el caso del cigoto o embrión.

Mejía también presenta otro argumento de Beuchot, la relación entre “potencia y acto” en la filosofía tomista:

según ésta, el ente en potencia es ente aunque se dificulte reconocer su esencia. La manifestación de la esencia que posee el ente va cambiando, pasando de la potencia al acto. De ahí que para la Iglesia oficial, el momento en que se presentan las condiciones para que el individuo en gestación pertenezca a la naturaleza humana sea el de la implantación del óvulo, que virtualmente se encuentra en potencia para producir al ser humano. El óvulo fecundado sería una persona en potencia.

Por último, Beuchot defiende la postura de la Iglesia retomando la “teoría causal de referencia”, en la cual se establece que los nombres son designadores rígidos, que tienen una referencia unívoca mediante la cual se refieren a las cosas que designan, independientemente de su potencialidad, génesis o desarrollo. De esa manera, se incluye rígidamente en el término hombre a todos los hombres en toda su posibilidad de existencia, por lo que no hay momento alguno en la historia en el cual dichas entidades sean ellas mismas y no pertenezcan a esa clase, no posean la naturaleza humana. Así, el feto resulta ser una persona sin más y no únicamente una persona en potencia.

Por otra parte, Alberto Múnera, sacerdote jesuita y presidente de la Asociación Mundial de Teología, establece la imposibilidad de asegurar que haya una persona humana desde el momento de la fecundación (véase Mejía, en prensa). Múnera se une a la distinción hecha por diversos especialistas entre vida humana y persona humana; señala que esa distinción no se reconoce en los documentos de la Iglesia oficial, lo cual favorece la posición de dichos documentos. Múnera retoma particularmente cinco planteamientos de distintas ciencias para rebatir la postura de que si hay vida humana hay persona humana. El primero tiene que ver con el fenómeno conocido como aborto habitual,

que frecuentemente se observa que en la etapa de vida reproductiva de una mujer, la gran mayoría de cigotos no se implantan en la matriz o, si se implantan, al poco tiempo son expulsados por el organismo. Se pregunta Múnera por las reglas que obedece la naturaleza para eliminar tantos cigotos, tantas personas para el discurso de la Iglesia oficial.

Aunado a lo anterior, señala que antes de la anidación en la matriz no existe la individualidad, y sin ésta no se puede hablar de persona. Basándose en los estudios de Alonso Bedate, especialista en genética y sacerdote, Múnera argumenta que la información genética que posee el cigoto no es suficiente para su desarrollo, pues se requiere información genética que no está presente en el cigoto y otra cosa más: información operativa exógena. Otro argumento de Múnera es que entre el cigoto y la futura persona no existe relación física continua como la de la potencia al acto, señala Beuchot, puesto que el cigoto sólo es potencia en tanto posee cierta información genética. Esa potencia no pasará a ser acto si no entran en el juego otros elementos exógenos. El principio filosófico de “la persona en potencia” no opera aplicado a la biología, según el padre Alonso Bedate. Finalmente, el proceso de transformación del cigoto a la persona futura no tiene una continuidad física. Los cambios cualitativos ocurridos en el periodo inicial embrionario lo demuestran. En el proceso de desarrollo del embrión se originan nuevas estructuras y se modifica así el sustrato biológico, por lo que no hay un paso continuo en términos físicos ni biológicos.

En su exposición, Mejía presenta elementos de ambas posturas, que además de hacer posible la reflexión ética sobre una temática tan compleja como la del aborto, establece un valioso ejemplo de cómo una norma moral surgi-

da de la tradición católica puede ser interpretada de modo diferente. Esto también puede apreciarse en el trabajo de Lista (en prensa) sobre el aborto y las cosmovisiones morales, donde muestra distintas posibilidades de interpretar algunas normas morales católicas, incluso en el marco de una sociedad mayoritariamente católica, y cuyos representantes gubernamentales apoyaron al Vaticano en su oposición a la propuesta de la salud reproductiva en El Cairo 94 y Beijing 95. En términos de los resultados de una investigación llevada a cabo en Argentina (Lista), se presenta un grupo dominante o mayoritario de la población argentina con un marco normativo con “perspectiva heterónoma”, donde se establece una consistencia importante con el discurso de la jerarquía católica legitimado, aunque también se puede identificar un grupo naciente con “perspectiva autonómica”, en la que los individuos se posicionan en un papel de actores fundamentales en la reflexión y la vivencia de las normas morales y ejercen su autodeterminación dentro y fuera de la jerarquía católica. El autor utiliza los conceptos de autonomía y heteronomía para designar cosmovisiones diferentes.

“El concepto de heteronomía está referido a la ubicación externa de la fuente de autoridad. Supone la creencia sobre la existencia de centros *locus* de control externos, que pueden identificarse con entidades religiosas (Dios, libros sagrados) o seculares (la naturaleza, el destino, la ley), que son pensados, por quienes sustentan este tipo de cosmovisión, como entidades superiores, infalibles, omnipresentes, universales (o con un alto grado de universalidad). El concepto de autonomía está referido a la localización de la fuente de autoridad y decisión en el individuo. Típicamente supone la creencia sobre la existencia de con-

troles internos que son generalmente concebidos como relativos, falibles y adaptables” (Lista, en prensa, p. 4).

d) Otra muestra de la diversidad de interpretaciones y significados que pueden darse a las normas morales establecidas por la jerarquía católica entre personas que pertenecen directamente al clero, es decir, sacerdotes y monjas, o entre fieles católicos, es el estudio de actitudes y prácticas sobre la reproducción publicado por integrantes del grupo Católicas por el Derecho a Decidir (1998). En el documento se muestran la gran variedad de las ideas y las acciones de católicos de diferentes países, y se ofrece una muestra de documentos oficiales de las enseñanzas de la Iglesia católica respecto de la anticoncepción, el aborto, el divorcio y los límites de la autoridad de la Iglesia, a la vez que se van ejemplificando con resultados de encuestas las diversas opiniones y comportamientos sobre cada tema. Es importante destacar que los datos corresponden a católicos y católicas dentro y fuera del clero, y muestran que la enseñanza oficial de la Iglesia no es aceptada, ni seguida al pie de la letra por muchas de esas personas. En ese estudio, la discrepancia de los seguidores se observa claramente al mostrarse las diferencias entre las opiniones y las prácticas de la mayoría de sus seguidores y la opinión de la jerarquía católica vertida en textos oficiales. De hecho, una de las conclusiones es que “sólo una minoría de católicos está de acuerdo con la Iglesia”, pues la mayoría disiente respecto del discurso de la jerarquía.

Al ser productos de la historia social, las normas morales se construyen, se recrean y se reconstruyen conforme cambian los procesos socioculturales de cada sociedad en particular, como parte de los procesos de globalización mundial. Aunque desde el siglo pasado los movimientos feministas han pugnado por el reconocimiento de las muje-

res como personas capaces de decidir cuándo y cómo tener hijos (Correa y Petchesky, 1994), en los últimos 30 años, han sido punta de lanza en el cuestionamiento de las normas morales la sexualidad y la reproducción, para lo cual ha sido necesario analizar, criticar y desarticular los sistemas de significados y de poder que se habían sostenido en perjuicio de las mujeres.

Asimismo, el movimiento gay homosexual ha contribuido a la transformación de las normas morales que limitan el ejercicio de la sexualidad a sus fines reproductivos y que la restringen a las relaciones heterosexuales. Hoy en día, esa tarea continúa, aunque con los matices propios de cada contexto social, donde se combinan distintos ejes de desigualdad social, como la clase, la raza, la etnia, la religión, la generación.

El proceso de educación moral: algunas vertientes

Cuando la sexualidad y la reproducción se reconocen como aspectos importantes de la identidad de género de mujeres y varones, permeados por códigos de conducta diferentes para unos y otras, es relevante tratar de analizar de los supuestos en que se basan los modelos de educación de valores a los que están expuestas las personas, pues a partir de ellos se refuerzan las formas de clasificar y darle significado la realidad. A la vez se deben identificar vertientes de transformación de los mismos supuestos y, a partir de ahí, la vivencia de las dinámicas sexuales y reproductivas.

a) De acuerdo con la primera etimología de la palabra *educación* se puede definir como un proceso de guía, conducción y dirección a partir del cual la persona que asume el papel de educador transmite información y parámetros

de valoración a la persona a la que se dirige su labor cotidiana, ya sea en una educación formal o informal. De alguna manera se reconoce y se le reconoce cierta autoridad al educador y se asume que tiene los elementos para dirigir a otra persona en aquellas actitudes y prácticas en las que se les educa. En esta vertiente, la raíz etimológica es *educare* y de alguna forma define una relación donde se espera que el educador sea suficientemente conocedor de aquello que es objeto de la educación para que el educando pueda confiar en su intervención o bien que el contexto social legitime al educador y le dé la autoridad suficiente para ejercer como tal.

Cuando en la sexualidad y la reproducción se reconoce el ejercicio de derechos y paralelamente como objeto de las decisiones de los individuos, se asume que no hay una forma única de vivirlas y además que no hay una forma mejor que las otras por ende, una aproximación meramente directiva tendría importantes limitantes como eje de referencia de la educación sexual y reproductiva.

Una segunda etimología de la palabra *educación* es *educere* y alude a un intercambio de experiencias donde educador y educando van compartiendo sus diferentes experiencias mediante el diálogo, que, más que aspirar a un consenso, permite generar en ambos un proceso permanente de revisión de sus experiencias basado en el conocimiento de otras experiencias. No se trata de asumir que el educador y educando tengan los mismos parámetros y mucho menos la misma experiencia; al contrario, lo que se busca recalcar es que toda persona puede seguir aprendiendo si toma distancia respecto de su propia vivencia de la realidad. No se propone un relativismo absoluto ni un escepticismo permanente, sino una postura que reconoce

límites en la propia interpretación de la realidad y que además reconoce validez en otras versiones de ella.

Es indudable que la división entre ambas aproximaciones no es exhaustiva ni tan rígida como puede parecer en una descripción analítica, además de que múltiples procesos pedagógicos combinan ambas interpretaciones de la realidad. Sin embargo, el que la sexualidad y la reproducción hayan sido objeto permanente de valoraciones morales lleva a que en muchos momentos la información que se comparte tenga importantes sesgos por las cargas valorativas que entran en juego. Además, los supuestos morales de éstas muchas veces niegan la diversidad y ello dificulta que los individuos conozcan detalladamente las diferentes opciones factibles para la vivencia de la sexualidad y la reproducción, y que tiendan a descalificar las opciones que desconocen, simplemente por el hecho de no conocerlas o incluso porque se les negó información de las mismas durante el proceso de socialización en el que se estuvo inmerso.

b) Otra característica de los procesos de educación es abordarlos desde *perspectivas deductivas*, diferentes de las posturas más *inductivas* o de las que combinan ambas formas de argumentación. Es muy frecuente que en la visión deductiva se enseñen principios y normas como hechos acabados, como valores universales y a veces no ubicados en el tiempo, y que se espere que a partir de su aprendizaje se pueda proceder moralmente evaluando sólo si las conductas específicas cumplen o no con los principios propuestos.

En la contraparte hay otra perspectiva que parte de los conflictos, de ubicar dilemas y de reflexionar si dichos dilemas lo son porque no cumplen una norma escrita y definida o bien porque no coinciden con ciertas percepcio-

nes intuitivas de los individuos, al margen de que hayan asumido (sin mucha argumentación) dichas percepciones por el entorno valorativo en el que se mueven y en el que han sido socializados. En esta perspectiva puede ser que existan principios, normas y otro tipo de referentes valorativos definidos previamente para tratar de contrarrestar el dilema, pero ubicarlos en el tiempo como creaciones sociales e históricas, se les hace saber a los individuos que las normas no son ahistóricas, que pueden irse construyendo, revisando, moldeando y cuestionando, y con eso se les hace más partícipes de estos procesos de revisión y modificación.

c) Una tercera modalidad de formas de acercarse a la educación moral es la aproximación *deontológica*, que se diferencia de la *teleológica* (Lamas, 1996; Sánchez Vázquez, 1996); la primera de ellas asume que las normas se aplican universalmente, al margen de los contextos y pensando en que los actos cotidianos son buenos o malos en sí mismos, sin necesidad de considerar las referencias que pudieron influir a que se llevaran a la práctica, mientras que en la lectura teleológica las valoraciones están matizadas por las condiciones y las intenciones en que se llevaron a la práctica y no únicamente por los principios generales.

En un intento de considerar las tres dimensiones expuestas al análisis de las normas en el ámbito de la sexualidad y la reproducción, combinando las dos raíces etimológicas de educación, las posturas deductivas e inductivas y las referencias deontológicas o teleológicas, se llega a respuestas muy distintas en la vivencia de la sexualidad y la reproducción, en particular cuando la diferencia es lo que se distingue de las prácticas hegemónicas, o bien validadas como las aceptables por las prácticas sociales, nor-

matividades y sistemas valorativos. Las prácticas distintas tienden a ser descalificada por ser distinta, por considerar que lo distinto es una decadencia de otros sistemas morales, ya que no se había contemplado su posibilidad (en lugar de cuestionarse la posibilidad de renovar dicho sistema precisamente por que no había tomado en cuenta ese tipo de prácticas) o incluso podría rechazarse por temor, por desconocimiento y por alejarse de las referencias que son parte de la cosmovisión personal o grupal (Figueroa y Fuentes, 1999). Sin embargo, también se puede llevar al otro extremo y asumir que toda referencia es válida y tomar como punto de partida un relativismo que dificulte el proceso de comunicación y que genere un ejercicio cínico del poder, en función del lugar que se ocupa en la relación jerárquica de las múltiples relaciones sociales.

Las primeras posturas suelen negar y rechazar lo que no se conoce, en parte porque a veces no se ve, pues lo que no se nombra difícilmente se reconoce en la realidad y por ende todo aquello que se aleja de lo conocido se descalifica de manera inmediata. La otra variante puede caer en el fatalismo o el fundamentalismo, tratando de regresar de manera más insistente a los principios aceptados de manera obvia y muchas veces sin haber sido racionalizados, justificados o argumentados. En la contraparte una posibilidad de superar el relativismo y las posturas esencialistas sería un constructivismo o un reconstructivismo en términos de identificar lo que puede permanecer, lo que cambia, y los criterios con los cuales aceptar unos u otros y que además, busque consensos sobre las propuestas que se construyen desde el reconocimiento de la diferencia.

El proceso es muy complejo en estrategias directivas, deductivas o que privilegien el aprendizaje atemporal de principios, mientras que se vuelve más factible en pro-

puestas educativas que reconocen los límites de las experiencias personales y grupales, donde se les da la posibilidad a los discursos inductivos, o al análisis inductivo por lo menos, y donde se busca poner a prueba los principios a partir del análisis de los conflictos, ya que con ello se posibilita otra variedad de referentes morales.

Cuando Paulo Freire (1973) habla de la educación como una práctica de la libertad y trata de aplicarlo al ámbito de lo moral, varias de las posibilidades que se presentan son el reconocimiento del error y el de la rectificación como prácticas no únicamente válidas sino deseables en el proceso de la educación moral; por otra parte, se posibilita y se obliga de alguna forma a un entrenamiento para asumir las consecuencias de los propios comportamientos, pero no en una actitud individualista sino reconociendo un vínculo significativo con la diferencia. Con ello es inmediata la posibilidad de identificar los procesos de cambio tanto por el aprendizaje personal respecto de las propias experiencias y las experiencias de otros como el aprendizaje de los otros respecto de las nuestras. Ello le da una interpretación distinta a la diferencia tratando tanto de superar la tolerancia entendida como soportar al diferente para pasar al respeto como reconocimiento del diferente, a través del reconocimiento de los límites de la propia interpretación de la realidad. Más aún, se hace posible en este marco interpretativo cuestionar el significado de la diferencia, de la otredad (Cervantes, en prensa), redefiniéndolo para lograr el respeto interpretando a los sujetos a partir de su vínculo con otros sujetos, y no únicamente como sujetos “autocentrados” o “autorreferidos”.

¿Educación para la diferencia o redefinición de la igualdad?

La Declaración Universal de los Derechos Humanos trató de incorporar aquellas características, capacidades y atributos que unifican a los individuos en tanto seres humanos, bajo el supuesto de que asegurar su ejercicio podía contribuir al desarrollo de la sociedad como un todo. Sin embargo, dichos derechos no suponen su aplicación homogénea ni en una sola vertiente, sino que reconocen la necesidad de procesos de negociación en los que se privilegia el respeto a la libertad de pensamiento, a la libertad de creencia, y el acceso a una educación en la tolerancia.

El creer, el pensar y el ejercer los derechos de manera distinta no nos hace diferentes como seres humanos y, por lo mismo, la vivencia de la sexualidad y de la reproducción no diferencia a las personas en cuanto a sus derechos y responsabilidades, al margen de que les permite darle especificidad a los proyectos individuales, de pareja o grupales. Por ello, un proceso de educación moral que reconoce el discurso de los derechos humanos y que incorpora como ámbito de competencia a la sexualidad y a la reproducción tiene importantes coincidencias con el discurso, la teorización y la práctica de los sistemas democráticos en los cuales se negocian los acuerdos sociales más que imponerse de manera unilateral. Ello nos lleva de alguna forma a reconocer el laicismo en las dos acepciones comentadas en el primer apartado como una condición necesaria tanto para el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos (Lamas, 1999) como por ser una característica básica a compartir en los distintos procesos de educación en valores y para la educación ciudadana (Latapí, 1999).

