

Los mexicanos vistos por sí mismos

Los grandes temas nacionales

# Estado laico en un país religioso

Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad



---

PEDRO SALAZAR UGARTE

---

PAULINA BARRERA ROSALES

---

SAÚL ESPINO ARMENDÁRIZ

---





**Percepciones, pobreza, desigualdad**

Encuesta Nacional de Pobreza

**El mercado de trabajo en México.**

**La opinión social sobre la precariedad laboral**

Encuesta Nacional de Economía y Empleo

**Educación. Las paradojas de un sistema excluyente**

Encuesta Nacional de Educación

**Una reflexión crítica sobre la salud de los mexicanos**

Encuesta Nacional de Salud

**¡Qué familia!**

**La familia en México en el siglo XXI**

Encuesta Nacional de Familia

**Conocimientos, ideas y representaciones acerca de niños, adolescentes y jóvenes.**

**¿Cambio o continuidad?**

Encuesta Nacional de Niños, Adolescentes y Jóvenes

**Realidades y expectativas frente a la nueva vejez**

Encuesta Nacional de Envejecimiento

**Géneros asimétricos. Representaciones y percepciones del imaginario colectivo**

Encuesta Nacional de Género

**Ser indígena en México.**

**Raíces y derechos**

Encuesta Nacional de Indígenas

**Imaginario de la migración internacional en México.**

**Una mirada a los que se van y a los que llegan**

Encuesta Nacional de Migración

**Sentimientos y resentimientos de la nación**

Encuesta Nacional de Identidad y Valores

**Estado laico en un país religioso**

Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad

**Cultura, lectura y deporte.**

**Percepciones, prácticas, aprendizaje y capital intercultural**

Encuesta Nacional de Cultura, Lectura y Deporte

**Cómo viven los mexicanos.**

**Análisis regional de las condiciones de habitabilidad de la vivienda**

Encuesta Nacional sobre las Condiciones de Habitabilidad de la Vivienda

**Entre mi casa y mi destino.**

**Movilidad y transporte en México**

Encuesta Nacional de Movilidad y Transporte

**La dimensión ambiental en los albores del siglo XXI.**

**Miradas desde la diversidad**

Encuesta Nacional de Medio Ambiente

**Ciencia y tecnología: una mirada ciudadana**

Encuesta Nacional de Ciencia y Tecnología

**La otra brecha digital. La sociedad de la información y el conocimiento**

Encuesta Nacional de Sociedad de la Información

**México en la globalización.**

**Dilemas y paradojas**

Encuesta Nacional de Globalización

**La sociedad mexicana y los derechos humanos**

Encuesta Nacional de Derechos Humanos, Discriminación y Grupos Vulnerables

**Entre un buen arreglo y un mal pleito**

Encuesta Nacional de Justicia

**Percepción del desempeño de las instituciones de seguridad y justicia**

Encuesta Nacional de Seguridad Pública

**Percepciones sobre el federalismo en México**

Encuesta Nacional de Federalismo

**La corrupción en México: percepción, prácticas y sentido ético**

Encuesta Nacional de Corrupción y Cultura de la Legalidad

**El déficit de la democracia en México**

Encuesta Nacional de Cultura Política

**Inventario de México en 2015**

Los mexicanos vistos por sí mismos

Los grandes temas nacionales

# **Estado laico en un país religioso**

Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

José Narro Robles

Instituto de Investigaciones Jurídicas

*Director*

Pedro Salazar Ugarte

*Área de Investigación Aplicada y Opinión*

Julia Isabel Flores Dávila

*Investigadores del área*

Agustín Morales Mena

Erika Tapia Nava

*Diseño muestral*

Miguel Ángel Cordero Alba

Diana Domínguez Sánchez

*Apoyo técnico de cómputo*

Daniel Patlán Hernández

*Apoyo logístico*

Navorina Díaz Pineda

Judith Montserrat Camacho Ramírez

Victoria Meza Chávez

*Apoyo estadístico y de investigación*

Patricia Itzel Díaz Soto

Eduardo Daniel Hernández Gaona

Miguel Tonatiuh Santiago

Rubén Isaac Rodríguez Malagón

Yesenia A. García Cruz

Tristano Volpato

Sary Toledo Ríos

María Esperanza García Reyes

Angélica González Castañón

Montserrat López Bautista

Ivette González

Ricardo Patlán Hernández

Los mexicanos vistos por sí mismos

Los grandes temas nacionales

# Estado laico en un país religioso

Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad



---

PEDRO SALAZAR UGARTE

---

PAULINA BARRERA ROSALES

---

SAÚL ESPINO ARMENDÁRIZ

---



Salazar Ugarte, Pedro, autor.

Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad / Pedro Salazar Ugarte, Paulina Barrera Rosales, Saúl Espino Armendáriz. – Primera edición.

232 páginas. – (Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales ; 12)

ISBN 978-607-02-7015-4 (colección tapa dura)

ISBN 978-607-02-6987-5 (colección rústica)

ISBN 978-607-02-7027-7 (tapa dura)

ISBN 978-607-02-6999-8 (rústica)

1. Laicismo – México. 2. Secularismo – México. I. Barrera Rosales, Paulina, autor. II. Espino Armendáriz, Saúl, autor. III. Serie

BL2727.8 SA161 2015

Primera edición: 25 de agosto de 2015

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México,

Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, México, D. F.

Instituto de Investigaciones Jurídicas

ISBN 978-607-02-6987-5 (colección rústica)

ISBN 978-607-02-6999-8 (rústica)

Esta edición y sus características son propiedad  
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio,  
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho e impreso en México.

# CONTENIDO

Los mexicanos vistos por sí mismos José Narro Robles	11
Prefacio Pedro Salazar Ugarte	15
Prólogo Julia Isabel Flores	17
Preámbulo Ricardo Pozas Horcasitas	21
Presentación	27
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>Un marco teórico</b>	29
El concepto: la laicidad, el laicismo	29
Laicidad / laicismo	35
Conceptos afines	45
La idea: el pensamiento laico	49
El sujeto: la persona laica	60
El proyecto institucional: el Estado laico	67

## CAPÍTULO 2

<b>Un marco conceptual: las libertades y sus límites</b>	79
Libertad de pensamiento	79
Libertad de conciencia	83
Libertad religiosa	97
Libertad de convicciones éticas	107

## CAPÍTULO 3

<b>Un marco normativo: las reformas a los artículos 40 y 24 constitucionales</b>	115
Una república laica	119
Reforma al artículo 24 constitucional	124

## CAPÍTULO 4

<b>La laicidad según los mexicanos</b>	133
Escuela, familia y templo como espacios públicos de socialización religiosa	136
Religión y cohesión social	142
Secularización	144
Cambios generacionales	145
Debates religiosos y culturales de nuestra sociedad	147
Creencias religiosas en nuestros días	157
Derechos humanos y tolerancia religiosa en un régimen de laicidad	177
<b>Conclusiones</b>	199

Bibliografía	205
Instrumentos internacionales y sentencias judiciales	211
Índice de gráficas	213
Índice de cuadros	217
Diseño muestral	219



# LOS MEXICANOS VISTOS POR SÍ MISMOS

José Narro Robles

11



La auténtica función de la Universidad trasciende a la de transmitir y generar conocimiento. Su verdadero propósito tiene que ver con la vida en sociedad, con la formación de ciudadanos libres que tengan conciencia social y que sean capaces de valorar los principios éticos en la convivencia humana. Si bien es cierto que la tarea principal de las universidades es de orden académico, las consecuencias del cumplimiento de su mandato son, además, sociales, económicas e incluso políticas. Es por esto que desde la Universidad se debe alentar el fortalecimiento democrático de nuestro país, el progreso y la lucha contra la injusticia y la exclusión.

México transita por un periodo complejo, caracterizado por la presencia de problemas seculares y de los que resultan de las nuevas condiciones, esto alienta la frustración y el desencanto. Aunque son momentos de duda y de desconfianza, también lo son de retos y oportunidades. El desafío más importante, el que refleja y sintetiza los rezagos que padecemos, es la desigualdad como problema histórico y estructural del país. Los esfuerzos emprendidos para superar la desigualdad por los diversos sectores sociales, académicos y políticos, han quedado muchas veces desarticulados y han



sido a todas luces insuficientes ante la exigencia y la necesidad de fomentar la inclusión y la igualdad en el ejercicio y el disfrute de los derechos.

¿Cuál es el papel de la Universidad ante estas realidades? Si bien es cierto que nuestra institución no tiene la posibilidad de resolver problemas tan complejos, tampoco puede permanecer indiferente a ellos. De allí que se haya propuesto recoger las voces de los mexicanos, iniciar un ejercicio de diálogo, una conversación con la gente que habita nuestro país.

La propuesta consistió en aplicar veinticinco encuestas nacionales para tratar de dibujar un mapa del país, construido con base en los sistemas de creencias de la gente, de sus necesidades, de sus expectativas y deseos. Un ejercicio de empatía, respeto y comprensión que, lamentablemente, pocas veces se emprende. Las voces de los mexicanos son, a la vez, puente y camino para conocer y reconocer al ser próximo, descubrir sus matices, su humanidad; son también el vehículo para llegar hasta nosotros mismos. Paradójicamente, estas voces nos ayudan también a tomar distancia, a ganar perspectiva, a construir la realidad con el otro y a crear nuestra propia realidad.

Lo que se intentó fue recoger las voces, los pensamientos y reflexiones de los mexicanos; es a ellos a quienes nos dirigimos y a los que nos interesa escuchar. Hacerlo implica el arte de mantener intacto el contenido sin renunciar a la forma, supone crear un espacio en el que se aúnan la aceptación y la responsabilidad. Los métodos y las técnicas de experimentación científicos no son sino procedimientos de interrogación que aseguran —o al menos eso se pretende— que lo que se va a escuchar son las propias voces de los mexicanos y no las expectativas e ideas que los científicos se han hecho sobre ellas.

*“La palabra es mitad de quien la pronuncia y mitad de quien la escucha”,* decía Montaigne. Las palabras nos pertenecen a ambas partes en diálogo cuando éste es sincero, cuando la escucha es atenta, cuando hay voluntad de encuentro. En ellas nos encontramos y por eso nos unen; nos llevan al intercambio, a la relación recíproca. La colección *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales* es un acercamiento invaluable a nuestros desafíos que conjuga, en 26 tomos, las percepciones de la sociedad con el análisis de reconocidos especialistas de nuestra Universidad.

La UNAM debe mantener su papel de conciencia crítica de la Nación. Debe continuar por la vía del análisis y el debate sobre los principales problemas del país y, por supuesto, debe aportar propuestas para su solución, mantener su compromiso ético. La ética encuentra en la Universidad su espacio apropiado para crecer, donde el ejercicio del pensamiento debe contribuir a afinar la verdad. Una verdad que se convierta en vida y libertad, y éste es el reto para construir la justicia que se desea. La Universidad también está llamada y obligada, tanto ética como jurídicamente, a servir a la sociedad. La efectividad ética no le viene dada por la postulación positiva de un deber ser, sino por su capacidad de incitar al ejercicio autónomo del criterio, por su peculiar manera de potenciar la conversación en todas sus formas y por señalar un camino hacia una mejor convivencia en sociedad.

Quiero agradecer, por su dedicación y esfuerzo, a los 93 investigadores y a los 48 jóvenes asistentes que han participado en este extraordinario proyecto, así como al Instituto de Investigaciones Jurídicas que, a través de su Área de Investigación Aplicada y Opinión dirigida por la maestra Julia Flores, se encargó de coordinar y materializar esta admirable investigación que sin lugar a dudas será referente para el entendimiento del México contemporáneo.

Esta colección es una expresión del compromiso de la Universidad Nacional con nuestra sociedad, con la búsqueda del conocimiento y del saber. Cada uno de los volúmenes nos ofrece una oportunidad sin precedentes para conocernos y proyectar un futuro mejor para todos. Sus contenidos abonarán, sin lugar a dudas, a un debate más profundo sobre nuestros grandes temas nacionales. Es un trabajo urgente para expertos, tomadores de decisiones y público interesado en acercarse a los distintos temas a partir de las percepciones que de ellos tiene la sociedad mexicana de hoy.

“Por mi raza hablará el espíritu”





# PREFACIO

Pedro Salazar Ugarte\*

15



Los libros que conforman la colección *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales* son el resultado de un esfuerzo académico colectivo imaginado y coordinado por la maestra Julia Isabel Flores y su equipo de trabajo en el Área de Investigación Aplicada y Opinión del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Se trata de una iniciativa que pretende aportar insumos para una deliberación colectiva, seria y documentada, sobre quiénes somos y qué pensamos los mexicanos del siglo XXI ante los grandes temas y problemas nacionales.

A partir de una serie de encuestas levantadas en el país se invitó a reflexionar a investigadores y profesores de diversas disciplinas quienes, de manera individual o colectiva, dieron forma a cada volumen. El resultado son 26 libros en los que se entrelaza el rigor metodológico con el análisis experto para dar cuenta del pensamiento de los mexicanos en algunos de los temas más relevantes para su convivencia, en un momento crucial de la

\* Director del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.



historia del país en el que los profundos procesos de transformación —social, política y jurídica— interna se complejizan por los procesos de cambio global. De esta manera la colección *Los mexicanos vistos por sí mismos* es, a la vez, un espejo y un proyector. Los textos reflejan nuestras ideas sobre cuestiones cruciales de la realidad nacional y, al mismo tiempo, nos obligan a mirar hacia el contexto más amplio en el que estamos insertos.

Vale la pena hacer el recuento de los temas elegidos: corrupción y cultura de la legalidad; cultura, lectura y deporte; derechos humanos, discriminación y grupos vulnerables; familia; salud; seguridad pública; movilidad y transporte; pobreza; migración; género; globalización; niños, adolescentes y jóvenes; condición de habitabilidad de la vivienda; envejecimiento; religión, secularización y laicidad; ciencia y tecnología; educación; economía y empleo; indígenas; justicia; sociedad de la información; medio ambiente; identidad y valores; federalismo y cultura política. Como puede verse se trata de cuestiones de relevancia crucial para la vida cotidiana de las personas y que demandan una visión multidisciplinaria.

Ésta es otra de las virtudes de la colección. Los trabajos han sido realizados por expertos en diversas disciplinas y, por lo tanto, ofrecen un amplio fresco temático pero con profundo rigor científico. Cada autor es experto en la materia que analiza y, además, escribió su colaboración después de conocer los avances del proyecto editorial en su conjunto. Por lo mismo no se trata de textos aislados sino de un verdadero proyecto editorial imaginado y ejecutado con una visión global.

Espero que los lectores lo aprecien y disfruten tanto como lo hicimos quienes hemos tenido el honor de participar en su confección y desarrollo. En mi calidad de director del Instituto de Investigaciones Jurídicas agradezco al doctor José Narro Robles, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, por el apoyo decidido a esta iniciativa y felicito a la maestra Julia Isabel Flores y a su entusiasta equipo de trabajo por la llegada a buen puerto de esta empresa.

# PRÓLOGO

Julia Isabel Flores\*

17



*Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales* tiene como propósito ofrecer un panorama de los problemas del país y conocer su extensión y modalidades en la sociedad mexicana a partir de las percepciones de sus habitantes. Esta colección, que consta de 26 libros, pretende dar cuenta de las transformaciones sociales en un contexto de globalización, de cambio cultural y político. El análisis de los temas permite obtener una visión integral de los cambios en la vida de hombres y mujeres y, de manera fundamental, de su percepción del México de principios del siglo XXI. Como podría decir Alfonso Reyes, el proyecto *Los mexicanos vistos por sí mismos* encierra a México en una nuez.<sup>1</sup>

Con base en 25 encuestas nacionales de 1 200 casos cada una, aplicadas a personas de 15 años y más en sus propias viviendas, se recoge la diversidad de percepciones, opiniones, actitudes y valores de quienes vivimos en México: de los jóvenes y los adultos mayores, de los hombres y las mujeres,

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

<sup>1</sup> Alfonso Reyes, *México en una nuez y otras nueces* (1931), México, FCE, 2000.



de los habitantes de las grandes ciudades y el campo, en las diversas regiones del país. El diseño de los cuestionarios y la elaboración de los libros estuvo a cargo de distinguidos especialistas de la Universidad Nacional Autónoma de México en cada uno de los temas.

