



Valentín Gómez Farías



QUID IURIS

Presidente de México de 1833 a 1834.

Nació el 14 de febrero de 1781 en la ciudad de Guadalajara, México.

Fue regidor del ayuntamiento, diputado a las cortes españolas en 1820; en 1824 formó parte del congreso constituyente, fue senador y ministro.

Fue presidente de México en cinco ocasiones, entre los años de 1833 y 1834.

Su programa político tuvo los siguientes propósitos: Libertad de culto, separación de la iglesia y el estado, abolición de los privilegios del clero y el ejército, eliminación del monopolio de la iglesia en la educación pública, atribuciones del clero en materia de registro civil, desamortización de bienes del clero, eliminación de la obligación civil de pagar el diezmo y desaparición de la obligatoriedad civil de los votos eclesíasticos.



Artículos



Laicidad, secularización, y religiosidad. Apuntes conceptuales para entender la propuesta de una Constitución Moral en México.

Mariana Guadalupe Molina Fuentes

Sumario: I. Introducción. II. Laicidad. La autonomía de lo político frente a lo religioso. III. Secularización. La pérdida de centralidad de lo religioso. IV. Religiosidad. Creencias y prácticas que trascienden lo individual V. La propuesta de Constitución Moral. Una amenaza al principio de laicidad del Estado mexicano. VI. Reflexiones finales. VII. Fuentes consultadas.

Resumen:

Por mucho tiempo las reflexiones académicas sobre el proceso de secularización menospreciaron la importancia de la religión en las sociedades contemporáneas. No obstante, la coyuntura actual exige repensar ese planteamiento y por lo tanto visitar algunos conceptos básicos para comprender tales fenómenos. El propósito en este artículo consiste en reflexionar en torno a la Constitución Moral propuesta por Andrés Manuel López Obrador. Para ello se referirán tres conceptos centrales: laicidad, secularización y religiosidad. Así pues, se espera contribuir a esclarecer tanto sus diferencias como el modo en que se vinculan analíticamente a través de la discusión de un caso empírico.

Palabras clave: Laicidad, secularización, religiosidad, Constitución Moral.

Abstract:

For a long time academic reflections on the process of secularization underestimated the importance of religion in contemporary societies. However, the current situation requires rethinking this approach and therefore revisit some basic concepts

to understand such phenomena. The purpose of this article is to reflect on the Moral Constitution proposed by Andrés Manuel López Obrador. For this, three central concepts will be referred to: secularism, secularization and religiosity. Therefore, it is expected to contribute to clarify both their differences and the way in which they are linked analytically through the discussion of an empirical case.

Keywords: Secularism, secularization, religiosity, Moral Constitution.

I. Introducción

Las discusiones en torno al papel que ocupa la religión en las sociedades contemporáneas suelen polarizarse entre dos grupos. Por un lado se encuentran quienes defienden a ultranza la libertad de conciencia como un derecho inalienable, y a veces incluso como un componente esencial de su identidad. En esta categoría se ubica una amplia gama de grupos, algunos de los cuales consideran que el orden social es parte de un mandato divino que debería de respetarse para lograr el equilibrio y la plenitud colectiva. En el extremo opuesto están quienes estipulan que la fe devocional es retrógrada, dogmática, y por consiguiente opuesta a los principios en los que se sostienen las democracias modernas. Desde ese punto de vista, el desarrollo colectivo depende precisamente de la autonomía respecto de las creencias, las instituciones, y las normas religiosas.



La disyuntiva podría parecer relativamente simple, pues tales grupos se piensan a veces como equiparables con el conservadurismo y el progresismo. Pero de poco serviría establecer una relación de esas características; en primer lugar porque reduce la complejidad del fenómeno, y en segundo porque reproduce una falacia basada en una confusión conceptual.

El hecho de adscribirse a una confesión no necesariamente implica una apuesta por mantener el statu quo. En la historia de México existen numerosos ejemplos al respecto. La lucha de independencia estuvo liderada por sacerdotes; Benito Juárez, prócer de la separación entre Estado e Iglesia(s), mantuvo sus creencias católicas (Vázquez, 2007); Francisco I. Madero lideró las críticas hacia el régimen porfiriano y luego la lucha revolucionaria, y estuvo apoyado por el Partido Católico Nacional (Serrano, 1994). En plena guerra fría, el Consejo Episcopal Latinoamericano se reunió en Medellín para reflexionar en torno a las directrices del Concilio Vaticano II. De ahí surgió la Teología de la Liberación, que apostó por la creación de Comunidades Eclesiales de Base para transformar el entorno de la feligresía a través de su propio trabajo. Los obispos Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz, que fueron quizá sus más grandes exponentes en México, se enfrentaron desde la década de 1970 a otros miembros de la Conferencia del Episcopado Mexicano que no compartían

sus propósitos (Tahar, 2007). Entre muchos otros, estos casos dan cuenta de que las y los creyentes, pertenecientes o no al clero, están lejos de ser un grupo homogéneo.