Algunas concepciones filosóficas interpretan la dignidad como la capacidad de todo individuo de constituirse en agente moral y por ende en coautor del entorno social del que es parte. Eso nos llevó, en otro trabajo, a definir la defensa de los derechos reproductivos como el proceso por el cual se resuelven democráticamente los dilemas éticos que se presentan en ese terreno (Figueroa, 1995). Si bien ello podría ser interpretado como un sociologismo (Latapí, 1999), vale la pena retomar los resultados de una investigación llevada a cabo en siete países de América Latina, África, Asia y Norteamérica, en la que se buscaba reconstruir el proceso por el cual las mujeres construyen la noción de derechos reproductivos, pues los resultados mostraron que, más que aplicar una categoría abstracta a partir de su aceptación lógica, se vive como un proceso de defensa y de protección a la integridad personal cuando ésta se ve amenazada por situaciones violentas, desagradables e injustas en el ámbito de la reproducción (Petchesky y Judd, 1998). Además que dialogarlo, compartirlo y socializarlo con personas que tienen problemáticas similares genera un sentimiento de compañía, reduce la percepción de soledad y facilita la identificación de estrategias para tratar de contrarrestar las situaciones desagradables identificadas, para buscar recursos con el fin de disminuirlas y, de alguna manera, para ejercer el derecho a vivirlas de otra forma.

El ejemplo anterior muestra no únicamente la necesidad de aprender a reconocer la diferencia, sino de practicar el ejercicio de la libertad (Freire, 1973) distinguiendo en la propia experiencia atentados a los derechos humanos o atentados a los principios éticos, morales o a referentes valorativos con el propósito de empoderarse en la costumbre y no únicamente en el discurso, pero además identifi-

cando sesgos de género en la vivencia y en la construcción de las normatividades.

Es pertinente considerar esto como ejemplos del respeto a la dignidad de los individuos, no únicamente defensiva sino para asegurar que ejercen su capacidad de ser agentes morales, que pasan de la libertad a la autonomía y a la autodeterminación (Nunner-Winkler, 1992), ya que con ello se posibilita tanto el ejercicio colectivo de los derechos humanos como la renovación permanente de las normas que moldean las diferentes relaciones sociales en el ámbito de la sexualidad, la reproducción y de múltiples avances en de la vida cotidiana de los individuos. Un ejemplo de ello es el trabajo de Lista (en prensa) sobre el aborto, ya que muestra resultados muy distintos a los que llegan personas que asumen valoraciones morales desde una concepción “heterónoma” o una postura autónoma que él denomina autonómica. Algunos autores dirían que el contraste se da entre la forma de educar más dogmática, jerárquica y desde la cátedra, aproximación, más liberal, más crítica y con múltiples y constantes interacciones y diálogos.

Algunas teóricas del feminismo, así como activistas de este movimiento de reivindicación de las mujeres, han acuñado términos como entitlement y empowerment al querer representar, con el primero, el proceso por el cual los individuos se reconocen titulares de derechos, y con el segundo, el proceso por el cual se reconocen con la posibilidad de ejercer poder como un atributo del ser humano.

A partir de la combinación de ambos se constituyen actos que participan en la construcción de las condiciones para ejercer el poder de una forma integral.⁴

⁴ El boletín *Población de la Fundación MacArthur*, en un número del segundo semestre de 1999, hace una interesante acotación sobre la fineza lin-

Una de las principales desigualdades que se identifican en el terreno de la sexualidad y de la reproducción son las relaciones de género, tanto por los dobles códigos de conducta que entrañan como por los sesgos en la normatividad y por la confusión de derechos con privilegios. Ello lleva a pensar que al empoderarse una de las partes se desempodera la otra, en lugar de interpretar que al empoderarse uno se dignifica la otra, precisamente por que se enriquecen las posibilidades de negociación y por hacerlo en condiciones más equitativas.

En cuanto a los sesgos y sexismos, uno de ellos tiene que ver con el hecho de que se ha feminizado la reproducción y su estudio, ha llevado a diferentes autoras a afirmar que las normatividades sobre la reproducción serían muy distintas si los varones fueran los que se reprodujeran. Un ejemplo de ello es el caso del aborto, pues las normatividades tienen como destinataria a la mujer, penalizar la y sancionar la socialmente cuando. Ejemplos paralelos se pueden interpretar en el caso de la sexualidad, que para los varones se festeja como una competencia por algo que debe demostrarse, ejercerse violentamente y ser objeto de reconocimiento público, mientras que para las mujeres se sanciona y se espera que la viva muy discretamente y en función de la satisfacción de otros.

Graciela Hierro (1993) habla incluso de la domesticación de las mujeres en la educación formal e informal, pues los diferentes discursos y mensajes sociales parecieran estar encaminados a mantener la postura estereotipada que quiere reproducirse. En la contraparte seguramente podrían

güística y semántica en español del término empoderamiento y privilegia en su argumentación la evidencia de las situaciones de desigualdad social que se buscan contrarrestar por encima de la elegancia sintáctica de la expresión que se utiliza para tales propósitos.

desarrollarse investigaciones para documentar los discursos que reciben los varones alrededor de la sexualidad y de la reproducción, ya que dificultan de manera notable el ejercicio democrático en los intercambios de género y por ende el reconocimiento mutuo de la autoridad del otro y de la otra, lo cual es una condición básica para el ejercicio de la democracia. Ésta supone una práctica de la solidaridad para “sentir con los otros”, posesionarse los otros y asegurar que los derechos reconocidos individualmente se ejerzan en las relaciones sociales y que esta no se dé únicamente por las consecuencias sociales del ejercicio de derechos individuales, sino por la práctica de matizar y de ejercer la propia autoridad individual.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, Diccionario de filosofía, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Amuchástegui, Ana, y Rivas Marta, “La sexualidad de las jóvenes mexicanas”, en Beatriz Figueroa coordinadora), México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos, Sociedad Mexicana de Demografía/El Colegio de México, 1999. pp.19-29.
- Barzelatto, José, “Desde el control de la natalidad hacia la salud sexual y reproductiva: la evolución de un concepto a nivel internacional”, en Memoria de la Reunión Nacional de Donatarios del Programa de Salud Reproductiva y Población de la Fundación Ford en México, Cuernavaca, Morelos, julio de 1995.
- Bonino, Luis, “Mortalidad en la adolescencia y estereotipos masculinos”, Jornadas de Atención Primaria de la Salud, Buenos Aires, 1989 (mimeografiado).

- Canguilhem G., *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, Argentina Editores, Buenos Aires, 1971.
- Católicas por el Derecho a Decidir, *La opinión católica ante la reproducción, Un panorama mundial. Estudios de actitudes y prácticas*, México, 1998.
- Cazés, Daniel, “La dimensión social del género: posibilidades de vida para hombres y mujeres en el patriarcado”, en *Antología de la sexualidad humana*, tomo I, Conapo/Miguel Ángel Porrúa, México, 1994, pp. 335-388.
- Cervantes, Alejandro, “Universalización, desigualdad y ética: intervenciones en la teorización sobre derechos humanos”, en Juan Guillermo Figueroa Perea (coordinador), *Elementos éticos para el análisis de la reproducción*, Porrúa y UNAM en prensa.
- Correa, Sonia, y Rosalind Petchesky, “Reproductive and Sexual Rights: A Feminist Perspective”, en G. Sen G., A. Germain y L. Chen (editores), *Population Policies Reconsidered (Health, Empowerment, and Rights)*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.
- De Keijzer, Benno, “Masculinity as a Risk Factor. Seminar on Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility”, IUSSP, Zacatecas, México, 1995 (mimeografiado).
- Ezcurdia, Híjar y Chávez Calderón, *Diccionario filosófico*, Limusa, México, 1994.
- Figueroa Perea, Juan Guillermo, “A propósito de los varones y la conferencia de El Cairo, comentarios al texto de Axel I. Mundigo, ‘Re-conceptualising the Role of Men in the Post-Cairo Era’”, en *Culture, Health, and Sexuality*, Londres, en prensa.
- , “A Note on Ethics and Reproductive Rights”. *Ethics*, 4: 2-4. Washington, 1995.

- y Cristina Fuentes Zurita, “Una reflexión ética para tomar en cuenta en las políticas de salud reproductiva: el contexto de las mujeres jóvenes”, en Beatriz Figueroa (coordinadora), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, Sociedad Mexicana de Demografía / El Colegio de México, México, 1999, pp. 319-336.
- Foucault Michel, *Historia de la sexualidad*, tomo I: La voluntad de saber, Siglo XXI, México, 1987.
- Freire, Paulo, *Educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1973.
- González, Soledad, “Los aportes de las ong a la salud reproductiva en México”, en Soledad González (coordinadora), *Las organizaciones no gubernamentales mexicanas y la salud reproductiva*, El Colegio de México, México, 1999, pp. 15-52.
- Hernández, Juan Carlos, “Sexualidad masculina y reproducción ¿qué va decir papá?”, Coloquio Latinoamericano sobre Varones, Sexualidad y Reproducción, Zacatecas, México, 1995 (mimeografiado).
- Hierro Graciela, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, De.Torres Asociados, México, 1993.
- Jusidman, Clara, “La experiencia de la participación de México en la IV Conferencia Mundial de la Mujer, celebrada en Pekín”, en Brígida García (coordinadora), *Mujer, género y población en México*, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía, 1999, pp. 483-544.
- Lamas, Marta, “Desconstrucción simbólica y laicismo: dos requisitos imprescindibles para la defensa de los derechos reproductivos”, en Beatriz Figueroa (coordinadora), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, Sociedad Mexicana de Demografía / El Colegio de México, México, 1999, pp. 281-288. “El proble-

- ma de la igualdad entre los sexos”, en *Antología de la sexualidad humana*, Tomo III, Conapo/Miguel Ángel Porrúa, México, 1994 pp.173-202.
- , “La bioética: proceso social y cambio de valores”, en Gabriel Careaga, Juan Guillermo Figueroa y Consuelo Mejía (compiladores.), *Ética y salud reproductiva*, pueg/puis/Porrúa, México, 1996, pp. 119-142.
- , “Movimiento feminista y discurso político: los derechos sexuales y reproductivos en la construcción de una ciudadanía moderna”, en Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (coordinadores), *Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva*, El Colegio de México, en prensa.
- Latapí Sarre, Pablo, *La moral regresa a la escuela. Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*, UNAM/CESU/Plaza y Valdés Editores, 1999.
- Lista Carlos A., “El debate subyacente: aborto y cosmovisiones morales”, en Juan Guillermo Figueroa Perea (coordinador) *Elementos éticos para el análisis de la reproducción*, Porrúa UNAM en prensa.
- Mazzotti, M., G. Pujol, y C. Terra, *Una realidad silenciada (sexualidad y maternidad en mujeres católicas)*, Ediciones Trilce, Montevideo, 1994.
- Mejía María Consuelo, “Un dilema ético en el tema del aborto” en Juan Guillermo Figueroa Perea (coordinador). *Elementos éticos para el análisis de la reproducción*, Porrúa UNAM (en prensa).
- Nunes, María José, “De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas interrogações”, en A. de Oliveiray T. Amado, (organizadoras), *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reproducao na América Latina*, Fundação Carlos Chagas, Editora 34, Brasília, 1994, pp. 175-204.

- Nunner-Winkler, Gertrud “Juventud e identidad como problema pedagógico”, *Educación*, Tübingen, Vol. 45, 1992, pp. 52-69.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968.
- Petchesky, Rosalind, y Judd Karen (editoras), *Negotiating Reproductive Rights. Women's Perspectives Across Countries and Cultures*, International Reproductive Rights Research Action Group, Zed Books, Nueva York, 1998.
- Ribeiro, Lucía, “Anticoncepção e comunidades eclesiais de base”, en A. de Oliveira y T. Amado, (organizadoras), *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*, Fundação Carlos Chagas, Editora 34, Brasília, 1994, pp. 143-174.
- Salles. Vania, y Rodolfo Tuirán, “Dentro del laberinto. Primeros pasos en la elaboración de una propuesta teórico-analítica para el Programa de Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México”, en *Reflexiones. Sexualidad, salud y reproducción*, Programa Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México, año I, núm. 6, agosto de 1995.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Introducción a la ética”, en Gabriel Careaga, Juan Guillermo Figueroa y Consuelo Mejía (Compiladores.), *Ética y salud reproductiva*, PUEG/PUIS/Porrúa, México, 1996, pp. 29-82.
- Szasz, Ivonne, “Los hombres y la sexualidad: aportes de la perspectiva feminista y primeros acercamientos a su estudio en México”, en Susana Lerner (editora), *Varones, sexualidad y reproducción: diversas perspectivas teórico-metodológicas y hallazgos de investigación*, El Colegio de México, México, 1998, pp.137-162.

EL SIGLO XIX Y LA LAICIDAD EN MÉXICO

MANUEL CEBALLOS RAMÍREZ*

Tres periodos abarcan los procesos que, en el siglo XIX, dieron origen al estado de cosas de lo que hoy en México llamamos laicidad. El primero, el del protoliberalismo novohispano, que surgió a consecuencia de las reformas borbónicas; se consolidó y modificó con la Constitución de Cádiz de 1812 y con su restablecimiento en 1820. A dicho periodo le siguió el del primer liberalismo mexicano, consignado en la Constitución de 1824, que terminó con la revolución de Ayutla en 1855. Y, por último, el tercer periodo es el del liberalismo triunfante y de la República restaurada que, desde la Constitución de 1857, pero sobre todo desde 1867, se estableció en México, y se mantuvo por lo menos hasta 1914, cuando se derrumbaron las estructuras del régimen porfiriano que, aún sin Porfirio Díaz, seguían funcionando *de facto*; o, si se quiere, hasta la Constitución de 1917.

Es menester aclarar la impropiedad y extrapolación que se hace al hablar de laicidad en el siglo XIX. En realidad la laicidad es el resultado de un proceso de gran beligerancia durante la segunda mitad del siglo XVIII y a todo lo largo del prolongado siglo XIX, pero que no floreció sino hasta finales del siglo XX, y esto sólo en algunos aspectos. Por eso, hablar de laicidad en el siglo XIX sólo tiene sentido si

* El Colegio de la Frontera Norte.

se le considera desde una perspectiva histórica y como inicio de un proceso de larga duración. El término laicidad, a diferencia del *laicismo*, responde a una postura social e intelectual que pretende desligar al concepto de su carga conflictiva y reflejar la necesidad de autonomía de las actividades humanas y la exigencia de que tales actividades se desarrollen según reglas propias. Se ha dicho incluso que *laicidad* es no sólo una excepción, sino una invención francesa, ignorada en algunos países; pero muy enraizada en otros. Sin embargo, es necesario aclarar que cada uno de estos países ha inventado su propia laicidad, ya que las historias han sido diversas, como en México, donde, sin ser lo mismo, hay una línea de continuidad entre liberalismo, secularización, laicismo y (ahora) laicidad. Conceptos que, sin ser ciertamente unívocos, requieren una perspectiva histórica y filosófica para ser comprendidos en su compleja y variable dimensión, y desde luego con sus contrapartes.

En los orígenes remotos de la laicidad mexicana actual están las opciones ideológicas y políticas derivadas de la Ilustración y de ese proceso fundamental que terminó por implantarse, al menos jurídicamente, y que dio origen a la modernidad: la secularización. Ésta implicó la formación de procesos que llevaron a la sociedad a la racionalización de los comportamientos y a la separación a las instituciones. Y aunque básicamente se piense que la separación se atribuía al proceso de deslinde entre la Iglesia y el Estado, ésta afectaba a amplios sectores de la vida, pues separaba al individuo de la corporación, a la familia extensa de la familia nuclear, a la sanidad de la religión, a la ciencia de la filosofía y a ésta de la teología; y desde luego a la fe de la razón. En todo ello se mezclaron cuestiones políticas, filosóficas y religiosas que determinaron la conflictividad de los acontecimientos: liberalismo y conservadurismo,

centralismo y federalismo, monarquismo y republicanismismo, regalismo y ultramontanismo, modernidad y tradicionalismo, modernismo y romanticismo. En todo ello estuvieron presentes, al menos, tres elementos fundamentales: la definición de la identidad del Estado; la función del pasado y de la educación en la construcción de la nación; y el lugar asignado a la institución omnipresente y rectora de la vida social: la Iglesia católica.

La secularización tuvo entonces dos vertientes. En primer lugar la vertiente política, que modificó las relaciones de poder entre el Estado y las corporaciones en un sentido amplio: los pueblos, las comunidades, las cofradías y, desde luego, la Iglesia misma. En segundo lugar la vertiente propiamente religiosa, que pretendió modificar las costumbres, valores y expresiones culturales, novohispanas primero y luego mexicanas.

En el centro del debate secularizador estuvo el asunto de la ubicación de la Iglesia en los nuevos proyectos de Estado surgidos después de las reformas borbónicas. El asunto no repercutió sólo en los obispos o eclesiásticos del clero secular o de las órdenes religiosas, sino en todos aquellos que dependían directa o indirectamente de los capitales y propiedades de la Iglesia, o cuya visión del mundo difería de la de los modernizadores. Desde mediados del siglo XVIII y a lo largo del XIX, al menos cuatro propuestas intentaron ponerse en práctica para asignar a la Iglesia un lugar en la sociedad mexicana. La inspirada en el reformismo Borbón que, siguiendo la consigna de Pedro Rodríguez de Campomanes, establecía que la Iglesia debía estar dentro del Estado. Más tarde el jurista francés Henri-François Daguesseau, en su *Tratado sobre los dos poderes*, también asentó que “L’église est dans l’état, et non pas l’état dans l’église”. En segundo lugar estaba la propuesta

de los partidarios de la integración de la Iglesia dentro del nuevo Estado independiente, en el cual se ejercería un regalismo moderado al estilo del ejercido por el Real Patronato de los monarcas Habsburgo, y cuya nueva formulación jurídica fueron los concordatos. También estaba la de los partidarios de una forma de convivencia armónica que no fuera lesiva para la Iglesia y que le garantizara al Estado la equidad. Inspirado por Augustin Cochin, el católico liberal Charles de Montalambert acuñó la idea de la subsistencia de “La Iglesia libre en el Estado libre”, idea que expresó a Camille Cavour en una carta pública. Por último estaba la de la separación, que establecieron la Leyes de Reforma, añadidas a la Constitución de 1857, en la cual había ya medidas para restringir la actividad de la Iglesia.