En los volúmenes que conforman esta colección se suman las voces, las inquietudes y los valores en las esferas que interesan a los mexicanos. En ellos se estudian los temas relativos a la población con base en las encuestas de familia, de niños, adolescentes y jóvenes; de procesos de envejecimiento; de género; de indígenas y de migración. Se abordan también los problemas y percepciones del bienestar y la economía en función de las encuestas de pobreza y de economía y empleo. Se tratan cuestiones del mayor interés para la sociedad como son la salud, la educación, la cultura, la lectura y el deporte. Se investigan asimismo la ciencia y tecnología, al igual que la sociedad de la información, el medio ambiente y las condiciones de habitabilidad de la vivienda, la movilidad y el transporte.

En el campo de impartición y procuración de justicia se analizan datos de las encuestas de justicia, de derechos humanos y de seguridad pública, mientras que los estudios referentes a la organización política se sustentan en sendas encuestas relacionadas con el federalismo, la corrupción y cultura de la legalidad, y con la cultura política. Finalmente, se da cuenta de las creencias, los valores y sus transformaciones a partir de las encuestas de religión, laicidad y secularización; de identidad nacional y valores, y de México frente a la globalización.

En esta colección se incorporan investigaciones sin antecedentes públicos en el país que llenan un vacío en la investigación social y permiten disponer de nuevos datos, tales como los que se derivan de las encuestas nacionales de religión, secularización y laicidad, la de indígenas, la de migración, la encuesta nacional de derechos humanos, la encuesta nacional de justicia, la de federalismo, la de sociedad de la información y la de movilidad y transporte.

Producir análisis de alta calidad, basados en datos confiables, contribuye a conformar una visión de la sociedad mexicana en el tiempo; hace posible conocer en qué punto nos encontramos, así como medir el logro de los objetivos planteados en la política pública. Del mismo modo, permite registrar los aspectos que deben mejorarse y comparar los resultados con otros obtenidos en los ámbitos regional e internacional, a fin de llevar a cabo ejercicios de retrospcción y prognosis.

Los volúmenes que conforman la colección no pretenden oponer la experiencia vivida a la abstracción teórica, sino enriquecer y poner en comunicación a ambas. El panorama resultante está lleno de contrastes: nos muestra los problemas, pero también recoge aspiraciones e indica posibles caminos. La colección nos ofrece un cuadro de claroscuros en el que las luces, las sombras y los colores se oponen y complementan mutuamente, de modo que, como en una pintura, toda sombra implica la presencia de la luz y el color, y en toda luz conviven el color y la sombra.

Con la globalización asistimos a un proceso de rápidas transformaciones en los referentes de las conductas sociales y políticas, cuyo movimiento desplaza constantemente los límites de lo posible. El proyecto pretende recoger el pensamiento de la sociedad mexicana en un punto de inflexión y convertirlo en un ejercicio de pedagogía colectiva, en un momento crucial en el que la revaloración del pasado, el presente y el futuro ha de potenciar las fortalezas y los atributos del colectivo nacional, sobre las premisas de una sociedad libre y abierta.

Expreso en primer lugar mi agradecimiento al doctor José Narro Robles, rector de nuestra universidad, pues sin su visión y su patrocinio este proyecto no hubiera sido posible, y al doctor Pedro Salazar, director del Instituto de Investigaciones Jurídicas, por su apoyo decidido en todo momento. A los 93 investigadores de 21 institutos y centros de investigación de la UNAM y a los 48 jóvenes asistentes que colaboraron con ellos les agradezco su compromiso, dedicación y entusiasmo para crear esta colección. También quiero dejar constancia de mi profunda gratitud a los miembros del Área de Investigación Aplicada y de Opinión del Instituto de Investigaciones Jurídicas, sin quienes no hubiera sido posible llevar a cabo esta empresa; a Juan Carlos Licea y a su equipo por el acucioso levantamiento; y al doctor Ricardo Pozas, dictaminador de la colección, por su agudo análisis de los textos. Igualmente agradezco la inestimable ayuda brindada por el licenciado Enrique Balp, secretario de Servicios a la Comunidad, así como a Javier Martínez y a Elsa Botello, de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, quienes han puesto gran cuidado y esmero en la edición de estos libros.





# PREÁMBULO

Ricardo Pozas Horcasitas\*

21



*Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales* es el fruto de una investigación nacional realizada por especialistas en los 25 temas más importantes que atraviesan la vida de la sociedad mexicana de principios del siglo XXI. Esta investigación impulsada por el doctor José Narro Robles, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, fue desarrollada y coordinada por Julia Isabel Flores, coordinadora del Área de Investigación Aplicada y Opinión del Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Esta colección responde a la necesidad constante que tiene la Universidad de estudiar los problemas centrales inherentes a la organización social, a la vida política y a la cultura nacional a través de las concepciones que actualmente tienen los mexicanos de su sociedad, de la vida política y del Estado, en la acepción más amplia del término, como orden institucional, normativo y legítimo que regula la vida de los individuos y las colectividades.

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.



Toda encuesta revela la concepción que los individuos tienen de sí mismos porque pone en juego el entramado de conocimientos y sentimientos contenidos en las respuestas a las preguntas planteadas por el investigador. Con las encuestas se interroga a un individuo en un tiempo dado de su existencia encuadrada en un entorno público y con una posición frente a la historia que corre y se condensa en los acontecimientos nacionales relevantes, que impregnan de contenidos culturales el conjunto de condiciones políticas prevalecientes.

Las 25 encuestas nacionales en que se sustenta la colección se realizaron en noviembre de 2014, en un escenario público en el que la violencia regresa como la imagen dominante de la representación de la sociedad nacional; este clima de violencia rompe la percepción generalizada de estabilidad, manejo y dirección política que durante los primeros 10 meses de gobierno había surgido con el nuevo Ejecutivo federal, que proporcionó un ambiente político distinto y una renovada percepción de seguridad y confianza en el presidente de la República. Esta certidumbre surgió desde su toma de posesión y fue confirmada con las iniciativas constitucionales que se presentaron a la sociedad como posibilidad de cambio económico y social, a través de las llamadas reformas estructurales.

La incertidumbre fue producida por la crisis política que se detonó en el municipio de Iguala, Guerrero, el 26 de septiembre del 2014 debido a la desaparición de 43 estudiantes de la normal rural de Ayotzinapa. Entre finales de septiembre y principios de octubre la información del problema político producido por la desaparición de los estudiantes se expande en la opinión pública nacional y se coloca en el entorno internacional a través de las redes sociales y los circuitos de las organizaciones no gubernamentales, así como por la participación de los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos.

Primero esta crisis se volvió un problema del gobierno municipal, después del estado de Guerrero y en menos de un mes se convirtió en un conflicto que debía resolver el Ejecutivo federal. La velocidad con la que se difundió el problema a lo largo de la nación y la rapidez de su expresión política revelan la falta de instituciones sólidas en los tres niveles de gobierno, capaces de regular el conflicto social y delimitar la violencia en el ámbito geopolítico en el que brota.



La celeridad con que se manifestaron las consecuencias del problema muestra la pérdida de la centralidad del Ejecutivo federal —tanto institucional como simbólicamente— que rigió durante décadas las relaciones de autoridad y obediencia, de poder y negociación, de estabilidad y legitimidad, en el entramado político nacional de las coaliciones gobernantes y frente a la población de la sociedad mexicana. Esta estabilidad política fue, durante décadas, la característica y el contraste entre México y América Latina.

El exceso de violencia en la represión condensó el problema de inseguridad al que ha llegado la sociedad nacional y la inexistencia de límites que demarcan las conductas individuales de los funcionarios y de los grupos sociales, que se debe al estado poroso de las instituciones públicas en una sociedad que carece de un orden social estable y de un orden jurídico regulador en el que se delimitan los márgenes posibles de la conducta individual y colectiva.

La condición social no deslindada entre lo legal e ilegal, entre lo moral y no moral, generó la situación anómica de la vida social removiendo la certeza en el presente, que retrotrajo la representación colectiva del orden político a la violencia productora de incertidumbre e inseguridad vivida durante los 12 años anteriores de los gobiernos panistas, entre 2000 y 2012, periodo político caracterizado como el de la transición —con el implícito de democrático— que está hoy desdibujado en la representación social nacional y olvidado en la memoria colectiva.

La transición democrática mexicana partió de las elecciones de Estado y gobierno, con un nuevo partido hegemónico, y tuvo como primer objetivo generar certidumbre legal en los procesos electorales en el ámbito federal, certidumbre que fue confirmada por el cambio de gobierno en el Ejecutivo federal en el año 2000; esta transición resolvió los problemas de desconfianza en las instituciones del sistema político de partidos, lo cual constituye la condición necesaria de la democracia electoral, pero no es suficiente para preservar el régimen político.

Durante los dos gobiernos —de 2000 al 2012— no se consolidó la transición de la que éstos fueron protagonistas, los gobiernos no construyeron la cultura institucional democrática necesaria para un cambio que debía estar sustentado en principios y normas que regularan las prácticas políticas de representación en las organizaciones sociales que son la base del régimen



político, pero tampoco diseñaron las reglas ni consolidaron las normas en las relaciones colectivas de integración y funcionamiento político de las instituciones sociales.

Ninguno de los dos gobiernos cambió las modalidades de articulación tradicional desarrolladas durante el pasado entre los partidos —en plural— y las organizaciones que se enlazaban como bases sociales de sustentación o clientelares, de manera permanente o temporal, en procesos electorales. Las organizaciones corporativas se mantuvieron con prácticas clientelares y patrimoniales, verticales y disciplinarias frente a la posibilidad de la gobernanza como principio de relación política democrática de las colectividades con los representantes y las instituciones políticas.

Los gobiernos de la transición no fueron capaces de instaurar una nueva práctica política fundada en el respeto a la legitimidad democrática en las organizaciones sociales de base, en el cumplimiento de la legalidad —la excepción a la regla siempre es cobijada por la norma de la cultura política tradicional de los usos y costumbres—, en el valor moral de las conductas de las colectividades y en la calidad ética de las dirigencias. La transición edificó prácticas modernas de legalidad, certeza y transparencia en las instituciones electorales sobre bases de la organización social clientelar, tradicional y autoritaria. Ésta fue la paradoja de la modernización democrática mexicana.

El conjunto de investigaciones que publicamos surgen en el regreso de lo incierto, en ese tiempo del cambio que condensa y retoma la historia de los últimos años del país, siendo las encuestas nacionales las primeras realizadas después del acontecimiento referido que constituye un punto de inflexión por ser punto de retorno. Las encuestas expresan el clima social y psicológico del México contemporáneo: inseguro y constantemente redefinido, y en su indefinición desdibuja los referentes fijos de las normas sociales y las reglas jurídicas del derecho público y privado resguardadas por el Estado.

El entorno social de incertidumbre produce la indefinición del orden público en las percepciones de los ciudadanos, entorno incierto en el cual la confianza pública y la solidaridad, tanto individual como colectiva, pierden sentido como conductas posibles, dando origen a una cultura de la impunidad en la que la sanción a las faltas que violan las leyes y quebrantan las normas de la moral pública no es posible y propicia una fractura en el orden social. En la representación colectiva la transgresión cotidiana en todos los

niveles de la vida va tomando carta de naturalidad, se va volviendo común y el futuro va abriendo los límites produciendo la creencia de que todo es posible y creíble.

La desconfianza, como la condición de lo creíble, desdibuja la integridad de las instituciones, de las personas y de la autoridad pública que se funda en la solidez moral. La obediencia a la autoridad sólo es posible cuando ésta tiene credibilidad y la sospecha sobre su integridad y desempeño hacen que deje de ser un referente cotidiano de la vida social y política. En las sociedades la coerción sólo es legítima y eficiente sobre la cohesión colectiva.

Los 25 tomos de la colección contienen la interpretación de los especialistas que desarrollan sus respectivas investigaciones en los siguientes temas: corrupción y cultura de la legalidad; cultura, lectura y deporte; derechos humanos, discriminación y grupos vulnerables; familia; salud; seguridad pública; movilidad y transporte; pobreza; migración; género; globalización; niños, adolescentes y jóvenes; condición de habitabilidad de vivienda; envejecimiento; religión, secularización y laicidad; ciencia y tecnología; educación; economía y empleo; indígenas; justicia; sociedad de la información; medio ambiente; federalismo; identidad y valores; y cultura política.

Para construir la investigación sobre los mexicanos vistos por sí mismos se llevaron a cabo 25 encuestas en todo el país, cada una aplicada a 1 200 personas y realizadas en las propias viviendas de los encuestados, es decir, cara a cara, lo que hace de éstas una fuente de información cierta y segura. En el diseño de los cuestionarios estuvieron involucrados los investigadores especializados en los temas respectivos, en coordinación con el Área de Investigación Aplicada y Opinión del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, equipo que también estuvo a cargo del levantamiento en campo y el procesamiento estadístico de los resultados.

Los temas de las encuestas fueron planteados y desarrollados por los investigadores que son especialistas reconocidos en sus respectivos campos de conocimiento y cuentan con una obra académica que sustenta su autoridad en dichos temas. El estudio sobre las condiciones actuales de los 25 problemas sociales y políticos tratados en los tomos correspondientes brindó a los investigadores la posibilidad de condensar, en cada encuesta y en cada pregunta, el conocimiento adquirido a lo largo de mucho tiempo.





Las encuestas fueron, para los académicos que participaron en su elaboración con la formulación teórica del problema, con el diseño de las preguntas de las encuestas y con el análisis de los resultados, la posibilidad de conocer qué piensan los ciudadanos respecto de los temas nacionales y cómo los problematizan. En este sentido la investigación, que se basa en el conocimiento empírico generado por la opinión y la representación social de los encuestados, brindó a los especialistas la oportunidad de ampliar el espectro cognitivo más allá del círculo institucional académico en el cual se habían movido durante años y dentro del que se había expuesto y aplicado el conocimiento de los 25 temas tratados en esta investigación nacional.

Para los especialistas, la investigación fue una confrontación entre el saber académico respecto de los problemas estudiados científicamente y la representación social que de ellos tienen los individuos que los viven todos los días. Para los lectores, los textos significan la posibilidad de ver la confluencia de las dos perspectivas y de conocer los problemas que forman los ejes de la vida cotidiana de la nación.

Los temas de investigación constituyen el centro del debate de los actores políticos con mayor presencia pública en México. Éstos son la fuente de información diaria y de discusión en los medios de comunicación; en torno a ellos se genera la noticia y como parte de ella se informa la percepción que los ciudadanos tienen sobre cada uno de los problemas.

Esta investigación planteada y desarrollada en la UNAM representa el esfuerzo continuo de la institución por generar conocimiento original en torno a los problemas relevantes de la nación y con ello contribuir a su posible solución.

# PRESENTACIÓN

Pedro Salazar Ugarte\*  
Paulina Barrera Rosales\*\*  
Saúl Espino Armendáriz\*\*

27



Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo que fue madurando, en diferentes momentos, a lo largo de un periodo largo de tiempo. En una primera etapa fueron redactadas las páginas iniciales sobre el concepto de laicidad y sus diversas manifestaciones. Se trata de un conjunto de reflexiones teóricas que en su mayoría permanecían inéditas y que sólo ahora son publicadas como un todo.