En ese mismo sentido, aquí se afirma que la ausencia de una adscripción religiosa no siempre significa que los sujetos abracen ideales progresistas. Algunas de las críticas frente a la legalización del aborto, por ejemplo, no pasan por un tamiz espiritual sino por el argumento de que el Estado no tiene por qué hacerse cargo de las consecuencias de una decisión poco responsable. Lo mismo ocurre entre quienes sostienen que en las condiciones sociales actuales las familias homoparentales podrían resultar adversas para el desarrollo de las y los menores, y que por lo tanto no deberían permitirse legalmente.

Así pues, es necesario puntualizar que la presencia o ausencia de creencias religiosas no define unívocamente las convicciones de los sujetos. De lo anterior se deriva que las sociedades con altos porcentajes de población religiosa no necesariamente albergan grupos políticos puramente conservadores.

El argumento antes expuesto muestra que las religiones no son determinantes en la posición política de los sujetos, o cuando menos no por sí mismas. Además, aun suponiendo que la totalidad de la feligresía de una iglesia tuviera convicciones similares respecto del orden social deseable, el panorama se complica si se

considera que la diversidad confesional es una tendencia creciente.

En sociedades con sistemas de creencias plurales, los criterios a partir de los cuales habría de construirse el orden social constituyen en sí mismos un ejercicio controvertido. Es de esperarse que lo que resulta correcto o deseable para un grupo no lo sea para otros. Entonces, ¿existe alguna forma de representarlos a todos sin la pretensión de homogeneizarlos?

En algunos países la autonomía del sistema político respecto del religioso se ha concebido como la solución más certera, pues la laicidad del aparato estatal implica la creación de parámetros de convivencia en los que no se da prioridad a ningún conjunto de creencias en particular. Esto último implica que las leyes habrían de ser incluyentes, y de proteger a la ciudadanía con independencia de sus convicciones en materia moral y espiritual.

Si se sigue esa lógica, no hay duda de que la laicidad estatal constituye una buena opción para garantizar las libertades individuales. Empero, la complejidad de los propios sistemas sociales conduce cuando menos a dos problemas: (a) que el hecho de que un Estado se defina jurídicamente como laico no significa que la totalidad de quienes conviven en el tejido social compartan esa visión; y (b) que el respeto a las libertades suele pensarse en función del individuo, lo cual es poco útil para problematizar la coexistencia de grupos cuya identidad está necesariamente anclada en la colectividad.

Para comprender la problemática anterior es necesario definir un conjunto de herramientas conceptuales que permitan organizar las reflexiones respecto del papel que ocupan las religiones en las sociedades contemporáneas. Con ese objetivo, en este artículo se abordarán algunos casos concretos a partir de una aproximación en la que se retoman tres conceptos bá-



sicos: (a) laicidad; (b) secularidad; y (c) religiosidad.

II. Laicidad. La autonomía de lo político frente a lo religioso

La palabra laicidad se usa para designar a aquellos Estados cuyo funcionamiento es independiente respecto de las creencias, normas, e instituciones religiosas. Esta definición, propuesta por autores como Émile Poulat (2013), José Casanova (1994) y Roberto Blancarte (2008), entre otros, destaca no sólo por su sencillez práctica sino sobre todo por su potencial analítico.

En buena parte de las discusiones académicas sobre el tema, el adjetivo laico se usa para referir una amplia gama de fenómenos sociales. No obstante, cabe advertir que la aparente polisemia de la palabra se debe más bien a la ausencia de consenso respecto de lo que esta significa, resultando en confusiones que dificultan el diálogo entre quienes estudian problemas relacionados.

Así, por ejemplo, la jerarquía católica se refiere como laicos a aquellos que forman parte de la iglesia pero que no pertenecen al clero secular ni al regular (Blancarte, 2008). En otras palabras, los feligreses cuya vida se desarrolla fuera de las estructuras de la institución eclesial se distinguen de los que sí se integran a éstas.