El protoliberalismo novohispano 1749-1808

Una de las primeras medidas secularizadoras de los monarcas Borbones fue el real decreto de 1749, por el cual se ordenaba que todas las parroquias de las diócesis de México y de Lima que estuvieran siendo administradas por los órdenes mendicantes deberían ser entregadas al clero secular. Cuatro años después, la medida se extendió a toda la Iglesia en América. Esta determinación afectó principalmente a los franciscanos, los dominicos y los agustinos, quienes fueron acusados de corrupción y de haber acumulado grandes riquezas. Éste fue uno de los problemas que trató de corregir el Cuarto Concilio Provincial de la Iglesia mexicana de 1771, presidido por el arzobispo de México Francisco de Lorenzana. A esta medida siguió otra más drástica: Carlos III determinó en 1767 la expulsión de los jesuitas de todos sus dominios de América y Europa. Aun-

que las causas de la expulsión “S. M. las reservó en los secretos de su real dilatado pecho”, era claro que los jesuitas representaban la oposición al regalismo, pues su posición era que se debía de privilegiar la autoridad pontificia sobre la del rey, posición contraria a las doctrinas del jansenismo, el erastismo y el galicanismo que sostenían los ilustrados Borbones, fueran o no clérigos. Para Campomanes nada terrenal debía tener la función o el poder eclesiástico: “la Iglesia es la congregación de los fieles que militan a sus propias expensas para adquirir la herencia celestial, sin que nada temporal sea objeto de tan santa madre”.

Fundándose en tales ideas, se expidieron otros decretos para separar a la Iglesia de los bienes y privilegios temporales. En 1786 la corona intentó poner bajo su control la administración del diezmo; en 1795 otro decreto suspendió la inmunidad clerical y concedió a las audiencias reales el derecho de perseguir a sacerdotes y religiosos acusados de delitos graves; en 1798 se intensificó el intento de desamortización de los bienes eclesiásticos. Pero fue la *Real cédula sobre enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías* de 1804 la que más afectó el capital, la capacidad crediticia y las propiedades de la Iglesia. Con estas medidas se fortaleció al Estado y se debilitó a la Iglesia. Sin embargo, todo esto tuvo un costo social, pues fueron muchos los perjudicados con estas medidas que afectaron sus actividades comerciales, mineras, agrícolas o ganaderas, porque dependían de los capitales de la Iglesia. Años más tarde los comerciantes, los mineros, los agricultores y los ganaderos afectados, más algunos clérigos, lucharon por la Independencia.

El proceso reformista Borbón fue orquestado por los enviados de la corona española, como los virreyes y los

visitadores, quienes actuaron como responsables de la reorganización de la Nueva España. Entre estos últimos se distinguió por sus severas medidas contra el clero el visitador José de Gálvez, quien pocos años después fue nombrado secretario del Consejo de Indias. Pero en ello también colaboraron los eclesiásticos ilustrados partidarios del erastismo, como Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla; Antonio de San Miguel, obispo de Michoacán; el ya citado arzobispo de México, Lorenzana; y sobre todo su sucesor, Alonso Núñez de Haro. Sin embargo, hay un personaje al que es menester recordar por su notable apego a las reformas, pero también por haber sido su crítico: Manuel Abad y Queipo. Cuando estas reformas redujeron los privilegios de la Iglesia y propusieron un gobierno y una sociedad secularizantes, se opuso a tales medidas en una serie de textos en los que defendía a la antigua sociedad novohispana y explicaba cuál debía ser la auténtica reforma. Alguno de estos escritos sirvió a Alejandro de Humboldt para sus análisis.

Pero todo esto constituía sólo parte del debate que se establecía entre las élites novohispanas y las instituciones, pues los reformadores Borbones atacaron por otro frente los comportamientos religiosos. En efecto, también intentaron reformar —racionalizándolas— la moral y la piedad populares. Así se explica, por ejemplo, que se hayan dictado medidas relativas tanto a la higiene y la iluminación como a la reforma de las costumbres y devociones. Se expidieron normas acerca de las festividades y celebraciones cuyo fin era evitar desórdenes como la embriaguez, la disolución, la superstición. El mismo Cuarto Concilio Provincial mexicano reconoció la necesidad de colaborar con el fortalecimiento del imperio y con la reforma de las costumbres. El mismo arzobispo Lorenzana prohibió algunas

representaciones de la Pasión de Cristo, y algunas danzas por ser irreverentes y porque propiciaban el uso de las lenguas indígenas. La Real Audiencia limitó la celebración del Día de Muertos y la procesión del Corpus Christi. En Silao el obispo San Miguel prohibió el desfile de imágenes durante la Semana Santa. Todo esto era parte de la reforma del catolicismo barroco novohispano que practicaban criollos, mestizos e indios. Los mismos jesuitas participaban en este catolicismo como se puede ver en su impulso a la doctrina escolástica, en su promoción de las devociones populares barrocas como la del Sagrado Corazón y en las iglesias ricamente adornadas que construían. De este modo la religiosidad tuvo que separarse, aislarse de lo público, y desplazarse a ámbitos privados. De esta política restrictiva no se salvó ni siquiera la devoción novohispana por excelencia: la de la Virgen de Guadalupe. En 1794 la Real Academia de la Historia de Madrid atacó el culto guadalupano juzgándolo como una “fábula” y una devoción “fácil e indiscreta”.

El primer liberalismo mexicano 1808-1855

Como lo han comprobado los estudios de Josefina Z. Vázquez y Antonio Annino, la sociedad mexicana del primer liberalismo no era secularizada, y en su proceso de desarrollo la religión desempeñó una función fundamental.¹ Ello explica la fuerte reacción independentista y posindependentista contra las reformas borbónicas y su exal-

¹ Josefina Z. Vázquez y Antonio Annino, *El primer liberalismo mexicano 1808-1855*, México, INAH, Miguel Angel Porrúa, 1995.

tación del catolicismo como una de las fuentes de unidad de la nueva nación.

En primer lugar se deben sopesar la función política que tuvieron la religión y la teología católica para justificar la rebelión; el papel desempeñado por los sacerdotes en el movimiento insurgente y la llamada guerra de imágenes que se dio en torno a la Virgen María en general, y a la de Guadalupe en particular, en el curso de la guerra. Sacerdotes insurgentes fueron, entre otros, Miguel Hidalgo, José María Morelos, Mariano Matamoros y José María Cos. Al cerrarse el ciclo en 1821, fue la religión una de las garantías aducidas por el movimiento de Iguala para aceptar la emancipación. Con ello se hacía eco de toda la corriente independentista que había afirmado que la religión católica sería la única tolerada; este, fue sin duda, un rasgo típico de la Ilustración y del liberalismo hispánico. Así lo asentaron el Manifiesto a la Nación de José María Cos (1812), el Acta de Independencia de Chilpancingo de 1813, los Sentimientos de la Nación de José María Morelos (1813), el decreto constitucional de Apatzingán de 1814 y el Acta Constitutiva de 1823. Finalmente, la Constitución de 1824 legisló en su artículo 3° 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 cualquier otra”. Además, el artículo 50 le otorgaba al Congreso facultades para ejercer los derechos del Patronato en toda la federación y, en su caso, poder firmar un concordato con la Santa Sede.

De este modo, sin establecer estructura regalista alguna —ya fuera armónica o supeditada—, se revirtieron las tendencias secularizantes de los Borbones. Y no podía establecerse propiamente la estructura regalista porque la Santa Sede no había aceptado aún la independencia de la nueva

nación. En 1831, Gregorio XVI, “el papa amigo de México”, preparó el reconocimiento de los nuevos estados con la bula *Sollicitudo ecclesiarum*. La independencia de México fue reconocida cinco años después, en 1836.

Ya para entonces había habido un intento regalista acaudillado por el Senado en 1826, y un intento reformador en 1833, encabezado por Valentín Gómez Farías. En ambos casos los clérigos resistieron a pesar de que en la década de 1830, como lo ha mostrado Brian Hamnett, la Iglesia no era ni poderosa ni rica; es más, en 1835 de las diez diócesis de la República, siete eran sedes vacantes. Fue en el siguiente decenio, es decir, entre 1839 y 1850, cuando pudo reconstituirse. Fue entonces cuando hubo un patronato *de facto*, pues la Santa Sede accedió a nombrar obispos a los candidatos que el Estado mexicano le proponía, y éste último ejerció el *exsequatur*, es decir la autorización para el pase de las bulas pontificias.

Igual que en el periodo de las reformas borbónicas, hubo dos estratos o niveles involucrados en los intentos de secularización. El estrato de las instituciones y las élites, y el de los que no pertenecían a ninguna de ellas. Entre las élites políticas e intelectuales los intentos secularizadores partieron de agrupaciones o de individuos; entre éstos últimos es menester recordar principalmente a quienes hicieron de portavoces: José María Luis Mora e Ignacio Ramírez; y, en la contraparte, Lucas Alamán. Sin embargo, como lo ha mostrado Josefina Z. Vázquez, no es ya tan fácil llamarlos a unos liberales y a otros conservadores; estos términos resultan equívocos, vagos y difíciles de definir. Es necesario un renovado trabajo de revisión historiográfica para no simplificar asuntos y corrientes de pensamiento en fórmulas políticas que sustentan fundamentalmente tesis de combate empleadas por los actores de los hechos o por

historiadores politizados. Pero su diferencia sí es indudable en sus opciones en torno a la Iglesia y a la religión.

Junto a ellos había un nutrido grupo de mexicanos y de instituciones que, como lo han señalado Antonio Annino, y antes Edmundo O'Gorman, vivían dentro de las estructuras sobrevivientes de la política novohispana. Se trataba en efecto, de una sociedad que tenía fuero militar y eclesiástico, en la que los pueblos y comunidades tenían personalidad jurídica, y donde gran parte de la legislación civil, criminal, comercial y de la minería continuaba siendo la de la Nueva España. En los pueblos, de modo particular se reprodujeron muchos de los rasgos tradicionales de la religiosidad popular y las prácticas colectivas que habían sido objeto de prohibición en la época borbónica.

El liberalismo triunfante 1855-1917

A mediados de la década de 1850, se agudizaron los problemas que ya se anunciaban durante el periodo anterior. Se sumó ahora la radicalización de las diferencias y de los grupos, la aceleración de los hechos, la enconada politización de los problemas y de las luchas por el poder, y las inevitables influencias extranjeras en unos y otros. Sin olvidar desde luego la crisis del papado, la agresión liberal contra los estados pontificios, y el consiguiente nacimiento y recrudecimiento del catolicismo intransigente y del ultramontanismo. Uno de los primeros acontecimientos que anunciaron el rompimiento vino de actores eclesiásticos. En efecto, en enero de 1851 el obispo electo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, se presentó en el palacio de gobierno en Morelia a prestar el juramento a la Constitución, acto que se le pedía como requisito previo a su con-

sagración episcopal; al ser inquirido, el “terrible” Munguía se negó y explicó su conducta en un *Manifiesto* posterior. Según Brading, esta “negativa dramática y su desafiante *Manifiesto* marcaron el comienzo del final de una sociedad católica en México que había dado por hecho las relaciones armónicas entre la Iglesia y el Estado.

El parteaguas fue la revolución de Ayutla, de cuyas propuestas salió la Constitución de 1857, que tenía una omisión fundamental respecto de la Iglesia, ya que no decía nada acerca de la religión nacional, a pesar de que sí lo habían hecho los decretos constitucionales anteriores. Dos años antes, en *El Rayo Federal* los partidarios de Ayutla habían escrito: “La Revolución debe caminar actualmente con todo su poder, con toda su grandeza, con todos sus horrores [...] Cuando se trata de regenerar un pueblo o de reformar sus leyes, la sangre es necesaria”. Fue ésta una época de enfrentamiento y de deslinde. El enfrentamiento se llevó a cabo primero con la revolución de Ayutla y la guerra de Reforma, y luego con la intervención extranjera y con el segundo imperio.

En el centro de todo este proceso conflictivo estuvo la Iglesia católica, defendida por unos, atacada por otros, aunque para todos definitiva de las fuerzas políticas que estuvieron en juego. El deslinde se hizo manifiesto tanto en la Constitución de 1857, como en las Leyes de Reforma. Ambas legislaron sobre asuntos que provocaron la reacción de la Iglesia, como la libertad de enseñanza; la prohibición de los votos religiosos y más tarde la extinción de las corporaciones religiosas; la desamortización primero, y luego la nacionalización de los bienes eclesiásticos; los derechos y obviaciones parroquiales; el matrimonio y el registro civil; los días festivos y la libertad de cultos; la secularización de cementerios, hospitales y lugares de beneficencia.

En el artículo 123 de la nueva Constitución se establecía que “corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes”. Aquí estaban ya presentes todos los elementos de un Estado secular, si bien dotado de poderes para regular el ejercicio de la religión. Durante siete años, de 1856 a 1863, los decretos reformistas enfrentaron no sólo a la Iglesia con el Estado, sino a los mexicanos entre sí, partidarios de una institución o de la otra. El mismo segundo imperio que la Iglesia había pensado que le daría un sitio de privilegio, le propuso formas de convivencia regalistas que pronto desilusionaron a eclesiásticos y civiles partidarios de la primacía de la Iglesia sobre el Estado. El triunfo liberal en 1867 y la incorporación de las Leyes de Reforma en 1873 terminaron por deslindar los campos y convencer a tirios y troyanos de la inevitable situación de separación entre la Iglesia y el Estado. Ya para entonces prácticamente en todos los países católicos las diversas reformas liberales habían alejado a la Iglesia de privilegios y posesiones, incluidos los Estados pontificios. En ese momento Pío IX había aislado a la Iglesia del mundo moderno y secularizante, y lo había condenado en 1864 con el *Syllabus* y con *Quanta Cura*. El primero era un catálogo de errores contra los que debían estar atentos los católicos, y la *Quanta Cura* era la reflexión teológica que justificaba la conducta de la Iglesia. En cuanto a los “errores modernos”, se mencionaban entre otros, los siguientes: racionalismo, galicanismo, estatismo, naturalismo, y desde luego los derivados del intento de conciliar cristianismo con el liberalismo. Más claro no lo pudo decir Pío IX cuando aseguró a los franceses que pretender conciliar el catolicismo con el liberalismo era “un mal más lamentable

que la revolución, más lamentable que la Comuna con sus hombres salidos del infierno”.

Cuando los liberales proclamaron que su partido era la nación, los católicos mexicanos, ya derrotados, intentaron construir la suya propia. No en vano una de las primeras instituciones nació con el nombre beligerante de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana (1868), opuesta desde luego a la sociedad secular y liberal. Se organizó en comisiones entre las que destacaron las de enseñanza, literatura, artesanos y pueblos. Desde ese momento, fue cada vez más orgánico el intento de construir en México una sociedad paralela a la secular, sustentada en todos aquellos que fueran “netamente católicos”, tal como decían los actores de los hechos. Fue un proyecto del catolicismo intransigente, basado en la teoría del poder indirecto y en la conceptualización de la Iglesia y el Estado como sociedades perfectas. Es decir, como instituciones capaces de gestionar y tutelar legítimamente a todos los organismos de la sociedad. En una de sus etapas, este catolicismo fue promovido y gestionado por un laicado calificado, que durante más de cien años intentó construir esta sociedad paralela que, como dijo el obispo Francisco Banegas Galván, “oponía a todo ataque una defensa”. Es por ello que todo lo adjetivaron de “católico”: desde la escuela o las agrupaciones, hasta la ciencia, los sindicatos o los partidos políticos que ellos promovían.

Por otra parte, como afirma David Brading, si los liberales habían creado un Estado surgido de las luchas de la Reforma, lo que les faltaba era aún más arduo y prolongado: formar una nación. Y por contradictorio que parezca, el proceso de formación de la nación no fue un proceso secular, al menos en el siglo XIX. Fue un proceso de traslape y desplazamiento de la religiosidad católica a la nueva re-

ligión de la patria, ciertamente inspirada también en los autores románticos que promovían en Europa el culto a los héroes. Todo revistió ese carácter en las celebraciones, por ejemplo el uso de símbolos en las nuevas organizaciones surgidas al amparo del nuevo Estado, como las sociedades mutualistas y otras agrupaciones cívicas. Es cierto que intentaban difundir valores seculares, pero revestidos del ceremonial religioso y usando conceptos de origen religioso: oración cívica, altar de la patria, mártires que nos dieron patria. El mismo Ignacio Manuel Altamirano habló de que “los apóstoles del culto de la patria, al contrario de los apóstoles de la religión, deben morir combatiendo”. Él mismo se presentó como un “humilde apóstol del culto de la patria” y presentó a Benito Juárez como “el sumo sacerdote de la República”. Años más tarde, en un raro texto para su investidura, el padre Ángel María Garibay K. — más cercano en este libro a Mariano Cuevas que al acusoso investigador que conocimos— habló de que el pontífice de aquella “iglesia laica” fue “el pedante y vacío” Justo Sierra. Esto lo decía el padre Garibay a propósito de una de las dos manifestaciones fundamentales que tuvo este desplazamiento de la religiosidad: el juarismo. La otra manifestación, heredada de Cádiz en 1812, fue la veneración por la Constitución.