Posteriormente, junto con un grupo más amplio de autores, dos de nosotros trabajamos un estudio sobre las reformas a los artículos 24 y 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Ese trabajo, del que provienen algunas reflexiones centrales de este libro, fue publicado en la colección "Cultura laica", editada por el IJ-UNAM y la Cátedra "Extraordinaria" Benito Juárez de la misma universidad y del Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional. Agradecemos a los coautores de aquel ejercicio

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

\*\* Investigadores.



—Javier Martín Reyes, Guadalupe Salmorán, Vladimir Chorny, Ana Gaitán—  
su autorización para utilizar algunas de nuestras reflexiones comunes.

Finalmente, en el último capítulo se analizan los resultados de la Primera Encuesta Nacional que se ha realizado en nuestro país sobre “Religión, secularización y laicidad”. Se trata de un apartado inédito por partida doble: porque el ejercicio estadístico no existía anteriormente y porque, por esa misma razón, la lectura e interpretación de los datos nunca había tenido lugar. Desde esa perspectiva, este volumen constituye una aportación interesante para la reflexión colectiva sobre quiénes somos y cómo pensamos los mexicanos.

Vale la pena advertir que la laicidad constituye una condición lógicamente necesaria para la existencia y subsistencia de un régimen democrático en el que la pluralidad y la diversidad coexisten de manera pacífica. Por ello pensamos que las reflexiones teóricas y los datos obtenidos y analizados que se ofrecen en este trabajo merecen ser estudiados con cuidado. Nos hablan de la relevancia de un tema que trasciende a nuestras fronteras y, al mismo tiempo, de la manera en la que se ha venido decantando en la moral positiva de nuestro país en el siglo XXI.

Para nosotros fue un privilegio poder realizar este esfuerzo común que se inserta en un proyecto colectivo más amplio en el que estamos orgullosos de participar. Por lo mismo, agradecemos a la doctora Julia Flores y a su equipo de trabajo por la generosa invitación. Contribuir a la reconstrucción de la visión que tenemos los mexicanos de nosotros mismos ante el trasfondo de un tema tan relevante como la religión, la laicidad y la secularización, al tiempo que otros colegas han hecho lo propio sobre otros asuntos de igual importancia, ha sido un ejercicio retador, interesante y —esperamos que así lo considere el lector— fructífero.

# UN MARCO TEÓRICO



## EL CONCEPTO: LA LAICIDAD, EL LAICISMO

Los conceptos tienen una historia y las más de las veces una variedad de significados. Esto es particularmente evidente con los conceptos del léxico político que hacen referencia a los ideales, proyectos, modelos, instituciones, etcétera, relacionados con la organización de la vida en sociedad. Los ejemplos sobran y no hace falta rompernos la cabeza para dar cuenta de ello: democracia, constitucionalismo, liberalismo, socialismo, entre muchos otros, son conceptos que utilizamos de forma cotidiana pero muchas veces sin reparar en las dificultades que conlleva dotarlos de un significado preciso. De ahí que muchas de nuestras discusiones se pierdan en malentendidos semánticos y en confusiones terminológicas. De hecho, una precondition de una discusión racional es el acuerdo entre quienes participan de ella en el significado de los conceptos que utilizarán en su intercambio de ideas. Sólo sobre la base de ese acuerdo es posible debatir con seriedad. Por ello tiene sentido rastrear el origen y los usos más frecuentes que se dan a las



palabras. Este ejercicio es un primer paso para identificar cuál es el significado (más o menos) preciso —en este caso— del concepto de laicidad.

En el lenguaje común suelen usarse de manera indistinta los términos “laicidad” o “laicismo” para hacer referencia en sentido amplio a una situación en la que existe una recíproca autonomía entre las cuestiones religiosas o espirituales y las cuestiones políticas o civiles. De ahí que el concepto remita de manera inmediata a la idea del “Estado laico” en el que existe una separación entre el Estado y las iglesias en beneficio del primero y también de las segundas. Más adelante tendremos oportunidad de argumentar la equivalencia entre los conceptos de “laicidad” y “laicismo” ya que, a su vez, los mismos implican mucho más que la simple separación entre las iglesias y el Estado pero, por lo pronto, demos por buena la identidad conceptual y aceptemos este primer significado, amplio y general de ambos conceptos. De hecho, esto es lo que se desprende de una lectura general de las voces correspondientes que constan en los principales diccionarios o léxicos de la política.<sup>1</sup>

Sabemos que la palabra tiene orígenes antiguos. Laico viene de *laos* que significa pueblo en griego y *laikos* se utilizaba para referirse a las personas que formaban parte de la comunidad, pero que no tenían alguna responsabilidad en particular. En la tradición latina, por otro lado, *laicūs* servía para denominar a aquellas personas que no pertenecían al clero.<sup>2</sup> Como se puede advertir, en esta acepción la palabra laicidad se refiere a un *status social* no a una actitud intelectual ni a una postura política:<sup>3</sup> son laicas las personas que no forman parte del clero, no las que piensan de una cierta manera ni las que defienden una cierta forma de relacionar a la religión con el gobierno. En este sentido, podemos afirmar que la aparición de la palabra *laico* no

<sup>1</sup> Cfr., entre otros, Norberto Bobbio et al. (eds.), *Dizionario di Politica*, Turín, UTET, 1990, pp. 547-550; Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, (3a ed., actualizada por G. Fornero), Turín, UTET, 2001, pp. 624-626; E. Berti y G. Campanili (eds.), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Editrice ave, 1993, pp. 417-427.

<sup>2</sup> Ana Teresa Martínez, “Laicidad y secularización”, en *Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad*, Cuaderno núm. 21, Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), México, UNAM-IIJ, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013.

<sup>3</sup> En ese sentido, cfr. Giovanni Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, 2006, pp. IX-XXVII.



coincide con el surgimiento del proyecto cultural y político que sustenta la idea de la laicidad como ahora la conocemos.

Según Edoardo Tortarolo, el significado moderno del concepto, su referencia a la necesidad de separar al poder político del poder religioso, comenzó a fraguarse en la Edad Media con los enfrentamientos entre el papado y el imperio.<sup>4</sup> El mismo autor nos recuerda algo que conviene tener presente: la reforma protestante fue un acontecimiento histórico —con efectos religiosos, políticos, económicos y sociales— determinante en esta dirección. La ruptura de la unidad religiosa en Europa no sólo implicó un debilitamiento para la Iglesia católica, sino que en los países que adoptaron la reforma comenzó la afirmación de dos principios: “que la conciencia no puede someterse con la fuerza; en segundo lugar, que la Iglesia es una institución de naturaleza espiritual, sin poder jurisdiccional, diferente al poder político y subordinada al mismo”.<sup>5</sup>

Detrás y en forma paralela a este difícil, azaroso y accidentado proceso de separación entre las esferas estatal y religiosa —que se fue afirmando de manera desigual, asincrónica y asimétrica en los diferentes países, en un primer momento, europeos— laten un conjunto de tesis e ideas producto del pensamiento que *lato sensu* llamamos ilustrado. Las referencias son múltiples y van desde las obras de autores como Dante, Guillermo de Ockam o Marsilio de Padúa,<sup>6</sup> pasando por los pensadores *libertinos* —dentro de los que podemos contar, entre otros, a Montaigne, Charron, Pomponazzi, Machiavelo y Giordano Bruno—,<sup>7</sup> algunos promotores de la idea de soberanía —como Bodin o Hobbes— y los primeros liberales —de manera destacada J. Locke y P. Bayle—, hasta llegar a Voltaire o Beccaria ya en el siglo XVIII. Se trata de autores con biografías, teorías y relevancia muy diver-

<sup>4</sup> G. Tortarolo, *Il Laicismo*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 12. Diversos autores sostienen que fue un papa, Gelasio I, con la teoría de las Dos Espadas el primer promotor de la separación entre el Estado y la Iglesia.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>6</sup> Cfr. *Dialogus Inter. Magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, I, II, 22. Referido por Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, cit., pp. 624-626. La postura de Ockam, por ejemplo, era plenamente consistente con las enseñanzas de Francisco de Asís (1182-1226), cfr. E. Berti y G. Campanili, *Dizionario delle idee politiche*, op. cit., pp. 417-427.

<sup>7</sup> Cfr., Ornella Pompeo Faracovi, *Il pensiero libertino*, Turin, Loescher, 1977.



sas pero que coinciden en la conveniencia de escindir el poder terrenal de las potestades espirituales.

Como suele pasar en la sedimentación del significado de los grandes conceptos de la política, en el caso de la laicidad, los cruces entre la historia del pensamiento y la historia de las instituciones políticas son frecuentes y, en algunos momentos, determinantes. Como en muchos otros aspectos claves para la construcción de la modernidad política, las dos grandes revoluciones que tuvieron lugar en el siglo XVIII son clave para la edificación del concepto de la laicidad.

En particular, la Revolución francesa de 1789 desencadenó una serie de hechos concretos en los que se vio reflejado el significado de la idea de la laicidad.<sup>8</sup> En Francia, en los años que siguieron a la Revolución, la autonomía del poder político ante el poder religioso —en el caso concreto, el poder de la Iglesia católica— se llevó al terreno de la realidad. La Asamblea Nacional, por ejemplo, adoptó medidas específicas en esa dirección: la venta de los bienes del clero para financiar la Revolución; la abolición del clero regular y reorganización del clero secular; el juramento del clero a la nación, a las leyes; etcétera.<sup>9</sup> La laicidad, en efecto, promueve la emancipación del poder civil ante el poder religioso y, en algunos contextos, ello ha implicado el debilitamiento y sometimiento del segundo ante el primero. No obstante, el terreno en el que la Revolución francesa más abonó para dotar de significado práctico al concepto de la laicidad fue en sustraer de la influencia religiosa algunos aspectos estratégicos de la vida social como la asistencia y, muy especialmente, la educación.

<sup>8</sup> Un antecedente histórico interesante fueron los decretos de la tolerancia emitidos por el emperador austriaco José II en 1791. Su compromiso con la laicidad era indiscutible. Con sus palabras: "Los límites del poder de la Iglesia se encuentran definidos por su sacra tarea; ésta, como su fin último, es meramente espiritual y consiste en predicar la doctrina cristiana en materia de fe y moral, en administrar los sacramentos, realizar las funciones religiosas e imponer la disciplina escolástica en su interior". Citado por Edoardo Tortarolo, *op. cit.*, p. 33, de Blanning, *Joseph II*, Londres-Nueva York, Logman, 1994, pp. 45-46.

<sup>9</sup> Cfr. Edoardo Tortarolo, *op. cit.*, pp. 35-44. Como nos recuerda el propio Tortarolo, entre 1793 y 1794 tuvieron lugar muchos eventos simbólicos: la conversión de las iglesias en "Templos de la razón"; la remoción de las campanas; el derrumbamiento de los campanarios (como se decía: para "ponerlos al nivel de la igualdad"); las estatuas de la Diosa Razón; Notre Dame transformada en templo de la razón (el 20 brumario del año II, es decir, el 10 de noviembre de 1793); la fiesta de la Razón o de la Libertad; el culto popular por los mártires de la libertad; la secularización del tiempo y del espacio con el nuevo calendario; cambios a la toponomástica tradicional.



De esta forma, el concepto de laicidad adquirió un significado más general y sirvió para referirse, por un lado, a la separación entre el Estado y las iglesias, pero también, por el otro, a una emancipación más amplia de las actividades humanas ante la religión. Al proyecto institucional evocado por el concepto de laicidad se adhirió otra significación de una autonomía de las actividades humanas en general frente al fenómeno religioso. Como lo habían delineado algunos de los autores que contribuyeron a darle forma a la idea, el concepto de laicidad serviría para referir tanto un proyecto político —la separación y recíproca autonomía entre el poder político y el religioso—, como un proyecto intelectual —la primacía de la razón sobre el misterio—; promovía el rechazo de las verdades absolutas o reveladas con la consecuente defensa de las verdades relativas, el examen crítico y la discusión como método para aprender y enseñar, etcétera. La laicidad dejaría de ser un concepto relacionado de manera exclusiva con una forma de organizar las relaciones entre el Estado y las iglesias para evocar también un proyecto intelectual de matriz ilustrada orientado hacia la reivindicación de la razón crítica sobre el dogma y las —supuestas— verdades sobrenaturales. A lo largo de este capítulo nos dedicaremos a reflexionar sobre cada una de estas dimensiones de la laicidad.

El concepto de laicidad terminaría por afirmarse durante el siglo XIX tanto en el ámbito de la historia de las ideas —con el pensamiento de autores liberales como Tocqueville y Stuart Mill—, como en el ámbito de la historia de las instituciones —con acontecimientos como la Reforma juarista en México— con los connotados que ya han sido delineados. En los párrafos siguientes tendremos oportunidad de señalar cómo fue que, sobre todo en ese periodo histórico, se abriría una disputa sobre los alcances legítimos del concepto —¿vale solamente ante el poder de las religiones y sus iglesias o también ante las ideologías, los nacionalismos, las identidades, etcétera?— y se haría evidente su relación, a veces problemática, con otros conceptos y bienes valiosos —las libertades de conciencia, de expresión, religiosa, de reunión, de asociación, etcétera—. <sup>10</sup> También desde entonces, sobre todo a la luz de la experiencia de la construcción social y política de Estados Unidos

<sup>10</sup> La relación entre laicidad y estos derechos se abordará de forma aplicada al caso mexicano en los siguientes capítulos.



de América, quedaría evidenciado que el concepto de laicidad era especialmente sensible a las particularidades del medio en el que sería aplicado: las características de la separación entre el Estado y las iglesias y los alcances del proyecto intelectual que mueve a la idea sufrirían algunos ajustes en función del contexto. Esta relatividad en la significación del concepto es particularmente problemática pero no puede eludirse: la laicidad evocaría una separación definitiva entre el poder político y el poder religioso en determinados ambientes y, en otros, implicaría una simple actitud de neutralidad del Estado ante las religiones y sus iglesias; por lo que, el mismo concepto reclamaría posturas más o menos antirreligiosas y anticlericales en diferentes entornos.

A pesar de esas diferencias conceptuales, podemos sostener que a lo largo del siglo XX el concepto de laicidad consolidó su alianza con el pensamiento liberal y, por medio del mismo, mostró su vinculación estratégica con el proyecto democrático. A pesar de que algunos grupos de interés muy poderosos —particularmente algunas iglesias— intentaron distorsionar el significado del concepto, llegando incluso a identificarlo con los regímenes totalitarios —nacista, fascista y estalinista— que ensombrecieron la historia de la humanidad, con el tiempo, la laicidad se afirmó como una precondición necesaria del modelo democrático constitucional.

Desde la religión, en particular desde la Iglesia católica, la laicidad —o laicismo— fue descalificado, censurado y reprobado. Por ejemplo, en 1925, con la Encíclica *Quas primas*, Pio XI denunciaba que: “la peste de nuestra época (*la peste dell’età nostra*) es el llamado laicismo, con sus errores y sus impíos incentivos” y advertía a “las naciones que el deber de venerar públicamente a Cristo y de obedecerlo no sólo corresponde a las personas privadas, sino también a los magistrados y a los gobernantes, exigiendo su real dignidad que toda la sociedad se uniforme a los mandatos divinos y a los principios cristianos”.<sup>11</sup> Más adelante, en 1960, la misma Iglesia, en la *Lettera pastorale al clero dell’episcopato italiano*, afirma que el laicismo es el origen del marxismo y del naturalismo y lo cataloga como una “difusa men-

<sup>11</sup> Citado por Cesare Pianciola, “Secularización y laicidad”, *Parolechiave*, 33, 2005, pp. 61-80.

talidad actual, [...] una mentalidad de oposición sistemática y alarmista contra toda influencia que la Religión en general y la Jerarquía católica en particular pueda ejercer sobre los hombres, sobre sus actividades e instituciones".<sup>12</sup> De esta forma, la Iglesia de Roma sentaría las bases para introducir una —falaz— diferencia de significado entre los dos conceptos que hasta ahora, en este capítulo, se habían considerado sinónimos: la laicidad y el laicismo.