Podría pensarse que para resolver el problema aquí descrito basta con señalar la diferencia entre el significado que se le

otorga a la palabra laicidad por parte del clero y el que se refiere en los textos académicos. Sin embargo, incluso en estos últimos existen definiciones divergentes.

En algunos estudios se describe como laicos a los contextos en los que la influencia de una religión hegemónica se disipa frente al crecimiento de otras, o a aquellos en los que la espiritualidad pierde importancia para la población en general (Tschannen, 1991). Aunque tales procesos pueden coincidir con la laicidad, es importante notar que ninguno de ellos es una característica perenne de ésta.

Para efectos del presente texto, el concepto de laicidad se refiere al atributo jurídico que señala la separación entre el aparato estatal y los sistemas de creencias doctrinales, sus instituciones, y los líderes que las representan.

Esto significa que la laicidad corresponde a un atributo legal respecto del sistema político, con independencia del régimen con el que éste funciona. De lo anterior se derivan cuando menos las siguientes conjeturas:

(a) La laicidad puede presentarse en sistemas políticos con un régimen democrático, pero no es exclusiva de éstos. Prueba de ello son casos como el de la República Popular China o la ya extinta Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

(b) En un Estado laico las instituciones gubernamentales y los funcionarios que en ellas laboran son autónomos de

cualquier sistema de creencias doctrinales. Es cierto que la laicidad significa la separación entre Estado e iglesia(s); empero, el concepto abarca mucho más que una simple distinción institucional.

(c) La laicidad del Estado implica el respeto a una serie de normas aplicables al sistema político, y según las cuales éste se separa del religioso. Ello significa que la laicidad no es propiamente un régimen de convivencia, sino un atributo jurídico cuyas reglas pretenden conducir a esquemas de interacción social respetuosos de la pluralidad.

(d) El hecho de que un Estado sea laico concierne únicamente al ámbito jurídico, y no puede asumirse que se traslade también al social. En otras palabras, la laicidad no siempre va acompañada de la pluralidad confesional, de la reducción en la espiritualidad de quienes componen el tejido social, y ni siquiera de la ausencia de protagonismo de las instituciones religiosas en la esfera política.

Las observaciones anteriores no significan que el marco jurídico sea poco relevante para comprender el fenómeno religioso y el modo en que se manifiesta en la esfera política. De hecho, los textos constitucionales y las leyes que de estos se desprenden pueden pensarse como un parámetro a partir del cual se espera regular las interacciones sociales. No obstante, la información empírica muestra que en algunos casos es posible apreciar

un desfase entre el marco jurídico y la realidad social.

Dicho lo anterior, conviene definir otros conceptos para dejar en claro el esquema analítico a partir del cual se articulan las sucintas reflexiones vertidas en este artículo.

III. Secularización. La pérdida de centralidad de lo religioso

De manera similar que la laicidad, la aparente polisemia de la palabra secularidad tiende a generar confusiones que dificultan el análisis sistemático del fenómeno que esta denota. En no pocas ocasiones se entiende por secular a aquello que se distingue de lo confesional, e incluso suele asociársele con el extremo opuesto.

Por ejemplo, la expresión Estado secular se usa a veces para referirse a la política anticlerical con la que se conducen algunas estructuras estatales. Como advierte Roberto Blancarte (2001), esta confusión es especialmente frecuente en contextos como el mexicano o el francés, en los que la autonomía del Estado se construyó en buena medida a través de una estrategia combativa para reducir la influencia de una iglesia hegemónica.

Pero ¿exactamente qué es un Estado secular? Antes que otra cosa, debe precisarse que la secularidad no corresponde exclusivamente al aparato institucional del Estado sino que se extiende a las esferas sociales en su conjunto. A diferencia del concepto antes discutido, éste no pue-



de establecerse como un atributo jurídico porque se gesta en el sistema social, y en ese sentido resulta imposible legislar en la materia.

En este texto se entiende por secularidad al sustantivo que refiere la pérdida de centralidad de la esfera religiosa en la organización social. Con el propósito de comprender sus implicaciones, empero, aquí se sugiere introducir el concepto de secularización. Para ello debe aclararse que este último no designa una característica o atributo, sino un proceso de desplazamiento de lo religioso como eje de la configuración social.