En 1904, en medio de la reformulación de los símbolos nacionales, al aproximarse el centenario del natalicio de Juárez, Francisco Bulnes escribió *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*. Bulnes afirmaba en este libro que la apoteosis de Juárez era producto del “catolicismo residual del pueblo mexicano, que busca siempre una imagen, un culto, una piedad para la emoción social desprendida del sentimiento religioso”. Justo Sierra contestó —auxiliado por Carlos Pereyra— a las acusacio-

nes de Bulnes con *Juárez, su obra y su tiempo*. Al terminar el libro, Sierra incluyó el discurso que pronunció el 18 de julio de 1906 y que tituló “Los tres grandes hombres de México”, que no eran sino “un iniciador, un reformador, un pacificador”: Hidalgo, Juárez, y el imprescindible en ese momento, Porfirio Díaz. El discurso dedicado al presidente Juárez terminó con una oración cívica:

Gran padre de la Patria [...] el partido liberal que hoy es la nación, en manos de ella ha puesto tu gran recuerdo [...] celebrando los ritos de nuestra religión cívica cada generación al partir dirá a la generación que se levanta y llega: ¡Perseverdad como él, quered como él, creed como él! Y le entregará la antorcha de inextinguible luz.

Hasta hoy el desplazamiento de la religiosidad católica a la religiosidad patriótica y cívica no ha desaparecido de la sociedad mexicana, y puede considerarse como su principal baluarte y quizá como su único punto de unidad, ya que todos los demás prácticamente han desaparecido. Citemos a guisa de ejemplo el “Juramento a la Bandera” que semanalmente recitan en algunos Estados los escolares y funcionarios, juramento que, como toda plegaria, se compone de invocación, promesa y ofrecimiento. Plegaria ésta que hunde sus raíces en el siglo XIX:

Bandera de México, legado de nuestros héroes, símbolo de la unidad de nuestros padres y nuestros hermanos, te prometemos ser siempre fieles a los principios de libertad y de justicia que hacen de nuestra patria la nación independiente, humana y generosa, a la que entregamos nuestra existencia.

Por otra parte, el desplazamiento no sólo se trasladó hacia aspectos que tenían que ver con construcción de la nación, es decir con toda una serie de creencias, valores, creaciones culturales y héroes nacionales. Sino que paulatinamente se fue deslizado hacia el Estado mismo. Primero con Porfirio Díaz, luego con la instauración del presidencialismo y finalmente con la aceptación del Estado corporativo y patrimonial. Sin duda esta situación fue la que hizo que Daniel Cosío Villegas pensara y escribiera en tantas ocasiones acerca del fracaso del proyecto liberal en México, o al menos de su “traición”, primero refiriéndose a la Constitución de 1857 y luego a la Revolución mexicana. En la misma línea de argumentación, los textos de Enrique Krauze, han sido más provocativos. Comentando a Richard Morse, Krauze habló no ya de la supervivencia política novohispana que postuló Edmundo O’Gorman para explicar la primera mitad del siglo XIX, sino de la permanencia actual del México desdeñado y excluido en la versión liberal y revolucionaria de la historia nacional. Luego de analizar a Morse, Krauze llegó a la conclusión de que

La estructura política profunda del país no tenía su origen en el universo liberal y republicano que voceaban todas las constituciones del país a partir de la primera, la de 1814, ni tampoco en la inspiración de los grandes pensadores liberales o sociales, sino en un padre fundador un poco más antiguo: Santo Tomás de Aquino. La política entre nosotros no adopta la forma de una plaza abierta donde los individuos ventilan como tales sus querellas y como tales conviven, gobiernan y son gobernados. La política neotomista que los mexicanos practicamos, o mejor dicho habitamos, es una suerte de arquitectura “hecha para durar”, no para cambiar. Todos

hemos sido parte de ese cuerpo, esa entidad jerarquizada, coherente y orgánica, en la que las voluntades de los gobernantes y la colectividad tienden casi por naturaleza a armonizarse. Esta vía antigua de entender y ejercer la política había sido el modelo de Lucas Alamán cuyo fondo adoptó ese otro falso paréntesis llamado Porfirio Díaz, y que finalmente consagró el código legal que todavía rige la vida de México: la Constitución de 1917. Leyendo a Morse todo caía en su sitio. La Constitución era un avatar de las Leyes de Indias; el presidente de México, un monarca habsburgo extraviado en el siglo xx; los intelectuales, nuevos letrados; las universidades autónomas, universidades pontificias; el PRI, un edificio corporativo con todo y sus gremios y cofradías; el sueño de Vasconcelos, una versión renovada de la evangelización franciscana; los murales de Diego Rivera, un eco de los frescos en las viejas capillas mexicanas; hasta el recóndito sentido de la frase “Revolución institucional” parecía transparente: era el mismo diseño estático de Iberia en el siglo xvii.²

En todo este proceso hay un factor imprescindible y fundamental para explicar el proceso *sui generis* de la secularización en México: el guadalupanismo. El culto a la Virgen de Guadalupe siguió también un proceso de deslinde ya fuera como base del nuevo nacionalismo secular, ya como ingrediente religioso de la cultura mexicana, o ya propiamente como devoción católica; además experimentó los cuestionamientos racionalistas en torno a su historicidad. Es necesario considerar dos etapas en esto. De la pri-

² Enrique Krauze, en Richard Morse, *Resonancias del nuevo mundo*, México, Vuelta, 1995.

mera de ellas dan cuenta las mejores páginas escritas en el siglo XIX sobre el tema guadalupano, de la pluma e inspiración de Ignacio Manuel Altamirano, quien creyó que frente a tantas divisiones el único vínculo de unidad en el país era el culto guadalupano:

Si hay una tradición verdaderamente antigua, nacional y universalmente aceptada en México, es la que se refiere a la aparición de la Virgen de Guadalupe [...] todos [los] partidos están acordes y en último extremo, en los casos desesperados, el culto a la Virgen mexicana, es el único vínculo que los une [...] Los mexicanos adoran a la Virgen de consuno: los que profesan ideas católicas por motivos de religión; los liberales por recuerdo de la bandera del año 10; los indios, porque es su única diosa; los extranjeros, por no herir el sentimiento nacional y todas la consideran un símbolo esencialmente mexicano.³

En ese mismo texto Altamirano afirmaba que durante los años anteriores a la guerra de Independencia el culto había salido de los límites de la religión, y asumiendo “rápidamente un carácter patriótico” había invadido la esfera de la política. Aseguraba también que para cuando escribía, en la década de 1870, era ya “un culto exclusivamente religioso y apacible”. Empero, pronto Altamirano quedó desplazado pues el guadalupanismo también actuó como determinante de la movilización católica y “volvió a invadir la esfera de la política”. Como lo hemos destacado en otro lugar, el guadalupanismo fue el fundamento principal de la legitimidad con la que actuaron los católicos en todos los campos de la vida pública los últimos años del porfiriato y primeros de la Revolución.⁴ Una agrupación sintetizó en su

³ Ignacio Manuel Altamirano, “La fiesta de Guadalupe”, *Obras completas*, t. 5, México, SEP, 1986.

⁴ Manuel Ceballos Ramírez, “Siglo XIX y guadalupanismo: de la polémica a la coronación y de la devoción a la política”, en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998.

propio nombre esta opción católica: los operarios guadalupanos. Y así como en los siglos anteriores la Virgen de Guadalupe había sido “la más genuina y espectacular flor novohispana de la contrarreforma” (E. O’Gorman), era ahora la “Virgen que forjó una patria” (R. Capistrán Garza). Fue en ese tiempo que los católicos hablaron de que la patria les había sido confiscada por los liberales. Para recuperarla se organizó una extensa movilización que comprendió amplios sectores la de vida pública, incluido el de la participación política. El himno guadalupano compuesto por José López Portillo y Rojas, gobernador del Jalisco maderista apoyado por el PCN, se puede considerar una de las síntesis de las opciones católicas de esos años: “Mexicanos volad presurosos/ del pendón de la Virgen en pos/ y en la lucha saldréis victoriosos/ defendiendo a la patria y a Dios”. Entre este himno y el lema del PCN, “Dios, Patria y Libertad”, no hay fisura alguna.

Por otra parte regresando al porfiriato, hacía tiempo que se había arraigado en los diversos sectores de la sociedad la política de conciliación. Se había propuesto así un *modus vivendi* con los católicos que, sin derogar las Leyes de Reforma, les dejaba amplios espacios de libertad. Incluso diversos autores han atribuido a la política de conciliación toda la actividad y progreso de la Iglesia católica durante la época porfiriana. Sin duda que hubo otros factores internos y externos que hicieron de la Iglesia y de los católicos actores significativos en esos años; pero la política de la conciliación no fue el único y ni siquiera el más decisivo.

Aún así, habría que recordar a Protasio Tagle, ministro de Porfirio Díaz en 1876, quien aducía que la conciencia individual debía ser respetada hasta en sus extravíos; a José

María Vigil, quien reconocía que “el clero católico goza en México de la libertad y demás garantías de las que disfrutaban todos los ciudadanos”; y desde luego, al obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca, cuya declaración en París sobre la situación de México a finales del siglo XIX selló la conciliación:

Acabo de hablaros de pacificación religiosa. Se ha hecho en México, a pesar de las leyes que siguen siendo las mismas, gracias a la sabiduría y al espíritu superior del hombre ilustrado que nos gobierna en perfecta paz hace más de veinte años.

Tres lustros antes, ya Justo Sierra había constatado que la conciliación legal o extralegal no llegaría a nada porque de parte de los católicos en el fondo de la contienda estaba siempre su idea de la supremacía de la Iglesia sobre el poder civil: “Hasta en la última alocución del venerable León XIII se puede observar que libertad de la Iglesia y dominio de la Iglesia sobre la sociedad civil, son sinónimos”, concluía Sierra refiriéndose sin duda a la encíclica *Immortale Dei* de 1885, que hablaba acerca de la constitución cristiana de los Estados.

Sin embargo, después de 1904 sonó “el campanazo político”, tal como llamó Daniel Cosío Villegas a la movilización de diversos sectores mexicanos frente a la crisis final del porfiriato. Fue entonces cuando los católicos se constituyeron en una de las fuerzas políticas que actuaron en la palestra pública hasta 1914, al lado de porfiristas, reyistas, liberales, maderistas, científicos, anarcosindicalistas. Dentro de la Iglesia, dos elementos fueron fundamentales para la movilización católica: las prescripciones ideológicas emanadas de los documentos pontificios, y la

experiencia de sus correligionarios en otros países, donde se habían organizado en diversas agrupaciones. Como ellos mismos decían, intentaron reformar la legalidad mediante la legalidad. Fue el desgaste del porfiriato y el ascenso del maderismo el caldo de cultivo donde floreció la reactivación de los católicos, que actuaron y ejercieron una fuerza política y social real, no sólo porque fueran católicos, sino porque eran mexicanos condicionados por las circunstancias nacionales. En 1912, al iniciarse los trabajos de la XXVI Legislatura, Ramón Prida, presidente de la comisión instaladora, llamó a la tribuna a los representantes de las “las cuatro ideas políticas” que estaban representadas en la nueva Cámara. Una de ellas era la del Partido Católico Nacional (PCN). Entre las organizaciones católicas —entre las cuales ésta era la más novedosa y la más beligerante— surgió una corriente que, como en Europa, estuvo dispuesta a aceptar el republicanism, la legitimidad del sufragio popular y la relativa separación de la Iglesia y el Estado. El maderismo, a pesar de su corta duración, aceptó las propuestas de estas corrientes católicas, y así lo hizo saber el mismo Madero a los integrantes del PCN. Sin embargo, los católicos demócratas y promaderistas hubieron de enfrentarse con sus propios correligionarios tradicionalistas o monarquistas, y desde luego con sus adversarios políticos.

Luego del asesinato de Madero, el PCN y todas las organizaciones católicas se encontraron en un verdadero predicamento. El apoyo directo o indirecto a Victoriano Huerta de ciertos sectores católicos fue el inicio de la cortina de humo de una verdadera leyenda negra. La cortina ha sido tan densa que hasta la fecha no se ha disipado del todo. Y esto a pesar de que hubo sectores francamente antihuertistas dentro de la Iglesia y del PCN, de que pagaron con la cárcel sus diferencias, y de que el primer grito de “¡Viva

Cristo Rey!” que se oyó en el nuevo siglo fue contra Huerta, y no contra Obregón o Calles. Pero el problema principal del PCN fue que no postuló a Huerta como su candidato en las elecciones de octubre 1913, sino a Federico Gamboa como presidente y a Emilio Rascón como vicepresidente. Éste fue el golpe final: enemistado Huerta con el PCN por haberle negado su apoyo, y acusados por los constitucionalistas de legitimar al régimen espúreo por participar en las elecciones, quedaron aislados y anatematizados. A propósito de esto Gabriel Zaid escribe:

La pedriza contra el Partido Católico (que lo sepultó en algo peor que la leyenda negra creada por los carrancistas: el silencio de los historiadores sobre un movimiento insólito y significativo) se explica por dos razones. En primer lugar, por el susto político: Después de tanto años de persecución, nadie esperaba el resurgimiento católico. En segundo lugar, por el jacobinismo de muchos revolucionarios. La revolución venía del norte: del norte liberal hasta la apertura maderista, que veía como aliados a los católicos más abiertos del centro del país; pero también del norte jacobino hasta la saña sanguinaria de Calles contra los mochos del centro del país.⁵

La leyenda negra y el susto político, muy cercanos aún en el tiempo, actuaron sobre los constituyentes más radicales de 1917, que limitaron y proscribieron diversas actividades de los católicos y que incluso establecieron ya no

⁵ Gabriel Zaid, “Muerte y resurrección de la cultura católica, *Vuelta*, (156), noviembre de 1989.

sólo la educación libre sino laica, y que además negaron personalidad jurídica a las Iglesias, prohibieron el periodismo confesional y que las agrupaciones políticas hicieran alusiones a alguna religión. Años más tarde, un supuesto triunfo de los cristeros no hubiese dado origen a una Constitución muy diferente; pero eso sí inversamente proporcional. Todavía en 1947, Daniel Cosío Villegas, ante el fracaso de los proyectos de la Revolución mexicana preveía que, ante un eventual triunfo de “las derechas” en México

La mano velluda y macilenta de la Iglesia se exhibiría desnuda, con toda su codicia de mando, con ese su incurable oscurantismo para ver los problemas del país y de sus hombres reales. La Iglesia perseguiría a los liberales, los echaría de sus puestos, de sus cátedras; les negaría la educación a sus hijos; serían, en suma, víctimas prontas de un ostracismo general.⁶

Sin duda este párrafo de Cosío Villegas que sin venir de un jacobino, podría ser la versión inversa de otros textos salidos de la pluma de escritores católicos como Clemente de Jesús Munguía, José de Jesús Díez de Sollano, Mariano Cuevas o Miguel Palomar y Vizcarra. Bastaría cambiar Iglesia por Estado, y liberales por católicos. En realidad, el antagonismo entre los jacobinos y los llamados radicales blancos se explica no porque unos fueran liberales y estatistas, y los otros clericales e intransigentes, sino porque ambos eran mexicanos. Es decir, hombres pertenecientes a la misma estructura de poder y resultado de la misma cul-

⁶ Daniel Cosío Villegas, *Extremos de América*, México, FCE, 1947.

tura política original: jerárquica, autoritaria, intransigente, corporativa y patrimonial. En otras palabras, el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia en México se originó no solo porque ambas instituciones hayan sido muy diferentes, sino porque en el fondo eran muy iguales. Quienes entonces habían ofrecido la posibilidad de un entendimiento quedaron pronto desplazados por la aceleración de los hechos y el antagonismo de las propuestas. Entre éstos habría que contar a quienes siguieron las directrices de Francisco I. Madero y a algunos de los integrantes del Partido Católico Nacional que se inspiraban en el sector más popular y reformista de la primera democracia cristiana. E incluso a algunos de los partidarios del catolicismo liberal.

Conclusión

Hoy todo esto pertenece a la historia y ha experimentado procesos de modificación: la legislación mexicana ha cambiado, y la misma Iglesia católica ha seguido un proceso de reforma. Con las complejidades propias de una institución de esas dimensiones —sus diferencias internas no la hacen monolítica y sociológicamente la caracterizan opciones extremas—, la Iglesia católica ha establecido desde el Concilio Vaticano II una serie de criterios reformistas. Entre ellos destacan: la declaración de la libertad religiosa, la consideración de los valores de la secularidad y la laicidad, la aceptación de la diversidad y el pluralismo, la apreciación de la autonomía de la ciencia y de “las realidades terrestres”, y desde luego el hecho de que la pertenencia al catolicismo no equivale a ninguna categoría política. Por su parte, la reforma del Estado propuesta en los últimos años, ha implicado el equilibrio real de los poderes, el

rompimiento con las viejas estructuras del quehacer político; y desde luego, el acotamiento del presidencialismo, que ha sido su principal instrumento de gestión.