## LAICIDAD / LAICISMO

Según el *Dizionario delle idee politiche* de Berti y Campanili, la distinción entre las personas "laicas" y las "laicistas" fue promovida por el papa Pío XII después de la segunda Guerra Mundial. Al introducir la distinción, la Iglesia, buscaba dividir y clasificar a las personas que abrazaban el pensamiento laico y defendían su proyección institucional. Por un lado, según la Iglesia, estaban los "laicistas" defensores radicales del pensamiento laico más anticlerical, irreligioso o antirreligioso y promotores de un Estado en el que la religión es un asunto estrictamente privado lo que puede derivar en el "nihilismo", la "anarquía moral", el "libertinaje" y el "materialismo" más absolutos.<sup>13</sup> Por el otro lado, en cambio, siempre según la Iglesia de Roma, están las personas "laicas" que se limitan a promover una justa separación entre el Estado y las diferentes iglesias y sostienen que el fenómeno religioso tiene un valor social por lo que no debe ser confinado a la esfera privada de individuos y asociaciones, sino que debe reconocérsele una dimensión y relevancia pública.

De esta manera, la jerarquía católica identificó en el "laicismo" al enemigo que debía combatirse y encontró un reacomodo con la idea de "laicidad" —que adjetivó como "sana" o "justa"— que era menos amenazante. Papas y cardenales se convirtieron en promotores de la "justa laicidad" —supuestamente inspirada en el bíblico mandato que exige dar a Dios lo

<sup>12</sup> Cfr. (*Osservatore romano*, 15 aprile, 1960). Citado por Tortarolo, *op. cit.*

<sup>13</sup> Cfr. Pierluigi Chiassoni, "El estado laico según *mater ecclesia*: libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática", *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27, octubre, 2007.





que lo que corresponde y al César lo que es suyo—, pero no escondieron su animadversión contra las posiciones “laicistas” que rechazan tajantemente la intervención de las iglesias en la vida social —sobre todo, en los campos educativo y científico—. Una parte de la historia del siglo XX se escribió colocando ideologías, regímenes y Estados en las coordenadas de esta ecuación binaria.<sup>14</sup> Como nos recuerda Pierluigi Chiassoni, para la Iglesia de Roma, “la moderna democracia tendría que elegir entre el Estado laicista y el Estado ‘justamente’ laico”.<sup>15</sup>

El hecho de que el origen de la distinción provenga de la Iglesia católica no es irrelevante y sirve para explicar la justificada desconfianza que, para muchos, despierta su utilización. Para algunos intelectuales, la distinción entre la “justa” laicidad y el laicismo, no es otra cosa que una trampa de los hombres de la fe para confundir —y dividir— al pensamiento laico.<sup>16</sup> No es difícil adivinar que quienes sostienen esta tesis suelen ser, precisamente, a los que se acusa de “laicistas”. Son aquellas personas que identifican el elemento medular del pensamiento laico en la oposición de la razón ante cualquier tipo de dogmas. Por lo tanto, en el plano político y social, son quienes menos están dispuestos a conceder a las religiones y a sus iglesias.

Existen buenas razones para afirmar que la distinción —entre laicistas y “justamente” laicos— es engañosa. Diego Valadés pone en evidencia las deliberadas confusiones que se provocan si se concede esta diferencia.<sup>17</sup> De acuerdo con este autor, las encíclicas papales de inicios del siglo XIX —a las que hemos hecho referencia— ya incluían el término laicismo utilizado en forma despectiva. De esta forma, la Iglesia católica atacaba también a la libertad de imprenta, a la libertad de conciencia y a la libertad de expresión, lo cual demuestra el tipo de agenda que se quería promover. En realidad,

<sup>14</sup> Cfr. *Dizionario delle idee politiche*, op. cit., pp. 417-427. Por ejemplo, en una *Lettera pastorale al clero dell'episcopato italiano*, de 1960, el laicismo se considera el origen del marxismo y del naturalismo y se describe como una “difusa mentalidad actual, [...] una mentalidad de oposición sistemática y alarmista contra toda influencia que la Religión en general y la Jerarquía católica en particular pueda ejercer sobre los hombres, sobre sus actividades e instituciones”, citado por Tortarolo, E., *Il Laicismo*, op. cit.

<sup>15</sup> P. Chiassoni, “El estado laico según *mater ecclesia*”, op. cit.

<sup>16</sup> Cfr. Vitale, *Derechos y paz. Destinos individuales y colectivos*, México, Fontamara, 2004.

<sup>17</sup> M. Bovero, F. Kisling, P. Portier y D. Valadés (2015), *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, col. Cultura Laica, Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” sobre laicidad, IJ, IIDC, UNAM.



con esta distinción sólo se buscaba deslegitimar al laicismo y no ofrecer una diferencia conceptual real. De hecho, Valadés demuestra como el sufijo “ismo” no es en realidad un calificativo ni positivo ni negativo, sino que se utiliza para referirse a tendencias, el sufijo “ista” se utiliza para identificar una actividad, mientras que el sufijo “dad” se utiliza para otorgar una característica.<sup>18</sup> De esta forma, incluso a nivel lexicológico no tiene sentido la distinción entre las palabras laicidad y laicismo, y mucho menos otorgar una connotación positiva o negativa a la palabra laicista.

Después de haber combatido ferozmente cualquier referencia al pensamiento laico y a su proyección política, la Iglesia católica —que fue la organización religiosa que asumió una postura más combativa en el tema—, con el paso del tiempo tuvo que bajar la guardia y reconocer que, a su pesar, en buena medida, el mundo —al menos lo que llamamos occidente— se había secularizado y la laicidad había ganado terreno en muchos frentes de la vida colectiva. No sólo el pensamiento laico había ganado adeptos y promotores sino que, sobre todo, el proyecto institucional de la laicidad —el Estado laico— se había afirmado como la base sobre la cual se edificarían las democracias constitucionales.

Reconocer y aceptar ese hecho históricamente verificable —reconocimiento, que en cierta medida ya habían realizado otras iglesias, sobre todo protestantes y algunas versiones moderadas de religiones no institucionalizadas (incluso algunas franjas del Islam)— fue particularmente difícil para la Iglesia de Roma porque implicó una renuncia a muchos de los postulados que durante siglos había defendido su jerarquía. Y, en ese sentido, supuso una fuerte derrota. No hay que olvidar que la laicidad como idea y como proyecto, históricamente, se fue desarrollando, sobre todo, en sociedades y territorios otrora dominados por el catolicismo.<sup>19</sup> Lo anterior ayuda a explicar que haya sido la propia Iglesia católica —como hemos visto— la que inventó la distinción entre los “laicos” y los laicistas”. Vale la pena subrayar el punto.

<sup>18</sup> M. Bovero, F. Kisling, P. Portier, D. Valadés, *op. cit.*

<sup>19</sup> Esto, por supuesto, es una simplificación: basta con pensar en el caso de Turquía, que bajo el gobierno de Kemal Attaturk, en los años veinte del siglo pasado, se encaminó desde un Estado islámico hacia un Estado laico de corte, por decirlo de alguna manera, occidental.



Lo que la Iglesia de Roma llama “laicismo” no es otra cosa que el proyecto anticlerical —entendido como la batalla por replegar la influencia de la Iglesia católica de los diferentes ámbitos, no religiosos, de la vida social— que, para lograr la autonomía del poder estatal ante el poder religioso, surgió en los ambientes ilustrados, desde los albores de la modernidad.<sup>20</sup> Se trata del proyecto laico genuino y auténtico. Por eso, la Iglesia católica se empeñó en descalificar sus postulados y su proyección institucional: a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, por ejemplo, la Iglesia intentó identificar el modelo de Estado defendido por los que llamó “laicistas”, con los regímenes totalitarios —concretamente con el comunismo real— que, según denunciaba la propia Iglesia, promovían el ateísmo de Estado.<sup>21</sup> Pero debemos desenmascarar la confusión: el laicismo no puede asimilarse a los proyectos de Estado totalitario.

Basta recordar que la autonomía y la libertad de pensamiento, así como la defensa de la razón crítica, son rasgos esenciales del pensamiento laico: sólo una versión desnaturalizada —y, por lo tanto, falseada— de éste podría derivar en un régimen totalitario. Además, no perdamos de vista que el piso mínimo de la laicidad como proyecto político, común a todas sus acepciones institucionalizadas, es el rechazo de cualquier tipo de Estado confesional —aquel que privilegia una opción religiosa (o antirreligiosa) y hace suyos sus

<sup>20</sup> En este sentido, por ejemplo, Alessandro Passerin d'Entrèves sostiene que el “laicismo”, sin ser un fenómeno exclusivamente italiano, “nace propio de la situación particular de un país dominado por la presencia de una Iglesia jerárquicamente organizada y de la consecuente fractura entre clero y laicos”. Más adelante remata: “el laicismo es la contrapartida inevitable del clericalismo y, al parecer, uno sólo existe en dónde existe el otro; pero no sabría decir por cuál razón ni el uno ni el otro parecen subsistir en los países protestantes (o de formación protestante)”. Cfr., A. Passerin d'Entrèves, *Potere e libertà politica in una società aperta*, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 201-202. Quizá conviene recordar que Passerin d'Entrèves era un católico practicante que se decía laico pero no laicista.

<sup>21</sup> Otra cita de Pío XI (cfr., Encíclica *Quas primas* de 1925) es elocuente: con el laicismo “Se comienza por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes y el derecho de la Iglesia de enseñar, legislar y gobernar a los pueblos para guiarlos a la beatitud eterna. De esta forma se procede a colocar a la religión cristiana en el mismo plano y en la misma categoría de las religiones falsas; a someterla al poder civil; al arbitrio de los príncipes y de los magistrados; por último, existen quienes llegan a pensar que se debe sustituir a la religión divina con una cierta religión natural, un cierto sentimiento natural. Tampoco han faltado los Estados en los que se ha afirmado que se puede vivir sin Dios, y que hacen de la impiedad y del ateísmo su religión”.



principios y dogmas—<sup>22</sup> y ello excluye cualquier versión del totalitarismo que convierte al nacionalismo, a la historia, a la raza, a la ideología, etcétera, en una religión tan dogmática como las religiones tradicionales.<sup>23</sup> De hecho, en estricto sentido, cualquier Estado laico rechaza el absolutismo moral o ideológico en cualquiera de sus versiones.

Así las cosas, es la Iglesia de Roma, al introducir su confusa distinción, la que distorsiona los postulados del pensamiento laico y del proyecto institucional que caracteriza a la laicidad —la verdadera separación entre el Estado y las iglesias—. El proyecto de Estado “justamente” laico que promueve la Iglesia es, en realidad, un Estado confesional disfrazado en el que “la religión dominante —como sostiene Pierluigi Chiassoni— puede lograr imponer su propia moral a la sociedad en su conjunto y se encuentra plenamente legitimada a hacerlo”.<sup>24</sup> Una persona laica —en el sentido genuino del término— debe denunciar esta operación. No importa lo que diga ésta o aquella iglesia, el proyecto laico, para ser tal, excluye cualquier modalidad estatal en la que una opción religiosa impone sus dogmas y sus reglas a la comunidad política.

Sin embargo, es importante advertir que el hecho de que la clasificación que hace la Iglesia católica del Estado laico sea tramposa y errada —porque pretende calificar como laico a un Estado que no lo es y descalificar con el término de laicista al genuino Estado laico— no impide que, entre las personas que abrazan el pensamiento laico, existan posturas más o menos enfrentadas o receptivas ante el fenómeno religioso. En principio, las personas laicas combaten contra los postulados de las religiones históricas, por lo que tanto creyentes como no creyentes —siempre y cuando acepten el valor relativo de sus creencias y sean capaces de diferenciar las cuestiones de la fe de los asuntos de la razón— pueden denominarse a sí mismas laicas. En ese sentido, por razones distintas de las que mueven a la Iglesia católica, incluso Norberto Bobbio defendía la pertinencia de la distinción entre “laicidad” y “laicismo”:

<sup>22</sup> Cfr. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (eds.), *Dizionario di Politica*, Turín, UTET, 1990.

<sup>23</sup> En este sentido, cfr. Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Turín, UTET, 2001, pp. 624-626.

<sup>24</sup> Pierluigi Chiassoni, *El Estado laico según mater ecclesia*, op. cit.



Creo que se debe mantener la distinción entre los términos “laicismo” y “laicidad”. El primero se utiliza comúnmente con una connotación negativa, por no decir que con desprecio, para referirse [...] a una actitud de intransigencia y de intolerancia hacia las fe y las instituciones religiosas. Pero esto es precisamente lo contrario del espíritu laico, o, si se quiere, de la “laicidad” correctamente entendida, que tiene como característica fundamental a la tolerancia.<sup>25</sup>

Michelangelo Bovero —siguiendo la línea argumental que hemos hecho nuestra en los párrafos precedentes— ha expresado su desacuerdo con esta postura de su maestro. Para él, ambos términos se refieren a lo mismo y la distinción conceptual entre laicismo y laicidad es una trampa alimentada sobre todo por la Iglesia, con la finalidad de rechazar leyes y políticas que eliminaban sus privilegios.

Para poder comprender mejor la diferencia entre estos dos autores es útil recordar que la laicidad, como mencionábamos al inicio del capítulo, está compuesta por distintas dimensiones y en este caso particular están involucradas dos de ellas: la que tiene que ver con el proyecto institucional y la que considera a la laicidad desde la perspectiva de los sujetos que la adoptan como una convicción ideológica. Para Bovero, de hecho, la defensa de la laicidad involucra ambas perspectivas; mientras que para Bobbio puede existir una persona que adopte posturas dogmáticas para explicar cuestiones como la existencia humana y su lugar en el mundo y, al mismo tiempo, promueva la separación del Estado y las iglesias.

Sin embargo, si ponemos atención, tenemos que Bobbio recupera la distinción con un sentido diferente al que le daba la Iglesia: para él los “laicistas” son aquellas personas que han abandonado el pensamiento laico porque se han vuelto dogmáticas en su rechazo de las religiones y, al hacerlo, de paso, han abandonado el compromiso laico con la autonomía moral y la libertad de conciencia. Para decirlo con un juego de palabras: serían aquellas personas que han hecho de su rechazo a la religión una suerte de religión antirreligiosa; y, en esa medida, han puesto en duda su compromiso con la razón crítica. Esta posición intransigente puede tener sentido cuando

<sup>25</sup> Entrevista de C. Ottimo a Norberto Bobbio, en *Laicitá*, núm. 3, junio de 1991.



hablamos de la laicidad como proyecto institucional —cuando se promueven versiones exigentes del Estado laico— pero no cuando hablamos de la laicidad como sistema de pensamiento. Una persona que abrace la concepción laica ha adoptado una forma de mirar al mundo desde una perspectiva realista y ajena a las visiones que valoran la existencia con enfoques trascendentes en los que alguna suerte de anunciación o de salvación son las causas que lo explican todo. En ese sentido, la actitud crítica y desprejuiciada que caracteriza al pensamiento laico, salvo que incite a la intolerancia hacia las religiones, no puede ser calificada como intransigente.