En los estudios que conforman la así llamada teoría de la secularización existen también varias tendencias. No es objeto de este espacio profundizar en ellas; sin embargo, resulta útil señalar cuando menos dos para ubicar la discusión que aquí nos ocupa:

(a) En los estudios pioneros sobre secularización se asume que se trata de un proceso análogo a la modernización; es decir, que en la medida en que una sociedad transita hacia la modernidad la esfera religiosa necesariamente deja de ser central. Así mismo, se parte del supuesto de que esa pérdida de centralidad orilla a la religión a la esfera privada, y que en consecuencia eventualmente desaparece. Aquí se ubican, por ejemplo, las primeras obras de Thomas Luckmann (1967), Peter Berger (1969) y David Martin (1978).

Puesto que la secularización se percibe a la par de la modernización, quienes pertenecen a esta corriente tienden a considerar que se trata de un proceso progresivo e irreversible. En otras aproximaciones, como la de Ronald Inglehart y Pippa Norris (2004), se asume además que la modernidad va acompañada por un desarrollo económico que brinda soluciones a las ingentes necesidades de los individuos, por lo que las creencias religiosas pierden importancia.

(b) Las tesis en las que se sustentan los estudios antes mencionados han sido duramente cuestionadas, dando paso a una corriente en la que éstas se problematizan. Por ejemplo, el hecho de que en varios países de Europa las sociedades se hayan vuelto seculares durante el tránsito a la modernidad no necesariamente significa que se trate de procesos análogos. Lo mismo ocurre con el desarrollo económico, que puede subsanar muchas de las necesidades materiales de los individuos pero no siempre satisface las espirituales. Para probar esta premisa basta con pensar en casos como el de Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos o Singapur, entre otros.

Por otro lado, la progresividad e irreversibilidad del proceso de secularización también pueden ponerse en duda a partir de ejemplos empíricamente fundados. El caso de Irán, donde la religión volvió a

instaurarse como eje de la organización social tras la revolución islámica de 1979, evidencia que el tránsito no es definitivo, y que el desarrollo económico poco tiene que ver con la separación entre la esfera religiosa y el resto de los espacios sociales. Quizá la aportación más trascendente de autores como Richard Fenn (1970), Karel Dobbelaere (1994), Daniele Hervieu – Léger y Françoise Champion (1986), Jeffrey Hadden y Anson Shuppe (1989), Olivier Tschannen (1991), José Casanova (1994), Roberto Blancarte (2008), y Jean Beaubérot y Micheline Millot (2001), entre otros, consiste precisamente en señalar que la secularización no es homogénea. Por el contrario, en un tejido social es posible encontrar grupos que operan con distintos grados de secularidad.

Las reflexiones anteriores conducen necesariamente a discutir el vínculo entre laicidad y secularidad. Al respecto, aquí se sostienen las siguientes premisas:

(a) La laicidad es un atributo que se ubica en el orden jurídico, y a partir del cual se establecen normas para el sistema político. Por su parte, la secularidad corresponde al sistema social en su conjunto.

(b) Aunque muchas veces se presentan al mismo tiempo, es posible encontrar Estados laicos sin sociedades seculares. El caso de México es paradigmático en ese sentido, puesto que el aparato estatal adquirió su autonomía respecto de lo religioso en una época en

que buena parte de los grupos sociales los concebía como complementarios.

(c) En su calidad de atributo jurídico, la laicidad puede pensarse como algo presente o ausente en la legislación de un Estado. Además, esto hace plausible identificar las violaciones al principio de laicidad que define a la estructura estatal.

(d) Puesto que se trata de un atributo desigualmente observado en el tejido social y sobre el que no puede legislarse, la secularidad presenta más obstáculos analíticos que la laicidad.

(e) La existencia de grupos que procuran reivindicar sus preceptos morales como guías del orden social a pesar de la laicidad estatal es perfectamente comprensible si se consideran las distinciones conceptuales esbozadas hasta ahora.

IV. Religiosidad. Creencias y prácticas que trascienden lo individual

Si se sigue el argumento presentado en las secciones anteriores, puede advertirse que la religiosidad no se contrapone de ninguna manera a la laicidad ni a la secularidad.

Un Estado que se define como laico no habría de prohibir las creencias de la ciudadanía, sino de salvaguardarlas. La autonomía del aparato estatal respecto de la esfera religiosa conlleva su neutralidad, y por lo tanto reivindica su papel como ga-



rante de los derechos individuales. Entre ellos se encuentran, por supuesto, la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia.

En cuanto a la secularidad, es claro que profesar una religión no necesariamente significa que se le conciba como el eje de la organización social. Empero, en este punto parece necesario reflexionar en torno al propio concepto de religión.