A esto se ha de añadir un pasado mexicano mucho más amplio y extenso, constituido no sólo por el reciente pasado liberal o por sus versiones historiográficas, sino un pasado de más larga duración, con elementos dispares. Desde la esencia de la misma laicidad se requiere rescatar hoy esa historia de procesos interrumpidos. Actualmente el reacomodo de las fuerzas políticas, sociales y culturales favorece la elaboración de un proyecto nacional mucho más incluyente aún en sus versiones históricas. De suyo, la construcción de una nueva sociedad nacional no requiere ya ni de la hegemonía católica ni de la versión liberal del Estado del siglo XIX, igualmente hegemónica. Ni el partido liberal, ni el partido católico son hoy la nación. Estas etapas han cumplido su misión y han clausurado ya su vigencia, y deberán compartir con otras corrientes de pensamiento y de acción la vida nacional. Las demandas son hoy esencialmente culturales, en el sentido que el Informe de 1996 de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO titulado *Nuestra diversidad creativa* le ha dado a la cultura como el centro totalizador de la actividad humana, no ya sólo los aspectos filosóficos, políticos, económicos, sociales o religiosos.

Es en la satisfacción de estas nuevas demandas donde el rescate de lo más auténtico de los movimientos mexicanos del pasado, puede aportar elementos indispensables para un proyecto nacional inédito. En el diseño de un México nuevo se deberá incluir el pasado liberal y la religiosidad católica; pero también el pluralismo político y religioso. Además, están regresando por sus fueros el pasado indígena, el criollismo, el patriotismo insurgente, la herencia de la

Ilustración española, el primer liberalismo mexicano y el conciliacionismo liberal-conservador. Ya no se puede decir con Clemente de Jesús Munguía que no se admite término medio: o es sumisión o es cisma; es mejor considerar con G. Boas que “si alguna vez la civilización llega al punto de que haya paz en la tierra será por inspiración de nuestra tradición religiosa, elaborada dentro de principios filosóficos y probada por los métodos de los científicos”. Éste puede ser el siguiente paso: volver sobre viejos agravios no será sino regresar sobre los polvos de aquellos lodos.

Bibliografía

- Abad y Queipo, Manuel *Colección de escritos*, México, CNCA, 1994.
- Altamirano, Ignacio Manuel “La fiesta de Guadalupe”, *Obras Completas*, t.5, México, SEP, 1986.
- Aubert, Roger Pío IX y su época, en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, v. 24, Valencia, Edicep, 1974.
- Bauberot, Jean “Laïcité”, apud *Encyclopedie Universalis*, 1986.
- Brading, David *Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*, México, FCE, 1991.
- , “Clemente de Jesús Munguía: intransigencia ultramontana y la reforma mexicana”, en Manuel Ramos Medina, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998.
- Ceballos Ramírez, Manuel “Siglo XIX y guadalupanismo: de la polémica a la coronación y de la devoción a la política”, en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998.

- Cosío Villegas, Daniel *Extremos de América*, México, FCE, 1947.
- Garibay K., Ángel M. *Presencia de la Iglesia en México*, México, Fundice, 1992.
- Hamnett, Brian R. "Faccionalismo, constitución y poder personal en la política mexicana, 1821-1854: un ensayo interpretativo", en Josefina Z. Vázquez, *La fundación del estado mexicano*, México, Nueva Imágen, 1994.
- Krauze, Enrique "Claves de Morse", en Richard Morse, *Resonancias del nuevo mundo*, México, Vuelta, 1995.
- O'Gorman, Edmundo *La supervivencia política novohispana*, México, Universidad Iberoamericana, 1986.
- Sierra, Justo Juárez: *su obra y su tiempo*, México, UNAM, 1984.
- Varios autores, *Historia documental de México*, v. 2, México, UNAM, 1964.
- Vázquez, Josefina Z. y Antonio Annino, *El primer liberalismo mexicano 1808-1855*, México, INAH, Miguel Ángel Porrúa, 1995.
- Vázquez, Josefina Z. "Centralistas, conservadores y monarquistas 1830-1853", en Humberto Morales y William Fowler, *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla, UAP, University of S. Andrew, 1999.
- Zaid, Gabriel "Muerte y resurrección de la cultura católica", *Vuelta*, (156), noviembre de 1989.

RETOS Y PERSPECTIVAS DE LA LAICIDAD MEXICANA

ROBERTO J. BLANCARTE*

Introducción

La laicidad forma parte de nuestra vida cotidiana; modela nuestras instituciones y permea nuestras actitudes. Y sin embargo poco nos hemos ocupado de estudiarla y analizarla, de conocer sus características, sus alcances y sus límites. Hay quienes incluso niegan su existencia o la constriñen a experiencias muy limitadas en el espacio y en el tiempo. Otros la consideran un fenómeno puramente occidental o incluso francés. Algunos más la practican, aunque no la identifiquen como tal. Las interpretaciones se multiplican, así como los estudios de caso, pero todavía se está lejos de una versión definitiva del fenómeno.

¿Qué es la laicidad? ¿Qué es un Estado laico? ¿Cuál es su consistencia? ¿Qué funciones tiene y qué propósitos cumple? ¿Cuáles valores representa o de cuáles es portadora? ¿Se puede hablar de una neutralidad laica? Éstas son sólo algunas de las interrogantes que me parecería importante responder antes de pasar a otras más específicas sobre la laicidad mexicana: ¿Cómo se ha desarrollado en el contexto mexicano? ¿Es un principio fundador de nuestro Estado? ¿Forma parte de nuestra identidad o es una característica secundaria de ella? ¿Cuál es la particularidad de

* El Colegio de México.

nuestra laicidad? ¿Es nuestro caso una excepción en América latina? ¿Constituye una emulación o una repetición de un proceso similar experimentado por otras sociedades, como la norteamericana o la francesa? ¿Si es así, desde qué aspectos es similar y en qué se diferencia de ellas? ¿Cuáles son las fuentes de esta laicidad, tanto endógenas como exógenas? Finalmente, me gustaría terminar este trabajo tratando de dar una respuesta, así sea inicial, a otras preguntas de corte más bien político, como las siguientes: ¿Qué elementos constituyen la laicidad mexicana y cuáles le dan su fuerza social? ¿Hay algunos que se opongan a ella y, si es así, quiénes son y por qué lo hacen? ¿Tiene esta laicidad vigencia y actualidad? Si es así, ¿en qué condiciones y en cuáles circunstancias? ¿Vale la pena reforzarla? ¿Podemos hacerlo? ¿La sociedad lo pide o lo exige?

I. Significado y componentes de la laicidad

Existen varias maneras de saber qué es la laicidad. Es posible remontarse a sus orígenes; se pueden tratar de encontrar sus componentes principales o también definirla a partir del denominador común que se observa en diversas experiencias históricas. Habrá que intentar varios caminos; pero antes que nada es bueno despejar el panorama; para ello es necesario analizar algunos de sus conceptos afines, como la separación Estado-Iglesia, la pluralidad religiosa, la tolerancia, la libertad de cultos, la libertad de conciencia y otros similares.

Hay países como los Estados Unidos, que son laicos (desde cierta perspectiva que luego se definirá) hace más de dos siglos, aun si no existe en su vocabulario la palabra

laicidad.¹ Esto significa que se puede ser laico sin tener conocimiento de ello, como el burgués gentilhomme de Molière, que hacía prosa sin saberlo.²

Se puede decir, de hecho, que la laicidad existía mucho antes de que hubiera una palabra para denominarla. *Laicidad* es, de hecho, un neologismo francés muy reciente, puesto que apareció apenas en 1871.³ En ese entonces México era ya un país laico, si se conciben las Leyes de Reforma como un acontecimiento que funda la separación entre los asuntos estatales y los eclesiásticos. La anterior afirmación lleva a una primera puntualización: la laicidad no necesariamente se identifica con la separación del Estado y las Iglesias, aunque en un momento dado hayan llegado a identificarse totalmente y hayan parecido una pareja inseparable. Sin embargo, esto no es así. En Inglaterra, por ejemplo, no existe una separación entre el Estado y la Iglesia anglicana; incluso, la reina es la cabeza formal de esa Iglesia. Ello no impide que en el Reino Unido existan elementos de laicidad, como el reconocimiento de la libertad de conciencia y la libertad de culto, aunque éstos se inscriban más bien en el contexto de la secularización y la modernidad religiosa. Algo parecido sucede en los países escandinavos, donde no existía sino hasta fechas muy recientes una separación entre el Estado y la Iglesia luterana,

¹ Existe la palabra *lay* que se refiere a los laicos o seglares católicos, para distinguirlos del clero. Pero, para referirse a la laicidad, el término más aproximado es *secular*.

² La palabra *laico* viene del griego *λαϊκος*: 'del pueblo', de donde deriva *laos*: 'pueblo'. Se utiliza entonces como contraposición a clero.

³ Véase al respecto Maurice Barbier, *La laïcité*, Editions L'Harmattan, París, 1995, p. 6. El autor muestra que la primera vez que se utilizó el término fue en relación con un voto en el Consejo General de la Seine, a propósito de la enseñanza laica, en el sentido de enseñanza no confesional y sin instrucción religiosa. Dos años después el término aparece en la Enciclopedia Larousse.

lo cual no impidió la existencia de una sociedad “laicizada”. En el caso de Francia también se pueden observar ciertos elementos de la laicidad, como el respeto a la libertad de conciencia y la libertad de cultos, que existió durante todo el siglo XIX, así como una enseñanza laica, a pesar de que la separación entre el Estado y las Iglesias se realizó hasta 1905. En suma, si bien son fenómenos comunes y suelen ir aparejados, la laicidad y la separación Estado-Iglesia no siempre van juntos.

Otro concepto afín es el de la pluralidad religiosa, ya que comúnmente se asocia a la laicidad del Estado. Y, sin embargo, a pesar de que hay coincidencias en algunos momentos históricos, una no conlleva a la otra. El reconocimiento de la pluralidad religiosa no implica la laicidad, como lo muestra el hecho de que en el periodo de Napoleón Bonaparte se consideraba que las Iglesias estaban dentro del Estado y por lo tanto era un sistema concordatario pluriconfesional, a partir del reconocimiento de algunos cultos públicos: el católico, el luterano, el calvinista y el judaico. En suma, se reconocía la pluralidad religiosa, incluso los cultos públicos, no sólo en el plano de las conciencias, pero no existía todavía la noción de un Estado desligado totalmente de la moral religiosa. Las Iglesias estaban dentro del Estado, que no era laico sino pluriconfesional.⁴

La idea de libertad religiosa está ligada también a la de laicidad, así como al reconocimiento público de la pluralidad, pero no es tampoco sinónimo de ellas. En las primeras propuestas para la Declaración de Derechos del Hombre y

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

del Ciudadano de 1789 se afirmaba que “nadie debe ser molestado por sus opiniones religiosas ni en el ejercicio de su religión”. Al final, la Declaración puntualizaba que “nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas... en el entendido de que su manifestación no disturbe el orden público establecido por la ley”. Esta libertad religiosa, que inicialmente significaba libertad de conciencia, de creencias, de expresión y de culto, y que era reconocida por la mencionada declaración y por las subsecuentes normatividades a lo largo del agitado periodo revolucionario, no implicaba necesariamente la idea de laicidad, aun si la esbozaba de manera germinal, por las consecuencias que esto acarrearía para el Estado.

Un concepto que también se liga estrechamente al de laicidad, aunque no se equipara a él, es el de tolerancia. Así, por ejemplo, en Francia, hasta antes de la separación de la Iglesia y el Estado, o sea durante el régimen concordatario, había una tolerancia limitada para las confesiones dentro del sistema de culto público reconocido. La tolerancia crece en la medida en que el Estado ya no se identifica con una o varias confesiones —las cuales en principio le dan sustento moral— y aumenta con la separación entre el Estado y las Iglesias. Pero la tolerancia puede aumentar aunque no exista separación formal entre esas instituciones o incluso aunque no haya un Estado laico, como en los países escandinavos o en Inglaterra.

La laicidad tampoco es sinónimo de neutralidad del Estado en materia religiosa. En Francia, en 1795, se establece la ley de libertad de culto, en la que se sostiene la “neutralidad religiosa del Estado”. En 1801, con el Concordato, la católica es declarada “religión de la gran mayoría de los franceses”, pero no por ello obtiene el estatuto de religión de Estado. De hecho, la Iglesia es de alguna manera incor-

porada al Estado: “la Iglesia está en el Estado”, mientras que “el Estado no está en la Iglesia”. Se trata de un régimen concordatario donde el Estado pluriconfesional se considera un “arbitro imparcial” entre las diversas confesiones. Lo que el Estado neutral reconoce es la libertad pública de conciencia y de religión para los cultos, pero eso no lo convierte en un Estado laico. El Estado pluriconfesional, en un régimen concordatario, se basa en la convicción —que de hecho viene desde la época de la Revolución de 1789, cuando se pensaba que era necesario fundar la unidad de la patria en una religión nacional— de que la religión es necesaria para el Estado, porque constituye una fuerza moral integradora y un elemento de sociabilidad indispensable.⁵

¿Dónde está entonces la clave para la definición de la laicidad? ¿En qué consiste? ¿Cuáles son sus elementos esenciales? Es posible intentar abordar la cuestión haciéndose la siguiente pregunta: ¿cuándo surgió el Estado laico?

Se sabe lo que no es el Estado laico: el Estado laico no es el Estado confesional. Es decir que todavía en el momento de la Paz de Augsburgo (1555) no se puede hablar de un Estado laico, pues aunque existía un principio de tolerancia, éste era limitado. Dicha paz, como se recordará, estableció el principio *cuius regio eius et religio*, que significa en pocas palabras que los príncipes o jefes de territorios en el imperio germánico podían elegir entre la religión católica y la protestante e imponerla a sus súbditos, y éstos, si no estaban conformes, podrían emigrar. Pero, sobre todo, en esa época todavía no existe el Estado laico, porque si

⁵ Jean Bauberot, *La laïcité, quel heritage? De 1789 à nos jours*, pp. 27-29.

bien ya no existe el monopolio eclesiástico, la religión sigue siendo la base para la legitimación del poder temporal.

Es en este punto donde parece importante detenerse, porque ahí podría estar la clave del surgimiento de la laicidad. Puede verse el caso francés, ya que en más de un sentido es paradigmático. En dicho país el rey fundamenta su legitimidad en el origen sagrado de su poder. Por eso, durante la época de la monarquía absoluta, el Estado sigue siendo confesional y el rey es el protector de la religión, católica en su caso, así como para otros es la protestante. Por la misma razón, en el momento de la caída de la monarquía y de la instauración de la república, se sigue pensando en la religión como elemento de integración nacional y de legitimación política, por lo menos durante un primer momento. Se pasa entonces de la concepción de la religión como elemento constitutivo del orden social en 1789, al culto al Ser Supremo en 1791, al culto a la Diosa Razón en 1793, nuevamente al reconocimiento del Ser Supremo y la Inmortalidad en 1794, a la ley de libertad de culto en 1795, al régimen concordatario en 1801, al catolicismo como religión de Estado en 1814, al catolicismo como religión profesada por la mayoría en 1830, hasta que en el segundo imperio se comienza a gestar la idea de la nocividad social de la religión y se fortalece la idea de soberanía popular.

En suma, se puede decir que el concepto más cercano al de laicidad es el de la soberanía popular o el de la legitimidad constitucional. Desde esa perspectiva, el Estado es laico cuando ya no requiere más de la religión como base para la integración social o como cohesionador para la unidad nacional. La laicidad se puede definir entonces de diversas maneras. Ciertamente es el Estado no confesional. También puede concebirse como la exclusión de la religión de la esfera pública. Pero, sobre todo, la laicidad puede

definirse como *un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos*. Por eso, el Estado laico surge realmente cuando, por su origen, esta soberanía ya no es sagrada sino popular. Ello explica también por qué hay sociedades y Estados laicos, aún si no son explícitamente tales, en lugares como los Estados Unidos, Inglaterra o Escandinavia, donde independientemente de la separación de esferas, el origen de la legitimidad y la soberanía reside principalmente en el pueblo, y donde las referencias confesionales son cada vez menos frecuentes.

II. La laicidad mexicana: presente, trayectoria y especificidad

A partir de la definición antes propuesta, se puede analizar el caso mexicano; su trayectoria, su especificidad y su estado actual.

Habrá de comenzar por señalar que la laicidad mexicana no está inscrita en la Constitución del país, lo cual, como se ha visto, no es crucial para su existencia, pero esto indica hasta cierto punto la claridad con la que percibe y la firmeza con la que se sostiene. En la carta magna de los mexicanos esta laicidad no se define, y sólo hay un pasaje, en el artículo 3º, 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”. En el artículo 130, relativo a los derechos políticos de las agrupaciones religiosas y de sus ministros de culto, se señala que

“el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias” orienta las normas contenidas en él.⁶

Curiosamente, la laicidad del Estado mexicano está estipulada en una ley secundaria, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. En ella se ofrece una especie de definición de 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 su búsqueda de la separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, por un “no intervencionismo” exclusivamente en el terreno del mercado religioso (después explicaré por qué no se le debe llamar *neutralidad*) y por un “jurisdiccionalismo” sobre los efectos sociales de las manifestaciones religiosas. Esta laicidad, en efecto, no se inscribe en la Constitución, pero se apoya en una más idea concreta 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 radicales en el aspecto social.

Como se señaló anteriormente, de acuerdo con nuestra definición, México tuvo un Estado laico incluso antes de

⁶ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Secretaría de Gobernación, 3ª ed., mayo de 1997.

⁷ 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.

que existiera la palabra que denomina ese fenómeno social. Pero dicha laicidad se dio en circunstancias específicas que han marcado su trayectoria y situación actual, por lo que es necesario retomar, aunque sea brevemente, algunos de sus principales aspectos.