No podemos decir que sea intolerante o intransigente un intelectual laico como Bertrand Russell cuando hace afirmaciones como las siguientes:

La religión se basa, principalmente, [...] en el miedo [...] El miedo es el padre de la crueldad y, por lo tanto, no es de extrañar que la crueldad y la religión vayan de la mano. Se debe a que el miedo es la base de estas dos cosas [...] La ciencia puede ayudarnos a librarnos de ese miedo cobarde con el que la humanidad ha vivido durante tantas generaciones.<sup>26</sup>

[...] la religión impide que nuestros hijos tengan una educación racional; la religión impide suprimir las principales causas de la guerra; la religión nos impide enseñar la ética de la cooperación científica en lugar de las antiguas doctrinas del pecado y el castigo.<sup>27</sup>

Y lo mismo vale para las siguientes sentencias de Carlo Augusto Viano:

Las religiones son las principales amenazas para la vida de los hombres: justifican las divisiones, estimulan las guerras y reclutan combatientes.<sup>28</sup>

[...] Las religiones, como lo ha sostenido una literatura desafortunadamente poco frecuentada, generan supersticiones, miedos, sujeciones intelectuales, tienden a cubrir conductas negativas y se basan en imposturas y promesas inaceptables.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 40.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>28</sup> Cfr. Carlo Augusto Viano, *Laici in Ginocchio*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. VII.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 105.



[...] La sociedad laica es aquella en la que es posible desenmascarar las imposturas del clero y en general de los profetas religiosos y en la que se otorga a los ciudadanos los instrumentos para emanciparse de las enseñanzas religiosas.<sup>30</sup>

Estos autores son laicos en el sentido descrito en la primera parte del capítulo. Viano, por ejemplo, en el mismo trabajo citado, a pesar de este juicio tajante y —al menos en apariencia— intransigente, afirma expresamente que los creyentes sí deben ser respetados y que también debe garantizarse su derecho a manifestar, difundir y propagar sus convicciones religiosas.<sup>31</sup> Y lo mismo afirma Russell cuando reflexiona sobre la libertad religiosa y la democracia. Para éste último, firmar, con Spinoza, que “lo propio de la religión es fomentar la obediencia, no la moral autónoma basada en razones o sentimientos” no es una postura extrema o intransigente: es una descripción basada en la experiencia. Estas posiciones son firmes, combativas y comprometidas con una agenda antidogmática, pero no son intolerantes o intransigentes.

Sin embargo, no cabe duda que, desde el punto de vista de la Iglesia católica, Russell y Viano deberían ser catalogados insidiosamente como “laicistas”. De hecho, Russell pagó en carne propia las consecuencias de expresar sus ideas sobre la religión —y la libertad sexual— cuando, en 1940, tras una sentencia judicial, se le impidió impartir clases en el *City College* de Nueva York. Pero lo que nos importa subrayar es que estos autores no serían calificados como laicistas si adoptamos el significado que Bobbio le daba a esta noción peyorativa. De lo anterior puede desprenderse la conclusión de que, a diferencia de Bobbio, lo que la Iglesia llama laicismo no es otra cosa que la laicidad entendida correctamente: una actitud intelectual antidogmática, crítica y desprejuiciada que defiende la existencia del Estado laico auténtico.

Lo que sucede es que las personas que abrazan el pensamiento laico, al ser antidogmáticas, asumen que, como dijo Raoul Vaneigem, “nada es sagrado. Todo lo que el mundo tiene derecho a criticar, a burlarse, a ridiculizar

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>31</sup> *Idem.*



todas las religiones, todas las ideologías, todos los sistemas conceptuales, todos los pensamientos".<sup>32</sup> Ello no supone actitudes intolerantes hacia las personas que profesan esas religiones, ideologías o sistemas conceptuales. La persona laica respeta a la persona del creyente y reconoce su derecho a profesar una creencia que necesariamente respeta el contenido y sentido de ella.

Esto que vale para las personas no necesariamente vale para las instituciones. De hecho, en la dimensión institucional sí tiene sentido hablar de posibles posiciones radicales, intolerantes o intransigentes. Como puede vislumbrarse en la siguiente cita de Bobbio, en materia de políticas laicas, los excesos son posibles:

[Por política laica] no entendemos [...] una política antirreligiosa o irreligiosa o de plano atea. No tenemos intención de hacer de nuestro laicismo, que debe nutrirse de un espíritu crítico, de clarividencia realista, de positivismo constructivo, el receptáculo de todos los hastíos religiosos que se van acumulando en un país como la Italia contra la religión dominante; no queremos llenar por otro camino nuestro laicismo de un contenido teológico.<sup>33</sup>

En efecto, la historia nos demuestra que es posible que un Estado asuma una posición de intolerancia y persecución ante el fenómeno religioso que, por intransigente, termina por desbordar a la laicidad. Un Estado que persigue a las religiones —y los secuaces de esa operación— dejaría de ser laico porque traicionaría el principio práctico de la laicidad: la tolerancia. Una actitud como esa corresponde a lo que comúnmente llamamos "jacobinismo" y que, efectivamente, puede terminar desbordando a la laicidad por intransigente y antirreligiosa. Las posiciones "jacobinas" —por llamarlas de algún modo que nos permita esquivar la confusión laicidad/laicismo— buscan expulsar a las religiones y a sus iglesias del mundo. Y, para hacerlo, no echan mano solamente de las ideas y los argumentos sino que, con frecuencia, pretenden utilizar la fuerza y los poderes del Estado. En ese tenor,

<sup>32</sup> Citado por Fernando Savater en *La vida eterna*, op. cit., p. 239. La cita proviene del prólogo a la obra de Vaneigem, *Le mouvement du libre-esprit*, L'or des vous editeur, 2005.

<sup>33</sup> Norberto Bobbio, *Política laica*, en *Tra le due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Roma, Donzelli, 1996, p. 36.



las personas que las adoptan, han dejado de ser laicas porque son “intolerantes” con las religiones. Pero, es importante insistir en que esto no es el tipo de relación entre el Estado y las iglesias, entre el poder político y el poder religioso, que autores como Russell y Viano promueven. Ellos, en tanto personas laicas, fomentan una política que la Iglesia de Roma llamaría laicista, pero que corresponde al proyecto genuino de la laicidad estatal.

En el plano histórico, a pesar de los —incluso ahora— incesantes intentos eclesiásticos por distorsionar para descalificar al proyecto de la laicidad, después de la segunda Guerra Mundial, al ganar fuerza la ola que llevaría el constitucionalismo democrático a un gran número de países, primero en Estados Unidos y Europa occidental, y después en América Latina y algunos países asiáticos y de Europa del Este, impuso sus virtudes. No sin matices y desequilibrios, en los países democráticos se reconoció que la separación entre el Estado y las iglesias era una *conditio sine qua non* para edificar ese modelo de organización sociopolítica. Ello, entre otras razones, porque algunos de los conceptos y bienes valiosos íntimamente vinculados con la laicidad —las libertades, la tolerancia, el reconocimiento y respeto de la pluralidad, entre otros— son indispensables para dar forma a la democracia constitucional.

En esto fue determinante la obra de autores como Kelsen, Russell y el propio Bobbio. Sus teorías, junto con las de otros autores, contribuyeron a explicar los nexos profundos que existen entre la laicidad y el liberalismo —que, a su vez, está detrás del moderno constitucionalismo—, por un lado, y entre la primera y la democracia que se expresa en un conjunto de reglas que procuran organizar el poder de manera que se privilegie el consenso sobre la imposición. Y, aunque las tesis en ese sentido no han cesado desde entonces, autores como ellos fueron precursores de la idea al defender la laicidad cuando, en los hechos, el modelo democrático constitucional desplegaba sus instituciones. Por eso son referencia clave para explicar cómo es que el concepto de laicidad, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, quedó estrechamente asociado con otros conceptos como liberalismo, constitucionalismo y democracia. Esta vinculación, vale la pena notarlo, colocó al concepto de la laicidad junto a nociones valoradas de forma positiva en el léxico político contemporáneo y, con ello, obligó incluso a las iglesias a incorporarlo —no sin matices, modulaciones y no pocas distorsiones— dentro de su propio discurso.

## CONCEPTOS AFINES

Una vez trazadas de manera esquemática las coordenadas de uso histórico del concepto, para dar cuenta de su significado actual, es oportuno indagar cuál es su relación con otras nociones que —por implicación o contraposición— le son afines. Como bien nos han enseñado los filósofos analíticos, el método de la distinción suele ser un instrumento poderoso para desentrañar el significado adecuado de los conceptos.

El concepto de la laicidad —o laicismo— no es sinónimo de secularización, aunque se trata de términos muy cercanos que, con frecuencia, se confunden. Lo que sucede es que la laicidad es un concepto prescriptivo en tanto que la secularización es un término descriptivo del mismo proceso. Mientras la laicidad es un concepto que promueve una cultura y un modelo de organización política, la secularización, con las palabras de Berger, es un concepto que describe el “proceso mediante el cual sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la autoridad de las instituciones y de los símbolos religiosos”.<sup>34</sup> Este concepto pone en evidencia el conflicto social que implica el desprendimiento de la religión como elemento central en las dinámicas sociales al mismo tiempo que la “resistencia religiosa a la diferenciación funcional, que la convierte en un subsistema entre otros, desplazándola del centro articulador”.<sup>35</sup> No es banal que este último haya sido un concepto jurídico adoptado por la sociología para dar cuenta de lo que Max Weber llamó el “desencantamiento del mundo”.<sup>36</sup>

Desde esta perspectiva es atinado sostener que algunos de los hechos que tuvieron lugar durante la Revolución francesa o la Reforma juarista en México —la venta (o amortización) de los bienes del clero, la administración civil de los registros públicos, la institución de los panteones públicos, etcétera— dan cuenta del proceso de secularización de dichas sociedades. Un proceso que se fue expandiendo y que derivó en la desaparición de muchos

<sup>34</sup> Cfr. P. Berger, *La Sacra Volta*, Bolonia, Mulino, 1967, p. 119. Citado en *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 641-643.

<sup>35</sup> Ana Teresa Martínez, “Laicidad y secularización”, *op. cit.*, p. 29.

<sup>36</sup> El origen de la palabra se encuentra en el derecho canónico, *saecularizatio*, y se refiere al regreso al mundo desde la comunidad monástica. En ese contexto, la secularización simplemente representaba el regreso desde lo religioso hacia lo mundano. Su uso moderno, coinciden los expertos,





símbolos religiosos en el arte, la cultura, la literatura, la filosofía, etcétera. Ciertamente, este proceso tiene como guía al proyecto laico y, en ese sentido, constituye su materialización, pero tiene lugar —digámoslo así— en un plano distinto. Existe mayor o menor secularización en virtud del grado efectivo en el que las premisas del proyecto laico se expresan en los hechos. Sin embargo, la distinción conceptual y la diferenciación de planos en el uso de los términos no es del todo pacífica<sup>37</sup> pero pensamos que conviene conservarla. Gracias a ella, por ejemplo, podemos sostener que cuando un filósofo como J. Habermas —en un diálogo con J. Ratzinger—<sup>38</sup> habla de una “sociedad postsecular” —sobre lo que hablaremos con mayor profundidad con el ejemplo concreto de México— probablemente constata con tino un paulatino proceso de “re-encantamiento del mundo” en las últimas décadas del siglo XX y primeros años del siglo XXI, pero con ello no le resta vigencia ni importancia a la laicidad como concepto referido a un proyecto que prescribe un modelo intelectual y político.

Otro concepto con el que suele confundirse a la laicidad es el de la tolerancia. Estos dos conceptos, a pesar de su afinidad, son distintos: el segundo —la tolerancia— tiene su origen en el primero —la laicidad— y es más amplio que éste. Como sostiene Bobbio, fue “el espíritu laico (el que produ-

---

proviene de la Paz de Westfalia (1648) cuando el representante francés, Logueville, utilizó el término para referirse a la trasferencia de los territorios eclesiásticos a Brandeburgo. Según Hermann Lübbe (*La secolarizzazione*, Boloña, Il Mulino, 1970), desde 1803, cuando la diputación imperial decretó un gran desfalco a los bienes de la Iglesia católica, el término adquirió un valor negativo para la Iglesia. Veamos una definición propuesta en sede eclesiástica, recogida por Lübbe: la secularización es “la ilegítima supresión de institutos religiosos y la confiscación de bienes eclesiásticos por parte del Estado”. (cfr. *ibid.*, p. 24. Lübbe retoma la cita de K. Kastner, *Die grosse Säkularisation in Deutschland*, Paderborn, 1925, p. 3.).

<sup>37</sup> Lubbe ofrece una pormenorizada reconstrucción del uso histórico del concepto y evidencia las dificultades que, sobre todo desde el campo de la sociología, ha implicado lograr ofrecer un uso neutral y descriptivo de él. Para Lübbe, la neutralidad implica en sí misma una toma de posición: “La rigurosa abstención de cualquier juicio en la descripción del proceso europeo de secularización proviene de la determinación del (hombre) liberal de atenerse al resultado de este proceso, a la racionalidad de la civilidad moderna que, desde su parecer, no enfrenta otra amenaza mayor que la ‘tiranía de los valores’ y de los juicios”. H. Lübbe, *La secolarizzazione*, *op. cit.*, p. 62. Pensamos que la confusión conceptual entre la laicidad y la secularización puede ser más frecuente en el ámbito anglosajón en el que, aunque existe la palabra *laicism*, suele usarse indistintamente el término *secularization*.

<sup>38</sup> Cfr. Giancarlo Bosetti (ed.), *Ragione e fede in dialogo. Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger*, Venecia, Marsilio, 2005.



jo) una de las más grandes conquistas del mundo moderno, la tolerancia religiosa, de cuyo seno surgió la tolerancia de ideas en general y por último de las opiniones políticas".<sup>39</sup> En efecto, la tolerancia, para decirlo con Bovero, es el principio práctico de la laicidad.<sup>40</sup> Y, desde esa perspectiva, es una expresión de la misma pero no es su sinónimo ni se agota en ella: la tolerancia, de hecho, va más allá del ámbito que interesa al tema religioso y se proyecta sobre muchos otros aspectos de la vida en sociedad. Para Bovero, el antidogmatismo es el principio teórico —ya no práctico— de la laicidad. En ese sentido, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el concepto de laicidad se opone en su dimensión práctica a la intolerancia y, en el plano teórico, al dogmatismo.

No obstante, el concepto de laicidad también tiene otros opuestos. Pensamos, al menos, en los siguientes: integralismo —o integrismo—, confesionalismo, clericalismo, fundamentalismo. Cada uno de estos conceptos hace referencia a proyectos político/religiosos que pretenden colocar a los dogmas religiosos, de una u otra manera, por encima de los poderes del Estado o, al menos, de las leyes civiles condicionado la observancia de éstas a su adecuación con aquellos.

El integrismo, por ejemplo, de matriz católica, es un movimiento que se opone a la modernidad proponiendo una lectura ahistórica de los principios religiosos buscando la afirmación integral de la doctrina original<sup>41</sup> y oponiéndose abiertamente al Estado (laico) liberal. En este sentido, suele coincidir con el clericalismo que busca una intervención activa de la Iglesia —de nuevo, particularmente la Iglesia católica— en los asuntos de la sociedad civil.<sup>42</sup> El confesionalismo, por su parte, promueve que el Estado privilegie y adopte una opción religiosa determinada con la finalidad de promover sus

<sup>39</sup> Norberto Bobbio, "Cultura laica, una terza cultura?", en AA. VV., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Turín, Stampatori, 1978, p. 39.

<sup>40</sup> Cfr. M. Bovero, "Sui fondamenti del pensiero laico", en *Laicità*, año IV, núm. 3, junio 1992.