Contrario a lo que pudiera pensarse, las religiones constituyen mucho más que un conjunto de dogmas y de rituales respetados por la comunidad de creyentes. A decir de sociólogos como Émile Durkheim (2010), cuya obra data de inicios del siglo pasado, una religión puede considerarse como tal cuando implica un sistema integrado de creencias y de prácticas que distinguen entre lo sagrado y lo profano, y cuyas reglas generan cierto sentido de pertenencia.

Así pues, la adscripción confesional de un individuo trasciende la reproducción de los dogmas de fe y adquiere importancia social. En primer lugar, porque como todo sistema de creencias, las religiones definen lo que se considera correcto e incorrecto para orientar la conducta individual. En segundo, y quizá más importante, porque tales conductas se inscriben en representaciones sociales colectivas. Dicho de otra forma, las religiones otorgan sentido al orden social y orientan la conducta de las y los feligreses.

Ahora bien, es menester referir la posibilidad de que las confesiones exijan de los creyentes un código de conducta que rebasa la vida privada. Por ejemplo, es sabido que uno de los pilares del islam exhorta a la caridad y que ésta se considera una obligación. De este modo, los preceptos morales contenidos en la doctrina religiosa abandonan la privacidad del espacio individual y tienen consecuencias en el espacio social más próximo del creyente. Pero entonces, ¿qué sucede si las convicciones espirituales apuntan al retorno de la religión como centro del orden social?

Aquí no se pretende argumentar que las creencias religiosas son retrógradas, y mucho menos que su supervivencia obstaculiza el desarrollo político, económico o social. De hecho, la coexistencia entre grupos que profesan distintas creencias no sólo es posible en las sociedades modernas sino que ha podido observarse en sistemas escasamente diferenciados.

No obstante, así como existen grupos de creyentes con esquemas interpretativos en los que la religión aparece separada de otras esferas, hay también otros en los que ésta se concibe como el eje que las articula. Estos grupos sostienen que el equilibrio social depende del respeto a la moral que resulta de su doctrina, y por ese motivo pretenden instaurar reglas compatibles con esta tanto en el sistema político como en el social.



Un claro ejemplo de la idea antes expuesta puede encontrarse en el catolicismo, en el que la interrupción del embarazo se considera incorrecta porque sólo Dios tiene la facultad de decidir cuándo quitar la vida. En principio ningún católico que se precie de serlo estaría dispuesto a participar en un aborto. Sin embargo, esta convicción no necesariamente se traduce en una defensa intransigente e irracional por prohibir dicha práctica en la política pública. Así, aun entre los miembros de una misma comunidad de fe es posible hallar grupos que hacen una distinción entre lo religioso y lo público, que coexisten con otros en los que la religiosidad se percibe como la base sobre la cual habrían de edificarse tanto la esfera privada como la pública.

V. La propuesta de Constitución Moral. Una amenaza al principio de laicidad del Estado mexicano

El actual presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador, resultó electo con el 53.1% de los votos a través de una alianza entre el Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), el Partido del Trabajo (PT), y el Partido Encuentro Social (PES) (INE, 2018). La incorporación del tercero, cuya agenda está comprometida con la causa de algunos grupos evangélicos, generó sorpresa entre quienes apoyaban al entonces candidato de izquierda.

Si bien algunas de las propuestas de López Obrador suscitaron polémica durante su campaña, lo cierto es que durante el primer semestre de su administración goza de un porcentaje de aprobación del 70%, una cifra muy superior a las que se asocian con quienes le preceden en el cargo (Aristegui Noticias, 2019). Esa popularidad resulta quizás de la noción de que el mandatario y su equipo de trabajo representan un proyecto distinto; es decir, que no pertenecen a la poco eficiente clase política tradicional.

El gobierno en turno construye su imagen a través de la continua referencia a valores como la paz, el amor, la reconciliación, la honestidad y la austeridad. Mucho se ha criticado sobre el lenguaje en ese discurso, continuamente utilizado por el presidente, pues mantiene claros paralelismos con el discurso religioso de raíz cristiana. Sin embargo, ello parece accesorio si se le compara con otras prácticas que vulneran de manera directa el principio de laicidad. En este texto se analizará únicamente una de ellas, por su importancia en la esfera política y porque



ilustra bien la importancia de distinguir entre los conceptos de laicidad y secularización, así como su vínculo analítico con la religiosidad.