Durante la Colonia las relaciones entre el Estado, la Iglesia católica y los fieles estuvieron marcadas por una serie de elementos que se describirán a continuación:

1) *Población y atención sacerdotal*. Si se habla de laicidad, es indispensable situarse primero en el plano de la religiosidad. En este aspecto, se olvida con frecuencia que, contrariamente al continente europeo, en México siempre se ha padecido de una endémica escasez de sacerdotes en proporción con el tamaño de la población, lo cual afectó directamente a la capacidad eclesiástica para cubrir todo el territorio e incidió en el tipo de religiosidad que se practica: doctrinalmente débil y con fuertes rasgos populares. En México, todavía hoy y durante todo este siglo, el número de sacerdotes por habitante es aproximadamente de uno por cada 6 000 habitantes. El resultado es ese catolicismo popular en el que no sólo se “adaptan” y “refuncionalizan” diversas tradiciones religiosas, sino que tienen como característica principal la ausencia real de un liderazgo religioso de tipo burocrático. En el vacío que se genera surge entonces todo tipo de profetismos y mesianismos —sobre todo, pero no solamente ahí—, en la zona rural, apenas controlados por una Iglesia y un poder civil que contemplan y se complementan, en la medida de lo posible. Se podría aventurar que el desarrollo de este catolicismo “laico” o “aclerical” influirá también en los siglos posteriores para consolidar ese laicismo popular que sería la base de los movimientos políticos seculares del México independiente.

2) *La Iglesia dentro del Estado*. En América Latina, antes de la Independencia de España y Portugal, las Iglesias establecían una relación con los poderes temporales, representados por “los reyes”, “la corona”, o “el poder real”. La Iglesia católica no se situó de frente a este poder, porque no estableció una relación de competencia, sino de cooperación y, consolidado el Patronato, de subordinación efectiva.⁸ Para las funciones no se hacían distinciones entre hombres de Iglesia y civiles; y así como todavía no existía plenamente la división entre los que pertenecían a la Iglesia y los hombres del poder secular, tampoco se había dado la disputa entre el Estado y la Iglesia, pues esto sólo ocurrió hasta que en la mentalidad colectiva fue tomando forma la verdadera división de los asuntos temporales y de los asuntos religiosos. La Iglesia era una corporación más del Estado y sus hombres eran un constituyente importantísimo de la clase dirigente. No significa ello que no existieran diferencias institucionales, de perspectiva e incluso de objetivos entre los poderes civil y eclesiástico. Solían presentarse además en los momentos importantes de definición o redefinición de la estructura sociopolítica: en los primeros años después de la conquista, a principios del siglo XVII, una vez consolidada la Colonia, en los cambios de la dinastía reinante o en el ocaso de la época virreinal.

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

Pero todas estas diferencias, es importante remarcarlo, se dan, por así decirlo, dentro del “Estado” colonial, no entre el Estado y la Iglesia.

3) *Patronato y jurisdiccionalismo*. No se ha insistido lo suficiente en la centralidad de la cuestión del Patronato para entender las relaciones entre el poder temporal y el eclesiástico en México, en particular desde la conquista hasta el siglo XIX, y en muchos casos hasta el día de hoy, mediante un arraigado jurisdiccionalismo. Es indispensable recordar que la mayor parte de los nuevos Estados independientes en Iberoamérica no pretendían, en un primer momento, alcanzar una disociación con la Iglesia. Por el contrario, todos los gobernantes de los nuevos países constituidos buscaron la continuación o la recuperación de los derechos del Patronato —como en algunos casos se sigue haciendo incluso hoy— según nuevas formas jurídicas, aunque en esencia la institución eclesiástica seguiría siendo parte del Estado. No fue sino hasta mediados del siglo XIX cuando, ante la insistente negativa de la Santa Sede para extender a los nuevos Estados el derecho al Patronato e incluso para reconocerlos como Estados independientes, las élites liberales latinoamericanas reorientaron sus posiciones y decidieron que la mejor vía para alcanzar sus objetivos sociales era la separación. La búsqueda del Patronato se hizo a pesar de que los próceres de la independencia argumentaban —cierto es que con muchas ambigüedades— en contra de dicha institución. Estaba en juego no sólo el control de los nombramientos eclesiásticos, la reglamentación y el ordenamiento de la vida interna de la Iglesia, sino también y quizá por encima de todo, el control de los bienes e ingresos eclesiásticos. Casi todas las nuevas repúblicas americanas declararon en sus Constituciones que la religión católica era la del Estado, con exclusión de

cualquier otro culto público, y algunas, como México y la Gran Colombia, enviaron misiones para buscar el establecimiento de lazos formales con la Santa Sede. Entre conservadores y liberales no había diferencias reales en cuanto a la pretensión jurisdiccionalista. Y no se trata únicamente de la preservación del espíritu regalista, disfrazado en formas republicanas, sino de la hasta cierto punto imposibilidad de concebir de otra manera las relaciones con la Sede apostólica, históricamente ausente de América hasta ese momento. Contribuye también a esta actitud, y no es poca cosa, que la misma Santa Sede se oponga tajantemente a la idea de separación entre Estado e Iglesia, como lo habrá de reafirmar Pío IX en su encíclica *Quanta cura*, en el *Syllabus* y en cada ocasión que se enfrenta al hecho consumado de la separación. De cualquier manera, ¿cómo podrían concebirse las naciones que eran absoluta o abrumadoramente católicas, sino unidas por un acuerdo o concordato con Roma? La idea de un Estado del cual se separa la Iglesia en su función pública en este primer momento (*laico* sólo significa eso), salvo raras excepciones, sólo se va dando, a medida que el debate con Roma y con las jerarquías locales va dejando claro que la Iglesia católica no puede acompañar al Estado moderno que se busca construir. Sólo cuando la negativa romana fue haciéndose más clara y evidente, quedó claro también que no había otra salida que el abandono mismo de la idea del Patronato, y entonces se empezó a abrir camino la idea de la separación entre los asuntos del Estado y los de la Iglesia. Pero ello no impidió que la idea del Patronato de algún modo fuera sustituida por una postura jurisdiccionalista tendiente a controlar las acciones eclesiales y a seguir usando la religión, en ciertas circunstancias, como forma de legitimación social y como cohesionante para la unidad nacional.

Las características del antiguo régimen, que se extendieron de hecho hasta mediados del siglo XIX, siguen marcando a la laicidad mexicana. La utilización del elemento religioso fue mucho menor en México que en otras naciones latinoamericanas por razones históricas propias, pero cabría preguntarse si, de alguna manera, la nostalgia del Patronato y la tentación del jurisdiccionalismo siguen existiendo.

De cualquier manera, si se analiza la historia del país, se puede decir que el factor central que dio origen a la laicidad mexicana no fue la necesidad de responder a una pluralidad confesional que demandara tolerancia, ni a la presión para obtener libertades religiosas, sino la lucha por establecer las formas de soberanía. Mientras que el Estado republicano estableció como norma la voluntad popular como criterio de la definición última del poder soberano, la Iglesia se negó a aceptar una soberanía que no tuviera como fuente a lo sagrado y que no estuviera avalada por el poder religioso. Desde esa perspectiva, la separación del Estado y la Iglesia, que específicamente significa —en las Leyes de Reforma— la separación de los “negocios del Estado” y de los “negocios eclesiásticos”, aunque indirectamente, establece el mismo principio de laicidad. A partir de ese momento, la soberanía republicana ya no requiere de la legitimidad sacra y por lo tanto tampoco se considera a la religión como el elemento por excelencia de integración social o de unidad nacional. De allí en adelante, las formas específicas que fue adquiriendo esta laicidad se explican por las circunstancias históricas particulares, que sin duda fueron conformando un Estado laico *sui generis* en el contexto latinoamericano. Como lo señaló Jesús Reyes Heróles, el liberalismo (y en consecuencia la laicidad)

habría de convertirse en parte esencial de la identidad nacional.⁹

III. Laicidad contemporánea, retos y perspectivas

En un texto de gran inteligencia, Jacques Zylbelberg afirma que, en realidad, con excepción del caso francés, en la mayoría de los países occidentales no existe un proyecto laico, sino prácticas concordatarias, y señala cuatro dinámicas sociales que muestran las nuevas transacciones que invalidarían la plausibilidad de la laicidad; en otras palabras, cuatro dinámicas que cuestionarían la vigencia actual de la laicidad:

1) El éxito del estado de derecho, principalmente el pluralismo, ha obligado a los epígonos del racionalismo agnóstico, del desencantamiento científico y técnico y a sus adversarios religiosos a coexistir pacíficamente en el mismo espacio, a legitimarse mutuamente y a aceptar diferentes transacciones. Las instituciones religiosas y sus prédicas se han vuelto, o han vuelto a ser, legítimas en el espacio público.

2) La urbanización, la masificación demográfica de la ciudad contemporánea y su corolario, la masa solitaria, alimentan las ideologías paseístas, de la identidad y de la comunidad, disipadoras de una ciudadanía contractual y racional. La organización religiosa tiene ventajas comparativas considerables en la explotación de esta búsqueda de sentido y en la agregación de grupos de

⁹ Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, 3 vols. 1ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

pertenencia y de referencia cimentados por el imaginario.

3) En la contradicción y las crisis de crecimiento de la ciudad contemporánea, las organizaciones religiosas ocupan una posición ideológica privilegiada, defendiendo por la izquierda a los excluidos del progreso y criticando por la derecha los efectos perversos de la sociedad permisiva, liberal y moderna.

4) En la crisis actual de legitimidad de la clase política esta última estima que tácticamente, si no estratégicamente, es preferible asociarse al menos *de facto* con las Iglesias, que son de esa manera cortejadas a la vez por el poder ejecutivo y por las diferentes formaciones partidistas.¹⁰

Este espejo de la laicidad diseñado por Zylbelberg refleja fielmente, desde mi perspectiva, algunos de los principales retos que enfrenta la laicidad contemporánea en el mundo y también en México. No se requiere compartir con dicho autor la conclusión de que la laicidad es prácticamente un fenómeno exclusivo de Francia e inexistente en el resto del mundo para aceptar que éstos son algunos de los más graves retos que enfrenta la laicidad contemporánea.

Otros autores, partiendo de enfoques cercanos, hacen referencia a una “laicidad amenazada”, por ejemplo, por concepciones “comunitarianistas”, que cultivan concepciones particularistas o “separatistas” del mundo, generalmente ocasionadas por visiones fundamentalistas que cuestionan “los presupuestos esenciales de la laicidad, se-

¹⁰ Jacques Zylbelberg, “Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni”, *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, trimestral, núm. 75, “La laïcité”, Seuil, París, noviembre de 1995, pp. 37-51.

gún los cuales la esfera pública debe hacer prevalecer lo que por esencia es accesible a todo el *laos*, y no cultivar valores particulares”.¹¹ Estos autores insisten en que por supuesto no se trata de rechazar la multiplicidad de perspectivas y enfoques, pues dicho pluralismo constituye la condición misma de todo debate democrático. Únicamente se trata de insistir en la formación de ciudadanos que aprendan a vivir juntos en las sociedades multiculturales, lo que supone vivir en la diferencia, no en la separación.

De allí se desprende —y éste es un punto que quiero resaltar para el caso mexicano— una crítica y precisión importante acerca del concepto de neutralidad en el contexto de la laicidad:

Ello muestra hasta qué punto el derecho a la diferencia debe ser analizado de manera crítica. Si significa una atención mayor a la diversidad de las tradiciones a partir de las cuales puede manifestarse un sentido de lo universal, encarnará un progreso considerable en relación con concepciones de la laicidad, ciegas al sitio [ataque] subrepticio del Estado pretendidamente neutro, por valores culturales particulares. Pero si se reduce a la defensa de una especie de *apartheid* cultural, llevará directamente a la confusión de valores (entre ciencia y religión especialmente), así como a la tribalización de la sociedad. *Es el concepto de neutralidad el que es necesario, en el presente contexto, precisar. El Estado no es por supuesto, según el ideal laico, neutro en relación con todo valor* [subrayado mío]: una proposición de ese tipo aparecería inmediatamente como autocontradicto-

¹¹ Guy Haarscher, *La laïcité*, 2a. ed., París, PUF, 1996, pp. 39-40. (Que sais-je?, 3129).

ria, puesto que se trata de defender el valor de la autoridad política actuando a nombre del laos en su conjunto contra otros valores.¹¹

En consecuencia, el Estado laico no es neutro ni puede ser neutral. Está ligado a los valores de la república, de la democracia, de la tolerancia, de la libertad y de la pluralidad, que la soberanía popular le ha encargado respetar y hacer respetar. Como señala Émile Poulat, la laicidad no es una simple neutralidad del Estado y de la escuela, sino su compromiso de asegurar y garantizar el ejercicio de todas nuestras libertades.¹²

Por la misma razón, el cuestionamiento que se hace a la laicidad a partir de derechos religiosos (como parte de los derechos humanos) es sumamente delicado, ya que si no hay una gran claridad al respecto, se corre el riesgo de minar un valor ciudadano que ha permitido la convivencia pacífica de la diversidad y que ha favorecido la “recolonización de la esfera pública” por parte de las distintas confesiones religiosas que hay en México. Y es también por ello que un Estado laico neutral (es decir, sin valores propios) puede ser utilizado para reforzar los particularismos e incluso para imponer a los demás (haciendo prisionero al Estado y utilizando el lenguaje de una laicidad neutra) estas visiones particulares. En ese sentido, el Estado laico tiene que ser la “*res pública*”, la cosa del pueblo, para que pueda seguir teniendo efectividad. Eso supone, como lo ha señalado Guy Haarscher, una “laicización de la laicidad”, para evitar que ésta sea prisionera de una concepción parti-

¹¹ *Ibidem*, p. 41.

¹² Émile Poulat, *La solution laïque et ses problèmes; fausses certitudes, vraies inconnues*, París; Berg International Editeurs, 1997, col. “Faits et Répresentations”.

cular (en este caso antirreligiosa) del mundo, pero que también supere una laicidad-asimilación (negando las diferencias) o una laicidad-coexistencia (en el imperio de los particularismos) y que se pueda construir una laicidad de integración,¹³ donde todos se reconozcan y a la que todos reconozcan.

Conclusiones

Los retos a los que se refiere Zylbelberg y las amenazas que señala Haarscher son prácticamente iguales y tienen un solo origen; provienen del debilitamiento de una concepción del Estado y de la laicidad. En México, como en muchas partes del mundo, estamos frente a una crisis de la laicidad, en la medida en que las instituciones políticas que en su conjunto hacen el Estado, acuden nuevamente y cada vez más a la religión como elemento de legitimación y de integración social, a pesar de que es evidente que ésta no puede ser más un factor de unidad nacional, ni mucho menos la expresión de la soberanía.

Existe entonces, en efecto, una recolonización confesional de la esfera pública, pero que está conduciendo al surgimiento de particularismos y a reivindicaciones que no necesariamente conducirán a la construcción de una convivencia pacífica alrededor de un proyecto común, como era el caso en el modelo de la ciudadanía republicana.

En esta situación han confluído algunos factores, como la crisis de la modernidad racionalista, el fortalecimiento del concepto de los derechos humanos (incluidos los religiosos) y la toma de conciencia de que la religión no puede ser encerrada en el ámbito privado.

¹³ *Ibidem*, pp. 119-123.

En un principio el Estado laico sustituyó a las Iglesias como un Leviathán que acumuló los poderes espirituales y temporales. Luego surgió la concepción de una laicidad precursora de las entonces llamadas libertades religiosas (de conciencia, de creencia, de expresión y de culto), que en realidad deberían llamarse libertades laicas. Pero en la medida en que las libertades se construyen fuera del Estado (es decir, en la llamada sociedad civil) y muchas veces a pesar o en contra de él, se cuestiona también la laicidad del Estado. Al hacerlo se pone también en tela de juicio el modelo de convivencia, que hasta ahora había garantizado todas estas libertades.

La cuestión central, sin embargo, sigue siendo la misma: ¿dónde reside la soberanía que legitima al Estado? ¿Quién decide cómo se expresa dicha soberanía? Aparece entonces de manera clara que mientras exista la soberanía popular, los particularismos (políticos o religiosos) no pueden sustituirla. La legitimidad del Estado seguirá siendo laica (es decir, no puede provenir de lo religioso), aunque se corre el riesgo de que siga siendo sitiada, asaltada y mermada por dichas expresiones.

Eso significa que la laicidad, aún prevaleciente, puede sufrir retrocesos. Tomemos un ejemplo, relativamente lejano. Israel, contrariamente a lo que comúnmente se piensa, nació como un Estado laico, fundado por socialistas ateos, en contra de la opinión de los judíos ultraortodoxos. Pero a medida que transcurrió el tiempo, la competencia por los fondos públicos, las cuestiones fiscales y educativas y las negociaciones con los partidos políticos, atrajeron hacia el Estado a las agrupaciones religiosas, que antes no estaban en él. Ahora, dicho Estado es en gran medida “prisionero” de estos grupos religiosos, y son los judíos laicos los que tienen menos derechos.

En México podría darse una situación similar. Aquí, como producto de los resabios históricos (Patronato y jurisdiccionalismo) y de las tendencias mundiales ya expresadas, algunos siguen pensando en la religión como elemento de legitimación, de integración social e incluso de unidad nacional. La campañas políticas, en todos los niveles y de todos los partidos, son el mejor ejemplo de ello.