<sup>41</sup> Según el *Diccionario de las ideas políticas* de Berti y Campanili, a finales del siglo XIX un grupo de católicos españoles utilizan el término para declarar su fidelidad al Sillabo de Pio IX (1864) en que critica el liberalismo moderno. Originalmente, en Italia, se le llamaba "intransigentismo" y se traducía en un rechazo ante el Estado y sus instituciones —pensemos en los momentos del *Risorgimento*—. Después, se opondrá abiertamente al Estado liberal. Cfr. *Dizionario delle idee politiche*, op. cit., pp. 399-402.

<sup>42</sup> Cfr. *Dizionario di Politica*, op. cit.



dogmas y principios. Como puede observarse, existen algunas diferencias relevantes entre estos dos últimos conceptos: el clericalismo promueve la intervención de la Iglesia en la sociedad; el confesionalismo promueve que el Estado abrace una religión determinada. De esta forma, ambos conceptos, junto con el integrismo, se oponen al sentido y proyecto que encierra la noción de laicidad.

El fundamentalismo, por último, reúne, potencia y aumenta los elementos que caracterizan a los otros dos conceptos: el libro sagrado debe entenderse como un todo que debe leerse ahistóricamente, la ley divina se encuentra por encima de la ley terrena, la existencia de un mito fundacional compartido, etcétera. De hecho, éste es el concepto que colisiona de manera más frontal y definitiva con el de laicidad. El fundamentalismo —que, contrario a lo que muchos suponen, terminológicamente tiene su origen en el cristianismo estadounidense y no en el islamismo árabe—,<sup>43</sup> se opone conceptualmente a la laicidad en todos sus aspectos: promueve un Estado sometido a la religión, una sociedad gobernada por los dogmas, es manifiestamente intolerante, combate al Estado liberal y, en esa medida, también repudia a la democracia.

<sup>43</sup> Según Juan José Tamayo, la palabra “fundamentalismo”, nace en un entorno concreto: el protestantismo evangélico en Estados Unidos, a principios del siglo XX. Tamayo nos dice que, entre 1910 y 1915 se publican en Estados Unidos 12 fascículos titulados “*The Fundamentals: a Testimony to Truth*”, en la que se recogían artículos teológicos escritos por protestantes evangélicos estadounidenses pertenecientes a las distintas denominaciones congregacionales. En 1919 se crea la World’s Christian Fundamentals Association entre distintas denominaciones protestantes para combatir el liberalismo teológico y regenerar el protestantismo. Un año más tarde, el término salta a la opinión pública a través de un artículo de Curtis Lee Laws en el periódico de Nueva York *Watchman-Examiner*: “Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para designar a las personas que entre nosotros insisten en que no sean cambiados los puntos de referencia. La palabra *Conservatives* está demasiado ligada a las fuerzas reaccionarias en todos los medios. El término *Premillennarists* está estrechamente ligado a una doctrina particular y no es suficientemente global. El término *Landmarkers* tiene un inconveniente histórico y designa un grupo particular de conservadores radicales. Sugerimos, pues, que aquellos que siguen todavía firmemente apegados a los grandes fundamentos (*Fundamentals*) y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de esos fundamentos sean llamados *Fundamentalists*. Con ese nombre desea que se llame al redactor-jefe del *Watchman-Examiner*. Así, pues, se comprenderá que cuando utilice este término lo entenderá como un elogio y no como un insulto”. Cfr. J. J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004. E. Pace y G. Renzo coinciden en esta interpretación pero, a partir de una caracterización del fenómeno, nos recuerdan que existen fundamentalistas prácticamente en todas las religiones. Cfr. E. Pace y G. Renzo, *Fondamentalismi*, Laterza, 1998.

## LA IDEA: EL PENSAMIENTO LAICO

La laicidad, no sólo es un proyecto político que promueve la separación entre el Estado y la(s) iglesia(s), entre el poder político y el poder religioso, también puede ser concebida como un sistema de pensamiento. Desde esta perspectiva, la laicidad también se traduce en un proyecto intelectual que incorpora y promueve un determinado acervo de valores que, entre otras cosas, permite hablar de una ética laica. El pensamiento laico constituye una “visión del mundo” en la que, en una aparente paradoja, hay espacio para múltiples “visiones del mundo”, en ocasiones, encontradas. A eso se refiere Norberto Bobbio cuando sostiene que la laicidad, “al no encarnar una cultura específica, constituye la condición que hace posibles todas las culturas”.<sup>44</sup> Lo que sucede es que, mediante el reconocimiento de la igual dignidad de las personas para ejercer su autonomía moral y mediante su vinculación profunda con el antidogmatismo, el pensamiento laico, reconoce y recrea la pluralidad de ideas e incluso de creencias religiosas.

Al interior del pensamiento laico existen variaciones, modulaciones, matices que dan lugar a versiones diferentes. La realidad nos demuestra que no existe una sola manera de pensar laicamente y, por lo mismo, dentro de los defensores de la laicidad es posible encontrar posturas más radicales o más moderadas que se traducen en una mayor o menor aquiescencia ante el fenómeno religioso y sus diversas manifestaciones. Bobbio, por ejemplo, como ya sabemos, era un pensador laico que reconocía una cierta propensión a la religiosidad; Bertrand Russell, en cambio, nunca expresó una inclinación similar. Ambos eran intelectuales laicos pero valoraban de manera distinta al fenómeno religioso. Hoy en día seguimos encontrando autores que se adscriben al pensamiento laico pero asumen posiciones significativamente diferentes ante las religiones y sus iglesias: Habermas, por citar un caso relevante, defiende la laicidad pero nos pide dar carta de identidad a las voces religiosas dentro del debate público; Ferrajoli, otro autor de importancia indiscutible, nos invita a mantener las creencias religiosas en el ámbito estrictamente privado. El compromiso común con el pensamiento laico, entonces, se ubica en otra parte.

<sup>44</sup> Cfr. Norberto Bobbio, “Cultura laica, una terza cultura?”, *op. cit.*, p. 20.





Lo que se intentará identificar en las páginas siguientes es, precisamente, el núcleo duro que comparten —o, mejor dicho, que deben compartir— las personas que presumen defender la laicidad como idea. En otras palabras, las características necesarias para que un sistema de pensamiento pueda llamarse laico.

Michelangelo Bovero ha insistido en una cuestión fundamental para comprender al pensamiento laico: el principio teórico que lo caracteriza es el antidogmatismo. El sentido de esta afirmación se dirige a los dogmas religiosos o, en general, a las doctrinas que no pueden comprobarse por la experiencia ni deducirse mediante la razón. Es decir, la laicidad se opone al dogmatismo, entendido como la “presunción de quienes quieren que su doctrina o sus aseveraciones sean tenidas por verdades inconcusas”;<sup>45</sup> como el “conjunto de todo lo que es dogmático en religión”.<sup>46</sup> El pensamiento laico, entonces, combate las posturas del dogmático “inflexible, que mantiene sus opiniones como verdades” incuestionables.<sup>47</sup> De hecho, en cierto sentido, el pensamiento laico —o, para mayor precisión, la actitud intelectual propia del pensamiento laico— es una condición necesaria para el desarrollo científico. Esto es así porque se trata de una actitud intelectual crítica, según la cual incluso los —mal llamados— “dogmas” de la ciencia deben estar sujetos a una revisión permanente ya que su supuesta veracidad es provisional y puede ser superada por un nuevo descubrimiento de la razón. Repudiar lo que la ciencia tiene para ofrecer como explicaciones de la realidad, lejos de ser expresión del pensamiento laico, sería una necedad, pero también lo sería suponer que la ciencia no es controvertible, que es lineal o que sus descubrimientos son definitivos e incontrovertibles.

El pensamiento laico, como el pensamiento científico, nos invita a mantener una actitud permanentemente crítica y abierta a los nuevos descubrimientos, a las nuevas “verdades” obtenidas por el ejercicio de la razón.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Cfr. *Diccionario de la lengua española*, 22ª. ed., consultado en <<http://buscon.rae.es>>.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> La siguiente cita de Einstein ofrece un fresco de la actitud del hombre de ciencia ante el fenómeno religioso: *It was, of course, a lie what you read about my religious convictions, a lie which is being systematically repeated. I do not believe in a personal God and I have never denied this but have expressed it clearly. If something is in me which can be called religious then it is the unbounded*



Esto es lo que convierte al antidogmatismo en algo característico del pensamiento laico, el tajante rechazo de las supuestas verdades reveladas, inconcusas y presuntamente definitivas. Esta característica se traduce en una actitud intelectual crítica y abierta que promueve la investigación racional y descarta la revelación —entendida en sentido religioso— como método para conocer y entender el mundo en que vivimos. De nuevo es útil una cita de Bobbio:

Lo que distingue una ética laica de una ética religiosa es principalmente el fundamento que ofrecen cada una de ellas a los preceptos que deben observarse, en otras palabras cuál es el motivo por el que deben observarse ciertos preceptos y seguir, consecuentemente, ciertos comportamientos. Para el creyente los preceptos que debe seguir son mandamientos divinos, para el no creyente son dictados de la recta razón o bien deducidos de la experiencia.<sup>49</sup>

El pensamiento laico, al liberarnos de los dogmas, nos arroja a las incertidumbres de la razón y al mundo de las verdades relativas y provisorias. La Verdad con mayúsculas no se encuentra en ninguna parte y, entonces, la oposición entre fe y razón, a la que alude Bobbio, emerge definitiva.

La característica del antidogmatismo, como lo entiende Bovero, tiene una vinculación profunda con la libertad de conciencia:<sup>50</sup> la negación del dogma es una precondition para el ejercicio del pensamiento libre. Para evitar confusiones, conviene reemplazar el término “conciencia” por el de “pensamiento”, lo que es posible si asumimos que la primera es una manifestación de este último. El vínculo que nos interesa, entonces, es el que existe entre el antidogmatismo y la libertad de pensamiento. En abstracto, se trata de un nexo de índole lógica: para que el pensamiento siga siendo libre debemos seguir pensando, indagando, reflexionando. Esto es así por-

---

*admiration for the structure of the world so far as our science can reveal it.* La cita se encuentra en el libro de Richard Dawkins, *The God Delusión*, Boston, Mariner Books, 2008, p. 6.

<sup>49</sup> Entrevista a Norberto Bobbio en *Laicità*, *op. cit.*

<sup>50</sup> Según Pierligi Chiassoni, “La libertad de conciencia en los estados liberales, puede ser caracterizada como la permisión, para cada individuo, de actuar según las pautas que haya identificado y aceptado en su reflexión sobre asuntos morales. La libertad de conciencia de los liberales es el reflejo jurídico de la idea de autonomía moral de individuo, y descansa sobre la actitud metaética



que, al no existir verdades absolutas y definitivas, el pensamiento libre nunca es un ejercicio inútil u ocioso. De lo contrario, si las verdades últimas que lo explican todo, si la Verdad con mayúsculas ya ha sido revelada, ¿qué sentido tendría seguir pensando? La actitud intelectual crítica que caracteriza al pensamiento laico, de hecho, excluye las herejías y a los heréticos. La razón es simple: lo herético sería la desviación de un dogma que, para la laicidad, no existe.

Desde un punto de vista teórico, la incompatibilidad entre el pensamiento laico y el pensamiento religioso es insuperable.<sup>51</sup> Por eso, cuando líderes religiosos, como Joseph Ratzinger, desenvainan la espada contra el relativismo de las ideas están siendo congruentes. Para quien considera que existen verdades inconcusas —la Verdad—, el pensamiento no puede ser verdaderamente libre. O, si se prefiere, no tiene sentido que lo sea. Esto es así porque, para decirlo con Hans Kelsen, “admitir que una afirmación sobre la verdad religiosa solamente tiene un carácter relativo, significa que la verdad a la cual se refiere es una verdad relativa —no última, es decir, absoluta— y por lo mismo no es una verdad religiosa, en el sentido específico del término”.<sup>52</sup>

La libertad de pensamiento sólo es posible para quien asume que la razón es el único instrumento que tenemos para descubrir el mundo en que vivimos y el sentido de nuestra existencia. En efecto, sólo para quien abraza una actitud intelectual laica, el relativismo —intelectual que no necesariamente moral— es inevitable y virtuoso: nos recuerda que debemos seguir pensando porque no tenemos “la verdad” y, sobre todo, nos invita a reconocer la legitimidad y fecundidad de la pluralidad. Por el contrario, el dogmático repudia el relativismo, porque pretende conocer la verdad absoluta. Mientras el pensamiento laico extiende una carta de identidad a la pluralidad y celebra sus frutos relativos; el pensamiento religioso repudia el relativismo y se abraza a una supuesta Verdad que, en potencia, es totalitaria. Éste es el

---

subjetivista, non-objetivista y non-cognotivista”, P. Chiasoni, *El estado laico según mater ecclesia*, *op.cit.*

<sup>51</sup> Tal vez por ello, el papa Gregorio XVI, en la encíclica “*Mirari vos*” (1832), fulminaba “esa máxima falsa y absurda o, mas bien, ese delirio: que se debe procurar y garantizar a cada uno la libertad de conciencia”.

<sup>52</sup> Hans Kelsen, *La Democracia*, Bolonia, Il Mulino, 1998, p. 319.



sentido profundo de la conexión que el propio Kelsen trazaba entre relativismo y democracia, por un lado, y absolutismo y autocracia, por el otro.

Es más, en una aparente paradoja, sólo el pensamiento laico permite el despliegue de otras libertades como la libertad religiosa y la libertad de culto que, en abstracto, contradicen sus presupuestos. Precisamente porque no pretende imponer una Verdad única, la laicidad permite que todas las personas, si así lo deciden, profesen las creencias religiosas que prefieran, en plural; o, si lo prefieren, que no profesen ninguna. En ese sentido, la libertad de pensamiento, garantizada por la laicidad, es el primer eslabón de una cadena de libertades de la que penden, entre otras, la libertad de conciencia y la libertad religiosa y que desemboca en la libertad de expresión. Aún más, por medio de la libertad de pensamiento, la laicidad también sienta las bases para las libertades de reunión y de asociación para ciertos fines como el culto de una religión determinada. Y, junto con éstas, también encuentra sustento una libertad que Ermanno Vitale ha delineado con tino y precisión: la libertad “ante” la religión.<sup>53</sup> No es casual que el liberalismo político haya surgido de la mano de los primeros llamados a la tolerancia religiosa. Al abrazar la razón crítica y rechazar el dogma, el pensamiento laico defiende que nadie pueda ser censurado, sancionado, castigado, etcétera, por lo que piensa y expresa. De nuevo, su vocación por el reconocimiento de la pluralidad es evidente.

Todas esas libertades fundamentales —como nos enseñó Stuart Mill— pueden ejercerse dentro de los límites que imponen los derechos de los demás y algunos bienes públicos que merecen una protección especial. La conexión entre la laicidad y las mismas se ubica precisamente en la lógica que inspira dichos límites: el pensamiento laico ofrece las bases teóricas para que dichas libertades puedan ejercerse en contextos en los que la pluralidad de creencias, de concepciones, de ideologías, etcétera, son una realidad. Y eso sucede, nos guste o no, en todas las sociedades humanas. Sólo el pensamiento laico permite reconocer legitimidad a esa diversidad y, por lo mismo, garantizar sus múltiples expresiones. Para lograrlo debe poner el

<sup>53</sup> Ermanno Vitale, “Libertá di religione. E dalla religione?”, en M. Bovero, *Quale libertá. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 91-106.



acento en los límites necesarios para que dichas libertades sean iguales para todos. De ahí que la relación entre el pensamiento laico y algunas de estas libertades está cruzada por tensiones. En efecto, la laicidad, por un lado, es una condición para que ciertas libertades como la religiosa sean posibles y, al mismo tiempo, constituye un límite para el ejercicio de la misma. Esto es así porque el pensamiento laico debe evitar que una opción religiosa —cualquiera que ésta sea— colonice la esfera estatal y anule la posibilidad de expresión de las demás. De ello depende que el primer eslabón de la cadena de libertades —la libertad de pensamiento— siga vigente.