La propuesta de redactar una Constitución Moral se mencionó por primera vez en febrero de 2018, durante la toma de protesta de López Obrador como candidato del PES (Animal Político, 2019). Como se enunció desde entonces, su propósito consiste en generar condiciones de diálogo para revertir la falta de valores en el país. Una vez iniciada su administración el actual jefe de Estado dio continuidad al proyecto, en virtud del cual se abrió una convocatoria para participar en la redacción del documento.

El tema no se ha colocado del todo en el centro del debate público; empero, sí ha provocado fuertes reacciones entre algunos círculos políticos, académicos, e incluso religiosos. Las opiniones favorables a la Constitución Moral se sustentan en el argumento de que los grandes problemas nacionales, tales como la desigualdad, la violencia y la corrupción, se deben en buena medida a la pérdida de valores en el seno de la sociedad mexicana. Por su parte, las opiniones en contra de un documento de estas características tienden a concentrarse en el peligro que supone instaurar preceptos conservadores en el marco jurídico. Esta observación resulta, por supuesto, del compromiso político establecido con el PES.

Según las declaraciones del propio presidente, la hasta ahora llamada Constitución Moral no será de carácter obligatorio sino que se ha pensado como una guía para las reflexiones individuales y colectivas. En principio, entonces, si sus contenidos tienden o no al conservadurismo sería poco relevante.

Aquí se propone que el hecho de que el documento en cuestión de cabida a expresiones de corte conservador es un tema digno de analizarse más allá de las opiniones y de los compromisos políticos. Con independencia de ello, lo cierto es que una Constitución Moral no tiene cabida en un Estado laico, o cuando menos no en los términos en los que se ha planteado hasta ahora. Con el objetivo de desarrollar este argumento, a continuación se ofrecen algunas pistas de análisis en las que la laicidad, la secularización, y el modo en que se relacionan con las creencias trascendentes son centrales.

(a) El nombre con el que se ha designado a la Constitución Moral es problemático en sí mismo. Un texto constitucional es de carácter vinculante, pues en él se vierten los principios a partir de los cuales habría de edificarse el Estado (Valadés, 2000). Como apuntó atinadamente Gustavo Ortiz Millán en un foro de discusión sobre el particular, este proyecto de la administración lopezobradora encierra dos posibles contradicciones: por un lado, si se le llama “constitución” adquiere forzosamente un carácter obligatorio; por otro, la coexistencia de dos constituciones paralelas es imposible (Sánchez, 2019).

(b) Más allá del nombre con el que se designa a este documento, la apuesta por resaltar los valores tradicionales de la sociedad mexicana conlleva dos consideraciones problemáticas. En primer lugar, equivale a pensar que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos no entraña ningún conjunto de valores. En segundo, conlleva la noción de que existen principios tradicionales comunes, compartidos por todas y todos quienes componen la nación mexicana.

En su calidad de texto fundacional, la Constitución vigente destaca la trascendencia de valores como la libertad y la igualdad. Además, en su artículo 40 se señala explícitamente que “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal (...)” (CPEUM, Art. 40). Como se ha señalado ya en un apartado anterior, la laicidad se refiere a un atributo jurídico según el cual el Estado es autónomo de las creencias, autoridades y normas doctrinales. Así pues, este principio garantiza el respeto de los derechos y libertades de una ciudadanía plural que no necesariamente comparte sus preceptos morales. En otras palabras, la estructura institucional y las leyes que emanan del Estado mexicano habrían de ser incluyentes, y de cobijar a la ciudadanía en su totalidad con independencia de sus convicciones morales. Además, este precepto es congruente con el artículo 1º constitucional, en el que “queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas” (CPEUM, Art. 1).

(c) La propuesta de redactar un documento que funja como guía es pertinente si se considera el profundo desgaste al que está expuesta la sociedad mexicana, no sólo en términos de solidaridad social sino de la cada vez más evidente lejanía entre la clase política y la ciudadanía. Sin embargo, plantear ese instrumento en términos de moralidad puede resultar adverso si se considera que el tejido social está secularizado desigualmente.



Para quienes conciben la religión como el eje que articula la vida social, quizá una constitución que rescate la moral religiosa podría contribuir a restablecer el equilibrio. En cambio, entre las y los creyentes con un marco interpretativo secular y entre quienes no tienen creencias religiosas, es probable que una constitución moral no se perciba como útil. Adicionalmente, habría que pensar en los conflictos que resultarían de sugerir un sistema moral específico en una sociedad heterogénea.