Lo anterior muestra también que, curiosamente, esta amenaza a la laicidad no viene de las Iglesias, sino del propio Estado (entendido como el conjunto de las instituciones políticas), que acude mucho, en los últimos años, a las organizaciones religiosas en busca de legitimidad, sin tener claridad de lo que se está provocando. Los ejemplos se multiplican y es cada vez más frecuente ver a funcionarios gubernamentales y a políticos de los partidos acudir en busca de esta legitimidad, abriendo las puertas a la recolonización confesional de la esfera pública.¹⁴ En otras palabras, es el propio Estado el que está llamando a las Iglesias para que lo legitimen. Quienes esto hacen ignoran que no sólo minan la soberanía popular, donde reside realmente la legitimidad del Estado, sino que también la contradicen.

En cuanto a las Iglesias en México, se puede observar cómo, de manera sintomática, no se han desprendido de la lógica del Patronato. Las Iglesias, sobre todo la mayoritaria, todavía tienen la nostalgia del Estado en tanto que brazo secular del poder eclesiástico. En suma, a pesar de su discurso de autonomía, las Iglesias siempre han querido estar dentro del Estado y no se han acostumbrado a vivir fuera de él. De hecho, en realidad las Iglesias (no sólo la

¹⁴ Un ejemplo de ello fue la asistencia de algunos candidatos presidenciales mexicanos al tedéum ofrecido por la Iglesia católica al recientemente elegido presidente de Chile. Por esencia, un tedéum es precisamente una legitimación sacra de la autoridad civil.

católica, sino también las protestantes, que, en el caso de México, nacieron en el Estado) no fueron totalmente desterradas del ámbito estatal, por lo que un programa de laicización a fondo exigiría la expulsión definitiva de las Iglesias del Estado, es decir, de cualquier actividad que pretendiera algún tipo de legitimación de carácter religioso.

Uno de los equívocos que dio lugar a esta situación es la confusión entre lo privado, lo social y lo político. Al pretender confinar a lo religioso al ámbito privado, se perdió de vista que no se trataba de negarle su inevitable participación en lo social, sino únicamente en todo aquello que tiene que ver con el poder, es decir con la política, con el Estado. En la recolonización de la esfera pública, las Iglesias han tendido a ocupar también la esfera del Estado (esto es, la esfera del poder), más allá de las cuestiones meramente sociales (lo cual, por lo demás, es quizá inevitable).

De cualquier manera, México sigue siendo un país predominantemente laico, aún si dicha laicidad está siendo crecientemente puesta en duda o amenazada. En México la gran mayoría de la población se sigue oponiendo a la participación de las Iglesias en la política, es decir en los asuntos de poder, al mismo tiempo que aprueba su actividad en cuestiones sociales. Hay en los mexicanos un arraigado anticlericalismo, el cual es, en nuestro país, un componente que alimenta a la laicidad. De acuerdo con encuestas recientes, alrededor de dos tercios de la población consideran que la Iglesia tiene mucho o demasiado poder, aunque al mismo tiempo le tiene más confianza a la Iglesia que a otras instituciones sociales o políticas. Pero esa confianza se dirige más a la institución que a los sacerdotes.¹⁵ En una

¹⁵ Roberto Blancarte, "El factor religioso", en *Tercera encuesta nacional de valores*, Banamex, en prensa.

ciudad tan católica como Guadalajara, que es el centro de la catolicidad mexicana, dos tercios de la población piensan que la familia es la institución ideal para la transmisión de valores que consideran fundamentales en la formación de sus hijos, mientras que sólo 7.2% considera a la Iglesia como educadora privilegiada de los valores.¹⁶

Pero hay signos encontrados respecto de la permanencia de esta laicidad. Las encuestas son sólo un termómetro puntual acerca de la opinión de la población y se requiere un análisis detenido de ellas; de cualquier manera, existen algunos elementos que permiten comenzar ya a realizar dicha reflexión. A principios de la década de los años noventa (del siglo XX), alrededor de 72% de la población pensaba que “la Iglesia” no debía participar en política.¹⁷ Hacia finales de la misma década, ese porcentaje es de 52.7%; es decir, una significativa reducción de dicha oposición.¹⁸

¿Lo anterior significaría que estamos entrando en una etapa más madura (es decir, menos combativa y anticlerical) de nuestra laicidad? ¿Es decir que, a pesar de los ataques, los errores y la confusión, la laicidad sigue siendo el régimen de convivencia social predominante? ¿O quiere decir, por el contrario, que, debido a la crisis de la modernidad y a la búsqueda de legitimidad, la laicidad mexicana se encuentra amenazada?

¹⁶ Renée de la Torre Castellanos, “El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?”, en Patricia Fortuny Loret de Mola (coordinadora), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Conaculta, Ciesas, INAH, 1999, p. 122.

¹⁷ Roberto Blancarte, “México y la modernidad religiosa, retrato de un país secular”, *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 3, junio de 1991.

¹⁸ Roberto Blancarte, “El factor religioso”.

EL ESTADO LAICO: TRAYECTORIA HISTÓRICA Y SIGNIFICADO PRESENTE

JEAN MEYER*

Comentario

Cuando la unidad confesional, propia de la Edad Media, fue desgarrada por el pluralismo religioso capaz de provocar, incluso, enfrentamientos civiles, Bodino primero y Hobbes después inventaron el Estado: un orden de dominación capaz de servir a lo que era común, esto es, los intereses permanentes y generales más allá de las pretensiones de una u otra confesión. Desde sus orígenes y cualesquiera que fueran los lazos que unían al trono y al altar, el Estado fue, por definición, secular, esto es, religiosamente neutro (Miguel Herrero de Miñón, “Estado y confesión”, en *El País*, 1º de abril del 2000, p. 14).

Creo que esa cita provocadora apoya totalmente la tesis sustentada por Roberto Blancarte que tengo la tentación de hacer mía. Tomando en cuenta la revisión de la historia nacional que hacen tanto Blancarte, como Manuel Ceballos —aquel con detenimiento sobre un siglo XIX dividido en tres etapas—, insistiré sobre la originalidad de México frente a Alemania, Inglaterra, Francia o los Estados Unidos, originalidad que hereda de España y comparte con ella, junto a demás repúblicas latinoame-

* Centro de Investigación y Docencia Económicas; División de Historia.

ricanas: la Nueva España y México no han conocido la Reforma protestante, por eso no han engendrado un Bodino ni un Hobbes.

Blancarte tiene razón cuando dice que no es el pluralismo religioso —es decir, en nuestro mundo cristiano, la presencia de la Reforma o de la ortodoxia— el que hizo necesaria en México la laicidad del Estado, sino la desaparición de la función legitimadora de la religión para el nuevo Estado, el de la independencia, el del siglo XIX, el nuestro.

Recuerdo haber leído que el muy cristiano cardenal Richelieu, que tuvo el don teológico de discernimiento, dijo alguna vez: “la salvación de los Estados es de este mundo”; cuando castigó a los protestantes, no fue por su religión, sino por su conducta política diplomática, militar; se alió con el turco y con los protestantes, contra los Habsburgo católicos, sin el menor remordimiento, no porque fuese cínico, sino porque no tenía por qué sentir tal cosa, estaba en lo correcto.

Los intereses del Estado —desde el momento en que hay Estado, y no me meto a definir ese momento ni lo que es el Estado— son ajenos a cualquier posición religiosa. La razón de Estado (Richelieu, otra vez) no significa el absolutismo, el despotismo, la violación de la ley; nunca debería ceder ante la razón de religión; cuando lo hace, el resultado es siempre negativo tanto para el Estado, como para la sociedad, como para los cristianos. En los primeros siglos de la Iglesia, el problema no empezó tanto con Constantino, sino con sus herederos: una cosa es el edicto de tolerancia (313 a.C), que durante un tiempo pone a todas las religiones sobre un pie de igualdad en el imperio y otra cosa es la proclamación del cristianismo como religión

única o la persecución de todos los demás cultos, englobados en el concepto de “paganismo” (380 a.C).

El caso español, hispanoamericano, mexicano, tan marcado por el sistema del Patronato Real, al cual los historiadores siempre le dedicamos mucha atención, ilustra a la perfección ese axioma: “cuando la razón de Estado cede a la razón de religión, el resultado es malo para todos”.

La dificultad de los pensadores para definir la laicidad, la evolución en los usos de la palabra desde 1871 hasta la fecha, tanto en Francia como en México, la confusión entre *laicidad* y *laicismo*, entre *neutralidad* y *tolerancia*, señala que la ambigüedad, la duda, la confusión entre los reinos no ha desaparecido, ni podrá desaparecer del todo.

Hace poco, la Subsecretaría de Asuntos Religiosos publicaba: en su *boletín* núm. 9 (julio de 1999) la opinión de Jorge Fuentes, Secretario particular del director de la DGAR:

A 126 años, recordamos con entusiasmo la elevación a rango constitucional de las Leyes de Reforma, que si bien es cierto que fueron expedidas en 1857, no fue sino hasta septiembre de 1873 cuando se elevaron a rango constitucional y adquirieron vigencia; con ello el Estado mexicano adoptó como principios básicos la separación del Estado y las Iglesias y sobre todo el carácter laico del primero, lo que conlleva al reconocimiento de la libertad de creencias y de conciencia.

Evocar el 25 de septiembre de 1873 permite justipreciar la aspiración, tenacidad y valor que a lo largo de su historia ha tenido nuestro pueblo para convertirse en la nación que hoy somos. Sin duda alguna, conmemorar esta fecha nos permitirá aquilatar la dimensión histórica de las definiciones forjadas por nuestros predecesores

para que los mexicanos de hoy podamos gozar de uno de los bienes más preciados: “la libertad”, y más específicamente de “la libertad de creencias y de conciencia”, que se traduce en el reconocimiento del Estado al libre albedrío de cada uno de sus miembros, al libre ejercicio de las preferencias religiosas de cada quien, que sólo pueden garantizarse mediante la vigencia de un Estado laico y democrático que han construido hombres de la estatura de Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada, Melchor Ocampo, por citar algunos.

El laicismo no implica anticlericalismo; es una forma que garantiza la libertad de creencias, el derecho a creer o no, lo que fortalece el contrato social y propicia la armonía y la paz social en la convivencia de la sociedad mexicana.

El Estado laico es aquel que no adopta ningún credo religioso, que no se concibe a sí mismo como un sujeto creyente, que en el desempeño de sus funciones mantiene absoluta autonomía respecto de las Iglesias, en síntesis, es aquel que garantiza a sus gobernados un trato igual, sin distinción de credo. En el Estado laico los poderes públicos no tienen otra razón de ser que la de servir a todos sus miembros.

El Estado mexicano, laico y por consiguiente respetuoso de las creencias de su pueblo, tuvo el tino de reformar el texto constitucional en 1992, fecha que marca un hito en las relaciones del Estado y las Iglesias; producto de dicha reforma se publicó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público; en ella el Estado reconoce personalidad jurídica a las Iglesias, y les otorga derechos y obligaciones; todo esto ha permitido un mejor entendimiento con ellos.

El mismo boletín definía así a la laicidad del Estado:

- El estado laico es el que no hace suya ninguna opción religiosa.
- No se concibe a sí mismo como un sujeto creyente.
- En su marco, las Iglesias no desempeñan una función política.
- Los poderes públicos no satisfacen una finalidad religiosa.
- La comunidad política tiene una serie de valores propios y plenamente seculares: los cívicos.
- Entre los valores que profesa dicha comunidad está la garantía y promoción de las libertades del individuo, incluyendo la religiosa.
- La Constitución y las leyes garantizan la pluralidad de expresiones religiosas y la igualdad jurídica de individuos y grupos, incluyendo las asociaciones religiosas.

Y hacia suya una definición de Jesús Silva-Herzog Márquez:

Acerca de la laicidad del Estado

Un Estado laico no es simplemente aquel que permite la expresión de diversas religiones. El laicismo supone tolerancia pero reclama algo más que mera aceptación de la variedad religiosa. El laicismo ha de fundarse en una activa política secular. El Estado debe rechazar cualquier tentación por proteger o promover una creencia y debe, incluso, propiciar activamente la secularización del universo político [...] El Estado laico es aquel que rechaza cualquier privilegio a los creyentes de alguna religión y que rehúsa emplear cualquier elemento

confesional para la argumentación de sus políticas o la promoción de sus agentes.

Andrés Lira nos recordaba, al invitarnos al presente coloquio, que

La laicidad es un principio de convivencia, con profundas raíces históricas y permanente vigencia en la sociedad mexicana. Las instituciones políticas y sociales del país están marcadas por este principio regulador de la vida social. A lo largo de su trayectoria, en los dos últimos siglos, ha sido concebido, interpretado y puesto en práctica en forma diversa. Por otra parte, el fortalecimiento de las libertades individuales y de la vida democrática en el país plantea retos adicionales a las instituciones políticas, sociales y religiosas. Las soluciones ofrecidas a estos retos deben partir de reflexiones serias y análisis objetivos.

No puede haber definición más precisa de la laicidad y debería ser satisfactoria la indefinición y la invasión de las fronteras. No hay Iglesia que se pueda limitar estrictamente a actividades culturales y sacramentales. A través de sus fieles participan en la vida global de la sociedad y se topan con el Estado. Cuando la Iglesia intenta dominar al Estado, surge el clericalismo que puede culminar en teocracia. En sentido inverso abundan las experiencias históricas de un Estado que domina a la Iglesia para ponerla al servicio de su política. Entre esos dos extremos existen todos los casos de figura. Se trata nada menos que de la soberanía del Estado, responsable del destino nacional, por sus leyes y su política; de la libertad de los ciudadanos, creyentes como no creyentes, tanto frente al Estado como frente a las Igle-

sias; se trata de la concordia/discordia entre ciudadanos diversos en sus confesiones.

Una definición posible de la laicidad sería la negación del Estado a toda sujeción a las Iglesias (o confesiones). Choques y roces son normales, en este caso, como inevitables los solapamientos, los imbricamientos entre “los dos reinos”.

La doctrina franco-latina de la laicidad del Estado que evocaron Roberto Blancarte y Manuel Ceballos está ligada a la presencia casi exclusiva de la Iglesia católica (hablo de la presencia histórica, en el pasado) y a un largo conflicto entre la monarquía (católica) y dicha Iglesia primero, y entre la república (católica al principio, después no) y ésta. En los países protestantes (más bien germánicos) existe una tradición, teológicamente fundamentada, de sumisión dócil al Estado, que se observa, hoy entre muchos protestantes mexicanos.

Es interesante recordar que en México, a la hora de las reformas constitucionales de 1992, surgió una duda muy similar a la que sintieron los radicales franceses a la hora de la separación de 1905: “¿No estaremos cometiendo un error político al renunciar a la posibilidad de intervenir en la vida interna de la Iglesia católica?” El Estado mexicano, hasta la fecha, conserva el temor de encontrarse desarmado frente a ciertos “grupos de presión” católicos. Se mantiene así la continuidad histórica de las doctrinas galicanas de los legistas del antiguo régimen, actualizadas por los liberales del siglo XIX y reactualizadas por los revolucionarios anticlericales del siglo XX: el Estado debe montar la guardia y luchar contra la influencia de las Iglesias (de la Iglesia católica) sobre los ciudadanos y también sobre los propios gobernantes. Sigue viva, pues, cierta tradición de laicidad anticlerical, cientificista, intolerante, para la cual la educa-

ción debe ser militante, antirreligiosa, para la cual la meta es la secularización completa de la sociedad y el fin del poder de la Iglesia católica. Existe una “fe laica”.

Se olvida que la libertad religiosa en un marco de pluralismo es un fenómeno muy reciente (con excepción de los Estados Unidos, que nacieron plurales desde su etapa colonial). Hace poco, muy poco, que las Iglesias han renunciado a su pretensión de un Estado confesional, a su apoyo y a sus fueros. Hace relativamente poco —muy poco en México— que el Estado ha renunciado a intervenir en la vida de las Iglesias. Hoy en día, el Estado —véase este coloquio— sigue muy marcado por la historia: sigue pensando en términos del pasado, tiene reflejos acondicionados, continúa diciendo: “No queremos políticos rezando, ni curas gobernando”, sin ver que los problemas de la laicidad se presentan de un modo diferente, más social que político.

El Estado no confesional no profesa, en nombre de la nación, ninguna fe, no privilegia a ninguna religión, no da ventaja a ninguna Iglesia (tampoco confiesa la irreligión). Eso no significa que el Estado ignore la existencia de las “asociaciones religiosas”, de los cultos, de las prácticas.

Concretamente, el que la Constitución, las leyes, los reglamentos, los servicios públicos (escuela, salud, panteón, etc.) no a la sombra de ningún símbolo religioso, no plantea problemas; con una sola excepción: la escuela pública, por encargarse de la enseñanza de disciplinas que resultan problemáticas, como la biología, la moral, la filosofía y la historia.

Los nuevos problemas que ya se han arraigado mucho, y que por desgracia parecen tener mucho porvenir, son provocados por fenómenos nuevos, para los cuales la memoria histórica del Estado no sirve de nada: la libertad religiosa es, de manera inevitable, la libertad de escoger su

religión, y por lo tanto de entrar libremente en tal o cual Iglesia. Ese movimiento se está dando en México, en el marco del dinamismo de las diversas Iglesias cristianas (católica y protestantes) y de otras o denominaciones parcialmente o nada cristianas. En las ciudades esa manifestación de libertad religiosa, no presenta problema ni religioso ni social ni político, y por lo tanto tiene al Estado sin cuidado; pero en ciertas partes del México rural, en ciertos segmentos de la sociedad rural, el asunto afecta globalmente al orden público y puede socavar las bases de la sociedad: cuando los huicholes o los coras o los chamulas —por citar sólo un ejemplo— deciden expulsar de la comunidad social y geográfica a quien adopta una confesión que no es la “tradicional”, ¿cuál debe ser la conducta del Estado?