El reconocimiento que hace el pensamiento laico de la pluralidad es una cuestión crucial. De hecho, en cierta medida parece lícito decir que la laicidad constituye una condición de posibilidad de la pluralidad en las sociedades modernas. La diversidad de posturas ante el fenómeno religioso es un hecho que el pensamiento laico reconoce y ante el cual asume una posición clara y definida: no es posible extirpar la pluralidad de concepciones, explicaciones, creencias e interpretaciones con las que los hombres y mujeres explican su existencia y trazan las coordenadas de su coexistencia. Pero, además, existe una concepción no religiosa —agnóstica o atea— del mundo que debe coexistir con las creencias religiosas y opta por el uso de la razón crítica para cuestionar los postulados de la fe o de la supuesta revelación. Esta visión, lejos de lo que suelen sostener los promotores de las religiones, no es repelente —al menos no necesariamente— a valores morales diversos ni adolece de una ética propia. La moral no es un coto exclusivo de la religión. De hecho, en estricto sentido, tampoco existe la Moral, sino las morales en plural.

Lo que sucede es que el pensamiento laico asume de buena gana una realidad que fue delineada por Isaiah Berlin: “todas las cosas buenas no son compatibles, y menos aún todos los ideales de la humanidad”.<sup>54</sup> Ese dato de hecho, a pesar de los sentimientos de inseguridad y angustia que pudiera causar a algunas personas, nos invita a reconocer el sentido profundo de la diversidad de ideas, concepciones y convicciones con las que los seres humanos intentamos explicar nuestra existencia y, lo más importante, es

<sup>54</sup> Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998, p. 275.

que nos orilla a la necesidad de optar entre alternativas falibles. Con las palabras del propio Berlin:

si no estamos armados con una garantía *a priori* para la proposición de que en alguna parte ha de encontrarse una total armonía de los verdaderos valores —quizá en algún ámbito ideal, cuyas características no podemos más que concebir en nuestra condición de finitud—, tenemos que volver a los resortes ordinarios de la observación empírica y del conocimiento ordinario humano. Y éstos, desde luego, no nos dan ninguna garantía para suponer que todas las cosas buenas —o, en este aspecto, también todas las malas— son reconciliables entre sí, ni siquiera para entender qué quiere decirse cuando se dice esto. El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros.<sup>55</sup>

Nunca encontraremos “el bien”, el “fin”, el “valor”, la “explicación”, etcétera, última y única a la que debamos abrazarnos. Esto es así, simple y llanamente, porque tal cosa no existe. Lo que existen son bienes, valores, explicaciones que tienen un valor provisorio y relativo y que suelen encontrarse en recíproca tensión. El pensamiento laico nos previene del peligro que encierran los proyectos que lo condicionan y lo sacrifican todo por la realización de una única idea haciendo uso de la razón y la experiencia. Esa visión totalizante, propia del fanático —sin importar que tan noble sea la idea que la orienta: la igualdad, la libertad, los dioses, etcétera—, siempre ha conducido por el camino de la intolerancia y, al menos en potencia, desemboca en la violencia.

Quien cree poseer la Verdad —así con mayúsculas— o se abraza con ceguera a una única idea, encontrará un enemigo potencial en todo aquel que no comparta su visión del mundo. Ese ha sido el trágico final de muchas utopías e ideologías que, buscando en una idea única el bien de la humanidad, han terminado en opresión y tragedia. Y no se ha tratado solamente de proyectos religiosos en sentido técnico, sino también de proyectos seculares

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.





que, sobre todo en siglo XX, deificaron y adoraron una idea —la raza, la nación, el Estado, la clase, etcétera— hasta convertirlas en dogmas de fe que inspiraron atrocidades sin precedentes. En ese sentido, el pensamiento laico no tiene como referencia exclusiva al fenómeno religioso —entendido en sentido estricto— sino que rechaza las actitudes dogmáticas también de orden secular. De ahí que la asociación entre la laicidad y los totalitarismos que intentó delinear la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX sea falsa por contradictoria: la laicidad, como hemos visto, rechaza cualquier visión totalizadora del mundo.

El propio Berlin, al reflexionar sobre “lo uno y lo múltiple”, decía que un “hombre sabio de su tiempo” sentenció lo siguiente: “Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro”.<sup>56</sup> Esa actitud intelectual es la que corresponde al pensamiento laico.<sup>57</sup> Sin excluir las convicciones profundas, la laicidad, rechaza las pretensiones absolutistas de quienes no saben diferenciar entre sus convicciones personales y la Verdad, entre lo que creen y lo que es, entre su visión del mundo y la realidad del mundo.

El pensamiento laico también está vinculado con el principio de igualdad. Aunque, en un primer momento, la laicidad suele asociarse de manera directa con la idea de libertad también existe una conexión estrecha entre aquella y una cierta noción de la igualdad. Es verdad que, en principio, el ideal de la igualdad entre los hombres tiene un origen religioso pero, como veremos, es más sólida la vinculación que nos ofrece la laicidad con reconocimiento de la igualdad humana. En un primer momento, como advierte H. Berman, al menos en el ámbito occidental, fue el cristianismo la doctrina que afirmó la igualdad fundamental de todos ante Dios: “mujer y hombre, esclavo y libre, pobre y rico, niño y adulto”.<sup>58</sup> Las consecuencias de esta concepción igualitaria —sin duda, revolucionaria en los primeros siglos de la era cristiana— fueron muchas y tuvieron efectos positivos para el desarrollo de sociedades más justas en sentido moderno.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>57</sup> La cita, como nos advierte H. Kelsen en su ensayo sobre “Los fundamentos de la democracia” (1955), es de J. Shumpeter. Cfr. Hans Kelsen, *La democracia*, op. cit., p. 198.

<sup>58</sup> Cfr. Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, México, FCE, 1996, pp. 75-76.



Sin embargo, se trataba de una concepción de la igualdad restringida y limitada porque suponía el reconocimiento común en la existencia de un solo dios ante el que los seres humanos eran iguales. Por lo tanto, implicaba el reconocimiento de la igualdad sobre las bases de una premisa, además de dogmática, excluyente. Más allá de sus pretensiones universales, la premisa es válida únicamente para los cristianos que reconocían en ese Dios al parámetro de la igualdad humana. Un judío y, más adelante, un musulmán, por mencionar algunos ejemplos, paradójicamente, encontraron en esa presunta igualdad el fundamento del trato desigual al que serían sometidos. Y, en todos los casos, las personas ateas siempre saldrían perjudicadas. La cuestión no deja de ser paradójica: la presunta igualdad universal, al estar fundada en el reconocimiento de una deidad determinada, puede ser fundamento de diferenciación y en muchos casos de discriminaciones entre los seres humanos. Desde esta visión del mundo, el reconocimiento de la dignidad humana surge de la igualdad “ante los ojos de Dios”, no de la pertenencia común a la humanidad. Y, por si fuera poco, se trata de una igualdad incompatible con una visión democrática del mundo. Para decirlo con Kelsen:

La idea de que los hombres son iguales ante Dios se aplica mucho mejor a la autocracia que a la democracia; porque se basa en la desigualdad absoluta que existe en la relación entre gobernante y gobernado. Los hombres son iguales ante Dios, si bien Él los creó diversos porque todas sus diferencias son irrelevantes ante la diferencia fundamental que existe entre ellos y Dios.<sup>59</sup>

La laicidad, en cambio, ofrece las bases para el reconocimiento de la igualdad entre las personas por lo que son y no por lo que piensan y lo hace en clave democrática. Para desentrañar este vínculo conviene recordar, como nos enseñó Bobbio, que para enfrentar el espinoso tema de la igualdad debemos responder dos preguntas canónicas: ¿igualdad entre quiénes? e igualdad ¿en qué cosa? Para el pensamiento laico “todos” los seres humanos somos iguales en el “derecho” a ejercer nuestra autonomía moral. Esto implica, como veremos, que nadie puede ser objeto de un trato discriminatorio por creer o dejar de creer en una idea o religión determinada. Ya desde

<sup>59</sup> Hans Kelsen, *La democracia*, op. cit., p. 331.



ahora es posible entrever una base de igualdad más amplia, incluyente y democrática.

Es cierto que a lo largo de la historia —tanto del pensamiento como de las instituciones políticas—, encontramos promotores de la laicidad —sobre todo en su versión institucionalizada (del Estado laico)— que no han sido defensores de la igualdad entre las personas.<sup>60</sup> Esto ha sido así tanto en el pasado como en el presente: la laicidad ha sido compatible con proyectos políticos en los que la desigualdad —sobre todo entre los gobernantes y los gobernados— ha estado presente. Sin embargo, desde el punto de vista teórico, al defender la autonomía moral de las personas, promover la libertad de pensamiento y ofrecer carta de identidad a la pluralidad, el pensamiento laico ostenta un vínculo con el principio de igualdad mucho más profundo que el que pueda ofrecer cualquier expresión religiosa porque trasciende las fronteras de la pertenencia a una comunidad de creyentes. La igualdad que promueve el pensamiento laico se inspira en el derecho a la diferencia y, por lo mismo, es más incluyente. Para aclarar el punto, retomemos la siguiente idea de Luigi Ferrajoli:

Igualdad es un término normativo: quiere decir que los “diferentes” deben ser respetados y tratados como iguales; y que, siendo ésta una norma, no basta enunciarla sino que es necesario observarla y sancionarla. “Diferencia(s)” es un término descriptivo: quiere decir que de hecho, entre las personas, hay diferencias, que la identidad de cada persona está dada, precisamente, por sus diferencias, y que son, pues, sus diferencias las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Por citar un notable ejemplo, tenemos al pensador italiano Benedetto Croce, que era defensor de la laicidad pero no era un pensador igualitario: de hecho, era antidemocrático. Pero no es necesario irnos tan lejos: en la historia de México es fácil identificar muchos personajes que contribuyeron a promover la causa de la laicidad estatal y que, bajo ninguna circunstancia, podían considerarse promotores de la igualdad o de la democracia. Para muestra basta un botón: Plutarco Elías Calles.

<sup>61</sup> Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999, p. 79. Sobre el concepto de igualdad se sugiere consultar: R. Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003. Para el desarrollo del tema en México ver: M. Carbonell, *Los derechos fundamentales en México*, México, CNDH-UNAM, 2004.



En los hechos, la realidad nos indica que los seres humanos, por muchas razones, somos diferentes. Pero, precisamente por eso, si queremos convivir en paz, “debemos” tratarnos como iguales. Es así como el derecho a la legítima diferencia —condición necesaria para la convivencia pacífica— se edifica sobre el principio de igualdad. Al observar el problema desde el cristal de la laicidad afirmamos que todos tenemos el mismo derecho a pensar o a creer diferente. Para el pensamiento laico todas las personas deben vivir según sus convicciones íntimas, sean cuales sean, en igualdad de circunstancias. Y somos titulares de ese derecho porque somos “igualmente” dignos en tanto personas. La autonomía moral y la libertad de pensamiento, entonces, adquieren sentido sobre esa base igualitaria. Basamento que también comparten el liberalismo político —que descansa detrás del constitucionalismo moderno— y la democracia. De nuevo, entonces, reaparece el vínculo entre esta forma de gobierno y la laicidad.

La conexión entre la laicidad y el principio de igualdad está detrás del reconocimiento de los derechos humanos fundamentales.<sup>62</sup> Si se aceptan las premisas que se han delineado, resulta posible afirmar que el pensamiento laico tiene una conexión con la agenda de las libertades básicas que encuentra su primer eslabón en la libertad de pensamiento y que, como acabamos de ver, también ofrece las condiciones de posibilidad para la agenda de los derechos vinculados con el principio de igualdad en la diferencia, como sería el derecho a no ser discriminados. En este sentido, el pensamiento laico entra en total sintonía con los derechos fundamentales y, de hecho, constituye un asidero teórico insustituible para desarrollar su agenda.

La apuesta en favor de la autonomía moral, basada en el reconocimiento de la igual dignidad de las personas, y del antidogmatismo como presupuesto de la libertad de conciencia, supone promover una cultura que es

<sup>62</sup> Se utiliza la expresión “derechos humanos fundamentales” de manera deliberada y conciente. Al hacerlo pretendemos subrayar que esos derechos subjetivos tienen un reconocimiento internacional y una pretensión universal que suele expresarse con la noción de “derechos humanos” y también, en muchos Estados cuentan con un reconocimiento constitucional —esto es, en la cúspide del ordenamiento jurídico positivo— que suele expresarse con la noción “derechos fundamentales”.



incompatible, por ejemplo, con sistemas teocráticos, confesionales, clericales, fundamentalistas y, como vimos, totalitarios. La clave, quizá, está en reconocer que el pensamiento laico no tiene un valor independiente y carece de sentido si se le considera como un fin en sí mismo. Su naturaleza ilustrada constituye una respuesta ante los intentos por anegar la autonomía moral de las personas mediante la imposición heterónoma de supuestas verdades inconcusas. Y, en ese sentido, el proyecto intelectual de la laicidad está comprometido con el uso de la razón crítica, con la autonomía moral y con la libertad de pensamiento. Sin esa referencia a un proyecto ilustrado que refuta y combate proyectos reaccionarios y premodernos, el pensamiento laico, carecería de sentido.

## EL SUJETO: LA PERSONA LAICA

¿Quién es una persona laica?, ¿cuándo podemos decir que alguien piensa y actúa de conformidad con las premisas que dan sustento al sistema de pensamiento laico?, ¿cuándo decimos que una persona promueve el proyecto institucional, político, de la laicidad?, son preguntas que no pueden quedar sin respuesta en este libro. La primera cuestión, así planteada, puede zanjarse con facilidad: las personas “laicas” son todas aquellas que no pertenecen a clero. Simple y llano: los laicos son los no-clérigos. Pero, esta acepción de la laicidad, que evoca con tino la etimología griega del concepto (*laos*, pueblo), es demasiado genérica y débil: afirmar que un laico es alguien que no pertenece al clero —que no forma parte de una orden religiosa— supone reducir el concepto a un “*status social*” y olvidar que la laicidad es un sistema de pensamiento y un postura política.<sup>63</sup> Por ello esta respuesta es insatisfactoria.

Lo que nos interesa es identificar cuándo, a partir de la actitud intelectual que adopta frente al fenómeno religioso y ante los dogmas en general, es lícito sostener que una persona abraza el pensamiento laico. Y también, desde la perspectiva de la proyección política de la laicidad, lo que busca-

<sup>63</sup> En ese sentido, *cfr.* Giovanni Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, *op. cit.*, pp. IX-XXVII.



mos es entender cuándo una persona promueve alguna variante auténtica de Estado/laico. En realidad, como veremos a continuación y aunque parezca paradójico, ambas dimensiones no necesariamente tienen que defenderse de manera simultánea. Si bien es cierto que, por consistencia lógica, quienes abrazan al pensamiento laico suelen defender el proyecto político correspondiente; no todos los promotores de este último abrazan las premisas fundamentales del sistema de pensamiento que corresponde a la laicidad. Existen personas laicas que están intelectual y políticamente comprometidas con la laicidad y otras que sólo lo están en este segundo sentido. Esto es lo que permite que una persona que tenga una visión dogmática en su vida privada, por ejemplo, que profese alguna religión en particular, al mismo tiempo pueda defender la separación entre el Estado e iglesias y que, por lo tanto, desde el punto de vista político defienda las diferencias aunque desde el punto de vista moral tenga una postura muy clara y definida sobre lo que es correcto y lo que no lo es.