(d) Aún en caso de que la hasta ahora llamada Constitución Moral se emita con otro nombre, y bajo la premisa de la no obligatoriedad, resultaría interesante reflexionar en torno a los criterios a partir de los cuales se estructura. Uno de los puntos más discutidos al respecto ha sido precisamente la elección de la Cartilla Moral, de Alfonso Reyes, como un punto de partida para redactar el documento guía aquí referido. En ella el autor propone una serie de “respetos morales” fundamentales, que habrían de procurarse para salvaguardar la cohesión y el bienestar. Estos respetos van de lo particular a lo general, y se extienden hacia la persona, la familia, la sociedad, la patria, la humanidad y la naturaleza (Reyes, 2018). A estas consideraciones se agregan reflexiones sobre la complementariedad entre el cuerpo y el alma, la relación entre la moral y el bien, y el modo en que estas conducen a la civilización.

Es cierto que el actual presidente ha reiterado en varias ocasiones que la Constitución Moral no será una calca de la Cartilla, y que su consulta no es de ninguna manera obligatoria. Sin embargo, llama la atención que para iniciar el debate se haya elegido precisamente ese texto; uno en el que se dan por sentado la existencia del alma, una noción particular de lo que significan el bien y la civilización, y un concepto más bien tradicional del núcleo familiar. Por el contexto en el que se escribió, no puede exigírsele a Alfonso Reyes que considerara una diversidad entonces poco visibilizada. Pero ante las condiciones actuales, ¿por qué elegir este y no otro punto de partida para la discusión?

Una vez más, las premisas que parecen subyacer a este ejercicio son poco alentadoras. Quizá se presume, erróneamente, que la totalidad de la población mexicana comparte estas visiones. Por otro lado, sería equivocado asumir a priori que quienes la integran se encuentran en igualdad de condiciones para participar en el debate sobre los valores que habría de promover el Estado. De hecho, aquí se sostiene que no puede asumirse siquiera que tengan un interés homogéneo por hacerlo. Ante este escenario, habría que pensar qué grupos intervienen en la discusión y a partir de qué recursos lo hacen.

Las consideraciones anteriores se sitúan en una coyuntura política especialmente complicada en materia de laicidad. Además de la alianza con el PES durante su campaña electoral, el actual presidente se ha reunido en varias ocasiones con el líder de CONFRATERNICE, una organización que aglutina a algunos grupos evangélicos poco secularizados; es decir,

que perciben sus preceptos morales como un elemento fundamental del orden público. A ello se agrega la propuesta de extender concesiones de radio y televisión a las organizaciones religiosas, un aspecto a todas luces contrario a la laicidad estatal si se considera que el espacio radioeléctrico pertenece a la nación.

Es probable que las constantes referencias del presidente de la República a conceptos abstractos anclados en cosmovisiones espirituales tales como el bien y el mal, el diablo, o el bienestar del alma, correspondan a sus convicciones personales. No corresponde a quien escribe estas líneas juzgarle, pues como todo ciudadano goza de libertad de creencias, pensamiento y conciencia. Empero, toda vez que tales actos se realizan como representante de Estado constituyen una violación al principio de laicidad.

A esta hipótesis se suma una conjetura adicional; a saber, que la recurrencia a referentes espirituales como parte del discurso político obedece a una estrategia de legitimación frente a una ciudadanía profundamente desencantada. En ese supuesto, habría que considerar una vez más que la sociedad no puede pensarse como un ente homogéneo y con un nivel de secularización generalizado. Así pues, lo que para algunos grupos resulta legítimo no necesariamente se percibe como adecuado por otros.

VI. Reflexiones finales

En este breve artículo se ha procurado exponer la importancia del principio de laicidad para garantizar la libertad de pensamiento y de conciencia, así como para comprender la complejidad del fenómeno religioso y del papel que guarda en la sociedad mexicana actual. Para ello se han aclarado tres conceptos que estructuran el análisis aquí vertido, y que si bien mantienen un estrecho vínculo entre ellos designan objetos de estudio distintos.

El caso de la Constitución Moral, tan discutida por juristas, filósofos, politólogos, sociólogos y activistas en los últimos meses, es tan sólo un ejemplo empírico a través del cual se pone a prueba el potencial analítico de los conceptos antes referidos.

Así pues, aquí se propone pensar en este y en otros casos a partir de cuatro premisas fundamentales:



(a) Que la distinción entre laicidad, secularidad, e irreligiosidad no es un capricho lingüístico, sino una necesidad apremiante para comprender los problemas que aquí nos competen.

(b) Que es posible que los fenómenos antes referidos se presenten al mismo tiempo, pero esta no es una condición necesaria. En ese sentido, es posible erigir un Estado laico en tejidos sociales poco o desigualmente secularizados. Aquí se sostiene que México se ubica en esa categoría.