Cuando los testigos de Jehová se niegan a participar en la ceremonia a la bandera o a declamar el juramento a la bandera citadas por Manuel Ceballos, y cuando, por ello, sus hijos son expulsados de la escuela pública o no pueden estudiar en la normal para maestros, ¿qué línea de conducta dicta la laicidad?

La libertad religiosa implica la facultad de cada uno para seguir, eventualmente, las prescripciones —todas las prescripciones, incluso las cronológicas (calendario de fiesta, respeto del sábado o del domingo, o del viernes; reglas alimentarias, vestimentarias, etc.)— siempre y cuando no afecten al orden público y no atenten contra la libertad de los vecinos: en el barrio protestante de mi pueblo no se puede comprar tabaco ni vino; mientras sí me dejan fumar los *Faros* y tomar la *Victoria* que compro en el barrio católico, no hay problema, pero resulta que no me permiten organizar fiestas con los músicos tradicionales del pueblo porque incitan al pecado...

La libertad religiosa es muy específica y revela un derecho realmente “subjetivo”, que vale sólo para los fieles de cada confesión. Como se puede ver, la frontera entre sagrado y societal resulta muy permeable y casi inexistente. En teoría se acepta la incompetencia de las Iglesias en el terreno temporal (pero se presenta inmediatamente el tema de los valores morales) y la incompetencia del Estado no confesional en el campo espiritual. Esa distinción entre el ciudadano (el hombre cívico o civil) y el hombre religioso (particular) ¿existe en la realidad? ¿Quién define el reino temporal y el reino espiritual? Todo el problema de la definición jurídica de la religión es que el Estado bien quisiera poder limitar al culto. Pero como el hecho religioso es un hecho social mayor, eso no es posible. Sería relativamente fácil con la Iglesia católica, institución por excelencia, pero no lo es con las “sectas”, denominaciones, confesiones, movimientos que los sociólogos no saben cómo clasificar y que, además, están en mutación permanente. Véase además el asombro del Estado frente a categorías en ascenso como los famosos “usos y costumbres”. Se va a necesitar mucho pragmatismo en los gobernantes en los años que vienen. Insisto, su problema mayor no va a ser con la Iglesia católica.

Ciertamente cuando la Conferencia del Episcopado Mexicano publica un texto intitulado “Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos”, los puristas del laicismo pueden desgarrar sus vestiduras (24 de marzo de 2000), y decir que la Iglesia se está “metiendo en política”; pero no se escandalizan cuando el obispo Onésimo Cepeda refuerza día con día sus relaciones con algunos miembros-clave del partido en el poder.

Ante las próximas elecciones presidenciales, la misma Conferencia Episcopal ha recordado a los católicos que el derecho al voto implica el deber moral de votar. ¿Es meterse en política? Seguramente no tardará en volver a “meterse en política” cuando publique, como en cada elección, un mensaje para “iluminar la conciencia de los católicos y de todos los hombres de buena voluntad”. Se citará a Juan Pablo II: “La Iglesia es experta en humanidad y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y las mujeres desarrollan sus actividades (...) para orientar en consecuencia la conducta cristiana”. ¿Política?, ¿sociología?, ¿ética? No faltará quien acuse a los obispos de apelar a criterios confesionales para juzgar temas no religiosos. En el documento mencionado, los obispos aseguran entender y aceptar la laicidad del Estado como la aconfesionalidad basada en el respeto y la promoción de la dignidad humana; dicen que los mexicanos, en un clima de respeto y diálogo, tienen ahora la oportunidad de construir un proyecto solidario, plural e incluyente, al servicio de las personas, de las familias, de sus valores y su historia. ¿Política? Al mostrarse como actores sociales comprometidos, los obispos se salen del papel estrictamente litúrgico al cual quisiera limitarlos una concepción estrecha de la laicidad.

Vuelvo precisamente a las dos ponencias: siglos después de la pérdida de la unidad cristiana, el pluralismo político, encarnado en un sistema de partidos, se mueve entre los términos de una disyuntiva semejante a la que plantea Blancarte a propósito de Estado e Iglesia(s); la pluralidad de ideologías (partidos) parece ser tan legítima como la pluralidad religiosa. Sin embargo es una lógica muy reciente, que quizá no esté prometida a la eternidad. Hace poco todavía, en México, la lógica del partido único era

muy fuerte y sus mismos opositores no pensaban de otra manera. El sinarquismo retomó, posiblemente sin saberlo, la postura de los primeros mexicanos de después de la independencia, a saber: su hostilidad fundamental a los partidos porque “parten” la unidad, acaban con la unión, con el cuerpo único de la sociedad y de la nación. ¿No se trata de la misma nostalgia que está detrás de todos los movimientos revolucionarios? Nostalgia que siento muy fuerte y caliente, hoy en día, en México.

Si el Estado, para bien de todos, debe ser laico (neutral, e intervencionista para preservar los valores de la democracia, pues fuera de la democracia todo ese debate pierde sentido) en materia religiosa, ¿debe serlo también en materia política, como cuando un candidato promete que será presidente de *todos* los mexicanos?

Rafael Segovia me enseñaba que Richelieu y De Gaulle eran los grandes estadistas de Francia; que la razón de Estado debe trascender lo coyuntural y particular, para cumplir con su vocación de permanencia y generalidad. Es todo lo contrario de la razón de confesión y de la razón de partido. ¿Cuántas veces las confesiones no se han portado como partidos y los partidos como confesiones? Hay un tiempo para todo, como dice el Eclesiastés, un tiempo para militar y un tiempo para gobernar, un tiempo para la política y un tiempo para la religión, lo que no implica que una no pueda informar a la otra. Eso me llevaría al tema de la lucidez y de la autorrestricción, tanto de nosotros los hombres, como de nuestras instituciones... Demasiado lejos.

LA LAICIDAD EN MÉXICO

DIÓDORO CARRASCO ALTAMIRANO*

Este coloquio, organizado por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México y por la Secretaría de Gobernación, se ocupa de un tema sensible de nuestra historia, de nuestra vida colectiva: el laicismo, uno de los valores trascendentes de toda sociedad democrática. Sus implicaciones filosóficas, políticas y sociales, se han analizado minuciosamente desde distintos enfoques y perspectivas a lo largo de las sesiones de este coloquio. Las reflexiones muestran la vitalidad y los avances de nuestro país de cara al siglo XXI. México demuestra así que su patrimonio histórico le permite enfrentar nuevos retos.

La democracia moderna nació con el reclamo de dos libertades: la política y la religiosa. Las libertades políticas, —esto es, los derechos para expresarse, para elegir, para asociarse— se unieron vigorosamente a las libertades religiosas —la de culto y la de conciencia— por lo que, no sin tensiones a veces, han quedado universalmente identificadas como ejes vitales de toda sociedad libre.

México sigue marcando su propio camino, ha hecho de su historia “una hazaña de la libertad” —la frase es de Benedetto Croce— y ha logrado que prevalezcan las libertades políticas y se resguarden las religiosas.

* Secretario de Gobernación.

Gracias a la Reforma el Estado mexicano moderno separó a la Iglesia del Estado, con lo que le devolvió formalmente a la institución eclesiástica católica el dominio pleno de su ámbito espiritual. El Estado se conformó como ordenamiento jurídico y como protestad civil para los asuntos civiles, en lo que resulta un proyecto histórico para los mexicanos, pues subyace a él la idea y el anhelo de preservar la libertad.

El liberalismo mexicano se opuso a los fueros, y el sentido de esta lucha era sustentar la igualdad de todos; su propuesta fue que la ley, y no el dogma, rigieran la vida social; quiso que nuestras instituciones libres fueran la imagen, la vivencia, el resultado de la justicia. No fue anti-religioso: sólo estableció y marcó claramente esferas distintas para funciones distintas. No hubo en el liberalismo mexicano un secularismo que tuviera como afán suprimir lo religioso; más bien lo sustentaba la comprensión clara del inevitable proceso de secularización, encaminado a que los aspectos de la vida social tuvieran un tratamiento laico.

Ésta es la fuente del respeto estatal a lo religioso, que pertenece a la conciencia individual, y de su respeto a las instituciones religiosas precisamente como entidades dedicadas a lo espiritual y separadas puntualmente de los asuntos del Estado.

Los constituyentes del 17, que venían de enfrentar la dictadura huertista, hicieron una ley que no logró impedir las incomprensiones ni la terrible herida que fue la guerra cristera, donde se enfrentaron hermanos contra hermanos, en una reminiscencia de las guerras religiosas del Medioevo. Sucedió entonces una gran tragedia mexicana.

Desde que se estableció *el modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado en la década de los treinta, los mexicanos decidieron que nunca más tendría que vivirse algo parecido y,

paulatinamente, la fractura histórica acabó, cicatrizó, y hoy podemos afirmar con toda certeza que en la sociedad mexicana no existe actualmente ninguna herida abierta en materia religiosos

La lección fue dura, pero se aprendió a plenitud y sigue siendo clara y contundente: debe existir una separación efectiva entre lo religioso y lo político. En México se fortaleció en 1992 la libertad religiosa, considerada asunto de conciencia; se dio a las asociaciones religiosas el reconocimiento a su personalidad jurídica y se restablecieron los derechos individuales y el derecho al voto activo de los ministros de culto. La reforma al artículo 130 es resultado de la tradición liberal mexicana.

Las reformas constitucionales de 1992 marcan el fortalecimiento del Estado liberal en México. Tres cuartos de siglo después de la elaboración de nuestra carta magna, las circunstancias sociales habían cambiado y era indispensable actualizar la legislación en materia religiosa.

La laicidad mexicana de fines de siglo XX —que se refleja en dichas reformas constitucionales y en la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público—, afirma dos conceptos centrales, estrechamente ligados uno al otro: el Estado laico y su separación respecto de las Iglesias. Con la reforma de 1992, quedó reafirmado el principio histórico de tal separación y por primera vez en la ley se estableció con todas sus letras que el Estado mexicano es laico.

Hoy, a la diversidad y al pluralismo político que propicia nuestra democracia, corresponde, en el ámbito religioso, el respeto del Estado hacia todas las Iglesias que enriquecen a los mexicanos en su vida espiritual.

Y de nuevo, como lo hizo en su momento la Reforma, el Estado permite a quienes se dedican al culto religioso una mayor amplitud en la esfera que les es propia, algo impor-

tante en una sociedad como la nuestra al arribar al siglo XXI. Por supuesto, lo anterior no significa que las asociaciones religiosas se vean impedidas en su vocación social o en su actitud crítica, pero indudablemente hay un acotamiento definido por su propia naturaleza religiosa: lo político no puede tener ni reglas ni disciplinas dogmas religiosos.

En la esfera política la ética no puede ser, por definición, religiosa; tampoco remite a la espiritualidad, sino a las ideologías; se proponen asuntos terrenales, programas concretos, responsabilidades asentadas en la ley, en los compromisos políticos y sociales entre ciudadanos y gobierno.

Para consolidarse, la democracia en el país debe dar oportunidad a que todos los actores de la vida social tengan su propia voz, porque todas las voces tienen algo que decir y deben ser respetadas; la lucha política funciona con reglas democráticas, ajenas a la vocación o interpretación religiosas. Lo sagrado no tiene cabida aquí, donde el acontecer se evalúa desde la visión de la racionalidad, de la crítica de lo laico en su más amplio sentido social.

El laicismo de nuestra vida política y social es irreversible. Si las asociaciones religiosas invadieran ese espacio extraño a su naturaleza, se volverían, paradójicamente, laicas, tendrían que aceptar reglas laicas y un destino también laico. O mezclarían lo público con creencias que corresponden estrictamente a lo privado, a la conciencia personal.

El Estado laico es la única garantía viable para las libertades de conciencia, de creencias y de culto, así como para el desarrollo pleno de las formas legales de expresión religiosa, individuales o colectivas. El laicismo tiene como fin garantizar justamente la libertad de conciencia y la

igualdad jurídica de todas las asociaciones religiosas. Por eso el principio de lo laico es firme en lo político y en otros espacios decisivos de la vida social, como la educación pública.

En este sentido, lo laico es un valor primigenio de la democracia; de hecho se identifica con el principio de la tolerancia, piedra angular de toda sociedad moderna. El laicismo es, irrevocablemente, un signo de identidad del Estado mexicano.

Nuestra nación es plural en términos políticos, étnicos, sociales, culturales y religiosos. Su pluralidad ha vigorizado la vida democrática y social entre los mexicanos. Debemos apreciarla y contribuir así al desarrollo de una cultura de la tolerancia, en una sociedad crecientemente compleja. Por lo mismo, es necesario fortalecer el orden jurídico para continuar asegurando la pluralidad de nuestra sociedad.

Para el actual gobierno es tarea primordial consolidar nuestra normalidad democrática. Los procesos electorales se han ciudadanizado y hay confianza en ellos, como se mostrará este año con las elecciones constitucionales que serán, sin duda alguna, la jornada democrática que los mexicanos queremos ejemplar a los ojos de todo el mundo. Pero los avances democráticos en nuestro país no sólo son innegables en lo electoral. El presidencialismo se ha ajustado a los cambios y el presidente Zedillo ha desechado excesos y tiene la firme voluntad de seguirse apegando al espíritu de la ley; por eso rechazó el hacer uso de las facultades metaconstitucionales, respetando así la esencia de una presidencial democrática.

El espíritu democrático, incluyente, es la columna vertebral de la estabilidad política mexicana. Democracia significa diversidad, no divisionismo; exige el debate, la críti-

ca, el libre juego de todas las voces, no la censura, no el dogmatismo ni la exclusión. La democracia deja atrás las soluciones autoritarias; no representa una fórmula mágica, pero, con generosidad y realismo, convoca al diálogo, al esfuerzo de todos para alcanzar soluciones viables en beneficio de la sociedad entera.

La afirmación del Estado laico y la separación de Estado e Iglesias se ligan al fortalecimiento liberal de la conciencia ciudadana libre y de la democracia. La legalidad y la práctica democrática que ardua y consistentemente hemos construido los mexicanos, son una prueba clara de que en nuestra vida política no tienen cabida los fundamentalismos, la intolerancia, los privilegios, ni la violencia como medio para transformar al país.

Para el liberalismo mexicano, el principio de la igualdad ante la ley es una norma democrática imprecindible; de allí su defensa invariable de los derechos humanos de todos los mexicanos, así como de las garantías fundamentales de los individuos y grupos sociales de nuestro país. De esta posición se desprenden también las libertades que los mexicanos guardamos celosamente: la libertad de expresión, de prensa, de tránsito y de creencias, que se expresan de la misma forma en el principio del laicismo.

Por eso requerimos que se siga fortaleciendo la cultura democrática, no sólo porque es el sustento de nuestra vida política, sino porque fomenta una conciencia de rendición de cuentas, de solidaridad, de igualitarismo, de crítica, de convocatoria a la solución efectiva de los problemas. Es una ética laica, republicana, social, que todos podemos compartir.

Para finalizar esta intervención, quiero referirme a la tesis de que la cultura católica ha permanecido marginada en nuestra historia. Ciertamente la secularización afecta for-

mas y contenidos de lo religioso, pero también ensancha las vías en las que se manifiesta lo diverso y, sin duda, en esta pluralidad, la herencia de la cultura católica es válida como una más de las corrientes que han enriquecido la identidad cultural mexicana.

Por ello mismo, la mejor garantía para evitar marginaciones es tener una casa que recibe a todos; es pública la casa del laicismo, es casa de la democracia que reconoce y acepta a todos. Para el espíritu y sus misterios se reservan los templos. La sociedad mexicana basa en esta separación su libertad política y su libertad religiosa.

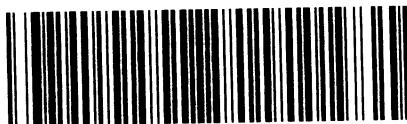
Laicidad y valores en un Estado democrático

se terminó de imprimir en

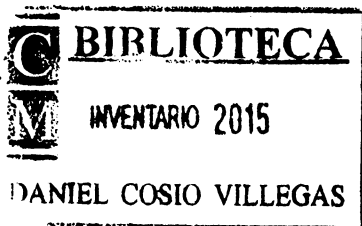
Fotolito Marjan, S. A. de C. V., Churubusco 109,

Col. Metropolitana, 3ª Sección, C. P. 57750,

Cd. Nezahualcoyotl, Edo. de México, en junio de 2000. Su tiraje consta de 1000 ejemplares. Se utilizó el tipo de letra Times New Roman 12. La edición estuvo al cuidado de la Coordinación de asesores de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación.



3 9 0 5 0 7 5 1 6 1 9 S





Si hace dos o tres décadas alguien hubiera dicho que en el inicio del siglo **xxi**, en México, la cuestión de la laicidad estaría en el centro del debate político, la aseveración hubiera parecido, por lo menos, aventurada. La laicidad del Estado y de la educación no sólo estaban fuera de discusión o posible controversia, sino que, de hecho, ni siquiera formaban parte del debate público. La laicidad mexicana estaba allí, nadie la cuestionaba, y por lo tanto nadie, o muy pocos, reflexionaban sobre ella.

De hecho, aún ahora, el término *laicidad* es poco utilizado, frecuentemente malentendido y escasamente comprendido. Su percepción es difusa, aun si se sabe que está presente y que forma parte esencial de nuestras instituciones. Reforzarla constituye un reto insoslayable. Es esa la razón por la que El Colegio de México, la Secretaría de Educación Pública y la Secretaría de Gobernación, a través de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, decidieron llevar a cabo un coloquio sobre el tema que se llevó a cabo el 6 de abril de 2000 en las instalaciones del propio Colegio. Los trabajos allí expuestos son el material que contiene este libro.