(c) Que en sociedades que albergan grupos con bajos grados de secularización el respeto a la laicidad del Estado resulta problemática, puesto que choca con su concepción del orden social mismo.

(d) Que en el tipo de sociedades antes referidas el Estado laico se vulnera con frecuencia, ante las intenciones de influir en las políticas públicas a partir de una moral anclada en doctrinas particulares. Por ese motivo, la propuesta de redactar un documento que funja como guía moral entre quienes componen la ciudadanía mexicana parece albergar más riesgos que ventajas.

Frente a los vertiginosos cambios que han experimentado las sociedades latinoamericanas en materia política, económica, y demográfica, cuestionar el modo en que se concibe el orden público resulta fundamental. ¿Es o no posible establecer un Estado laico en dichos contextos? Y, sobre todo, ¿cómo habría de influir ese Estado en las normas de convivencia social?

VII. Fuentes consultadas

Bibliográficas

Beaubérot, Jean y Millot, Micheline. 2001. *Laïcités sans frontières*. Francia: Éditions du Sesuil.

Berger, Peter. 1969. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Argentina: Amorrortu.

Blancarte, Roberto. 2008. *Para entender el Estado laico*. México: Nostra Ediciones.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in Modern World*. EUA: The Chicago University Press.

Dobbelaere, Karel. 1994. *Secularización: un concepto multidimensional*. México: UIA.

Durkheim, Émile. 2010. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hadden, Jeffrey y Shupe, Anson. 1989. *Secularization and Fundamentalism reconsidered. Religion and the Political Order*. EUA: Paragon House.

Hervieu-Léger, Daniele y Champion, Françoise. 1986. *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Francia: Éditions du Cerf.

Inglehart, Ronald y Norris, Pippa. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. UK: Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge University Press.

Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible Religion. The problem of Religion in Modern Society*. EUA: MacMillan.

Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Inglaterra: Ashgate Publishing.

Poulat, Émile. 2013. *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.

Valadés, Diego. 2000. *Constitución y democracia*. México: IJ – UNAM.

Hemerográficas

Animal Político. 2018. “Qué es la Constitución Moral y cuál es su objetivo según AMLO”. Animal Político. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2018/11/que-es-constitucion-moral-amlo/> (Consultada el 4 de mayo de 2019).

Aristegui Noticias. 2019. “A seis meses de gobierno, baja 10% nivel de aprobación de AMLO: De las Heras Demotecnia”. Aristegui Noticias. Disponible en <https://aristeguinoticias.com/2705/mexico/a-seis-meses-de-gobierno-baja-10-nivel-de-aprobacion-de-amlo-de-las-heras-demotecnia/> (Consultada el 15 de junio de 2019).

Blancarte, Roberto. 2001. “Laicidad y secularización en México”. *Estudios Sociológicos* 19: 843 – 855.

Fenn, Richard. 1970. “The Process of Secularization: A Post – Parsonian View”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 2: 117 – 136.

Sánchez, Arturo. 2019. “Al Estado no corresponde impulsar documentos de corte moral: investigadores”. *La Jornada*, 30 de mayo, sección Sociedad y Justicia.

Serrano, José Antonio. 1994. “Reconstrucción de un enfrentamiento: el Partido Católico Nacional, Francisco I. Madero y los maderistas renovadores”. *Revista Relaciones* 58: 157 – 179.

Tahar, Malik. 2007. “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica.” *Revista Mexicana de Sociología* 69. 427 – 456.

Tschannen, Olivier. 1991. “The Secularization Paradigm: a Systematization”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: 395 – 415.

Vázquez, Dizán. 2007. “Benito Juárez y la Iglesia Católica”. *Boletín Unidad de Estudios Históricos y Sociales, Unidad Chihuahua*: 1-11. Disponible en: <http://erecursos.uacj.mx/bitstream/handle/20.500.11961/1322/bolet%C3%ADn%2052.pdf?sequence=1> (Consultada el 13 de junio de 2019).

Eléctronicas

Instituto Nacional Electoral. “Presidencia nacional candidato”, Estadísticas y resultados electorales, disponible en: <https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2018/09/Presidente.zip> (Consultada el 11 de julio de 2018).

Reyes, Alfonso. 2018. *Cartilla Moral*. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/427152/CartillaMoral_.pdf (Consultada el de febrero de 2019).

Legislación

CPEUM. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. 2019. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.