Desde el punto de vista del sistema de pensamiento laico, en sintonía con lo que se ha dicho en los apartados precedentes, para ser laica, una persona, ante todo, debe ser antidogmática. A esto se refiere Ermanno Vitale cuando, parafraseando a Pascal, advierte que “creer firmemente en lo que menos se conoce es la posición antilaica por excelencia”.<sup>64</sup> Para Vitale, la persona laica todavía debe ir más lejos y emprender una “batalla intelectual que se propone la derrota, o al menos la denuncia, del prejuicio y la superstición que son la esencia de las religiones históricas y de la tradición”.<sup>65</sup> La persona laica, al menos en la perspectiva de Vitale, no asume una actitud pasiva frente a los dogmas, los prejuicios, las supercherías, etcétera, sino que se opone a ellos y lo hace echando mano de la razón crítica. En este sentido, la persona auténticamente laica apuesta por un instrumento limitado, su propia inteligencia, como herramienta para conocer y explicar el mundo en el que vive y, también, como utensilio para identificar principios morales y valores éticos que den sustento a las reglas de la convivencia con sus semejantes.

<sup>64</sup> Ermanno Vitale, *Derechos y paz. Destinos individuales y colectivos*, México, Fontamara, 2004, p. 80. Vitale nos remite al *Dizionario di Política*, editado por N. Bobbio, G. Pasquino y N. Matteucci, *op. cit.*

<sup>65</sup> Vitale, *op. cit.*, p. 78.



Esta actitud intelectual inevitablemente entra en conflicto con los presupuestos de las religiones históricas porque descarta las explicaciones metafísicas, las creencias irracionales, las verdades trascendentes, etcétera. Desde esta perspectiva, la persona laica tiende a ser atea o, cuando menos, como sugería Pascal, a vivir “como si” dios no existiera.<sup>66</sup> La cuestión es delicada porque, si esta sentencia es cierta, las personas creyentes no podrían abrazar al pensamiento laico lo cual supondría una reducción significativa del conjunto de las personas que pueden ser laicas. Desde esta perspectiva, si asumimos las consecuencias teóricas de la oposición entre la laicidad y cualquier forma de dogmatismo, los fieles de cualquier religión no podrán decirse laicos —al menos no intelectualmente hablando—. Y con ello, si los almanaques no mienten, estaríamos excluyendo a buena parte de la población mundial.<sup>67</sup>

Por ello —casi como si la necesidad derrotara a la teoría—, para algunos autores, como Claudio Magris, la oposición entre la fe religiosa y la laicidad no es tan definitiva. Con las palabras de Magris:

<sup>66</sup> Garzón Valdés nos recuerda que Sartre retomó esta idea de Dostoievski y la convirtió en el punto de partida de su existencialismo: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Dado que dios no existe, afirmaba Sartre, no contamos con órdenes o valores que justifiquen o legitimen nuestra conducta y, por lo tanto, estamos condenados a ser libres. Esto con toda evidencia nos conduciría por el camino de un relativismo radical en el plano individual que, tarde o temprano, pondría en jaque a las instituciones del Estado democrático y nos llevaría por el camino de la anarquía moral y política. Pero, como nos advierte el propio Garzón, lo cierto es que Sartre se equivocada porque la conclusión correcta es justamente la inversa: “Si Dios no existe, nada está permitido”. Suponer la inexistencia de dios, como premisa para la construcción de una ética responsable, nos obliga a reconocer que la única justicia que existe es la terrena y que, por ende, no existen compensaciones supraterrrenales para los males terrenos. Nuestra intolerancia ante las calamidades —ante los males, las desgracias, las miserias producidos por acciones humanas intencionales—, encuentra fundamento en este postulado que impide utilizar la voluntad divina como explicación o justificación de la maldad humana. Después de todo, concluye Garzón, es “más prudente adoptar una estrategia “maximin”, es decir, la de aspirar al mejor resultado alcanzable en el peor escenario posible, supongamos que Dios no existe y cuidemos nuestra convivencia digna aquí y ahora”. La ética del laico, que en privado puede también ser un creyente, me parece, debe estar fundada en esta lógica fundamental: si aceptamos vivir como si Dios no existiera, entonces, nosotros somos los únicos responsables de las venturas o desventuras del mundo en que vivimos. Cfr. J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1947, pp. 32 y ss. La referencia se encuentra en E. Garzón Valdés, *Calamidades*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 25.

<sup>67</sup> Según Juan José Tamayo “Más de tres cuartas partes de la población mundial está adscrita a un movimiento religioso: cerca de 800 millones al hinduismo; 1 200 millones al islam; cerca de 2 000 millones al cristianismo; en torno a 350 millones al buddhismo; algo más de 200 millones



la laicidad no es un contenido filosófico sino un hábito mental, la capacidad de distinguir lo que puede demostrarse racionalmente de lo que, en cambio, es objeto de fe—independientemente de la adhesión o no a dicha fe— y de distinguir las esferas de ámbitos de las diferentes competencias, por ejemplo las de la Iglesia y las del Estado, lo que —según el dicho evangélico— debe darse a Dios y lo que debe darse al César.<sup>68</sup>

La laicidad, nos dice Magris, se traduce en la actitud crítica que exige articular nuestras convicciones—incluso religiosas— siguiendo las reglas de la lógica, de la razón. Lo que distingue a la persona laica, desde el punto de vista intelectual, no es su incredulidad en materia religiosa sino su capacidad para distinguir las cosas de la razón de las cuestiones de la fe y su compromiso con la lógica a la hora de enfrentar los dilemas de la vida. Los hombres y las mujeres de fe, diría Magris, pueden abrazar el pensamiento laico si son capaces de circunscribir los dogmas al ámbito estricto de las cuestiones de la fe sin echar manos de ellos cuando exista una explicación racional y científica para los fenómenos. El laico/creyente sería una figura posible incluso desde la perspectiva intelectual.

Un buen ejemplo en la historia de las ideas es el de John Goodwin. Un pastor presbiteriano, de la primera mitad del siglo XVII, que se enfrentaba a la Iglesia de Estado—anglicana en su caso—, defendía el relativismo, promovía la razón como medio para acercarse a la verdad—que reconocía como un objetivo inalcanzable—, etcétera. Y, además, en congruencia con esa actitud intelectual, era un defensor de la separación entre el poder político y el religioso y, por si no bastara, elaboró una política de tolerancia religiosa que, más allá de ser un instrumento para alcanzar la paz, era una apología del disenso. Conviene recuperar una breve cita de uno de sus opúsculos:

---

son seguidores de otras religiones asiáticas; más de 200 millones practican las religiones tradicionales; 16 millones se identifican con el judaísmo”. J. J. Tamayo, *Fundamentalismos... op. cit.* p. 62. Tal vez las cifras sean un poco infladas porque, como sabemos muchas personas, es común que las religiones y sus iglesias ostenten, dentro de sus filas, los nombres de individuos que, más allá de los rituales que nos fueron impuestos en la infancia, no profesamos religión alguna.

<sup>68</sup> Claudio Magris, “Laicidad e religione”, en *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 109.



En los tiempos del papismo los hombres generalmente se quedaban inmóviles, no cuestionaban más allá de los dichos de sus maestros: entonces el conocimiento se encontraba en un punto muerto y no avanzaba. Pero cuando Dios se decidió a empujar los corazones de los hombres para que imaginaran y pensaran que podían existir aspectos o ámbitos de conocimiento que se encontraban más allá de las obras y de los descubrimientos de sus maestros (y los propios hombres han realizado muchas expediciones de estudio para descubrirlos), el conocimiento aumentó. Y, de hecho, aumentará todavía más, día a día, si evitamos caer nuevamente en el letargo de la indolencia y en el servilismo papista.<sup>69</sup>

La defensa implícita de la autonomía de pensamiento y la búsqueda por el conocimiento que traslucen de este párrafo, conviene subrayarlo, provienen de la pluma de un creyente practicante. Es verdad que el eje del párrafo es el anti-papismo, propio de un militante del protestantismo, pero lo que se busca evidenciar es su convicción de que el conocimiento aumenta cuando se cuestionan las supuestas verdades que los "maestros", intérpretes de los dogmas, quieren imponer.

Lo cierto es que los creyentes, para entrar en sintonía con el pensamiento laico, tienen que hacer un esfuerzo adicional: deben reconocer la relatividad de sus creencias. No se requiere necesariamente dudar de las creencias que se han decidido adoptar, sino reconocer que existen otras personas que han optado por opciones distintas en sus formas de explicar y guiar su existencia. Sin este reconocimiento de fondo, los hombres y las mujeres de fe no pueden pertenecer, intelectualmente, al conjunto de las personas laicas. Este parece ser el sentido de la siguiente afirmación de un teólogo contemporáneo, Juan José Tamayo:

Y junto con la crítica y la autocrítica, las religiones deben tomar conciencia de su carácter relativo, contingente, de que no pueden convertirse en absoluto, pues no son ellas quienes conceden la salvación sino que son sólo mediación

<sup>69</sup> John, Goodwin, *Theomachia e altri scritti sulla tolleranza*, Pisa, Edizioni del Cerro, 1996. La referencia proviene de un texto de 1647, "Hagiomastix" y está citada en la introducción de Pietro Adamo, p. LI.

para la salvación [...] Situar a Dios o a los dioses como base del poder político y colocarlo como fundamento de la sociedad constituye una crasa manipulación de Dios y una devaluación de la política y de la sociedad.<sup>70</sup>

Esta frase, sin las referencias a la salvación y a un dios existente, puede ser aceptada por un laico no-creyente porque expresa uno de los sentidos profundos de la laicidad: la contingencia, la relatividad de todas las creencias de carácter religioso. En esta convicción, conviene apuntarlo, surge una de las conexiones profundas entre la laicidad y el principio de igualdad: la persona laica, al defender la autonomía moral y la libertad de conciencia, reivindica el derecho que tienen todas las personas de vivir según sus convicciones íntimas, en igualdad de circunstancias. Precisamente porque nadie posee la Verdad única y con mayúsculas —y siempre que se respeten los límites que impone la dignidad humana, los derechos de terceros y la convivencia pacífica— las personas laicas tienden a defender que nadie puede ser discriminado por su religión, sus opiniones o sus (no) creencias.

Este reconocimiento debe descansar en un dato duro: para sintonizar con el sistema de pensamiento laico no basta con constatar la pluralidad de posturas frente al fenómeno religioso que existe en el mundo, sino que es indispensable aceptar que esa diversidad anuncia las limitaciones implícitas en todos los credos religiosos y no religiosos. De ahí que, cerrando el círculo, para el pensamiento laico, la razón sea el instrumento idóneo para orientarnos en el mundo: un instrumento que, con mayor o menor lucidez, compartimos todos y que, a pesar de sus propias limitaciones, nos conduce por el camino de la verificación empírica y de la deducción lógica a la hora de enfrentar los desafíos que supone orientarnos en el mundo.

Estas reflexiones nos permiten esbozar dos conclusiones provisorias: a) las personas que rechazan y combaten los prejuicios y las supersticiones que caracterizan a las religiones históricas y de la tradición son, sin lugar a dudas, laicas; b) también pueden llegar a ser laicas las personas que abrazan una fe religiosa determinada pero que, a pesar de ello, echan mano de la razón para orientar su vida, evitan confundir sus creencias religiosas con las

<sup>70</sup> J. J. Tamayo, *Fundamentalismos... op. cit.*, pp. 299-300.





cuestiones que son racionalmente demostrables y empíricamente verificables y, sobre todo, aceptan el valor relativo de sus propias creencias.

Desde el punto de vista del modelo político que debe defenderse para que una persona pueda considerarse laica, las cosas son mucho más claras. En este caso —como, de hecho, lo anuncian las citas de Magris, Goodwin y Tamayo que hemos reproducido antes— la laicidad exige mantener separadas a las iglesias del Estado. Y, como sabemos, esta decisión estratégica ofrece ventajas tanto a las unas como al otro y, por lo mismo, puede ser una causa emprendida —como de hecho lo fue, históricamente, en una primera instancia—, incluso, desde las iglesias. Por ello, como se anunciaba en los párrafos precedentes, una persona puede ser “políticamente” laica sin serlo “intelectualmente”. Es decir, es posible defender el proyecto político/institucional de la laicidad —el Estado laico— sin adherirse al pensamiento laico.

Desde este punto de vista —si indagamos cuál es el tipo de relación que se promueve entre el poder político y el poder religioso—, la persona laica es fácil de identificar. Todo aquel que se opone a que el Estado, el poder político en general, utilice una religión, una iglesia o cualquier verdad incontrovertible como instrumento de dominación; que rechaza que una iglesia cualquiera se apodere del poder político; que exige que algunos ámbitos estratégicos de la vida social —por ejemplo, la instrucción de los menores o las políticas en materia de salud reproductiva— queden a salvo de la influencia religiosa; y que demanda al Estado que contenga las pulsiones hegemónicas de las iglesias, puede decirse laica. Ello independientemente de sus convicciones religiosas personales.

Las personas que promueven el proyecto del Estado laico —que, como veremos en el apartado del proyecto institucional, puede adquirir diversas modalidades—, suelen hacerlo porque entienden el sentido práctico de la tolerancia: la separación entre el poder político y el poder religioso, entre el Estado y las iglesias, es necesaria para permitir la convivencia pacífica entre las personas que piensan y —dentro de los límites que imponen los derechos humanos fundamentales— que viven de maneras diferentes.<sup>71</sup> Recordemos

<sup>71</sup> Recordemos la idea de Bobbio a la que ya se ha hecho referencia en el primer capítulo de este texto: “el espíritu laico (produjo) una de las más grandes conquistas del mundo moderno, la tolerancia religiosa, de cuyo seno surgió la tolerancia de ideas en general y por último de las opiniones políticas”. Cfr. Norberto Bobbio, “Cultura laica, una terza cultura?”, *op. cit.*



que las dos obras de John Locke —que, no está de más señalarlo, también era un creyente— en las que suele rastrearse el origen teórico del Estado laico en la edad moderna, se intitulan *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (1667 y 1689 respectivamente).<sup>72</sup> El dato que se busca señalar es que, al menos en este punto, los defensores del Estado laico reconocen uno de los elementos esenciales del pensamiento laico: el valor de la libertad de conciencia.

Para concluir, ante las preguntas, ¿Quién es una persona laica?, ¿cuándo podemos decir que alguien piensa y actúa de conformidad con las premisas que dan sustento al sistema de pensamiento laico?, ¿cuándo decimos que una persona promueve el proyecto institucional, político, de la laicidad?, podemos responder en negativo: identificando quien no es una persona laica. El enfoque a contraluz suele ser pertinente.

Desde el punto de vista del pensamiento laico, toda aquella persona que clasifica a las demás a partir de sus propias creencias; que abdica a su propia autonomía moral o que niega dicha autonomía a las demás; que renuncia a la libertad de conciencia; que abandona al uso crítico de la razón; que sostiene la existencia de una(s) Verdad(es), o dogma(s), trascendente(s); y que aspira a que esa supuesta verdad colonice al mundo, se coloca fuera de los confines del pensamiento laico. Y, desde la perspectiva del proyecto institucional de la laicidad, lo mismo vale para todos aquellos que fomentan que una iglesia se apodere del Estado; que éste último haga un uso político de la religión; que privilegie a una iglesia o discrimine a otra(s); que difunda una religión civil; que pretenda imponer sus dogmas religiosos a la comunidad política; o que imponga una forma particular de ver el mundo. En el siguiente apartado reflexionaremos sobre las estructuras institucionales de un Estado laico.

## EL PROYECTO INSTITUCIONAL: EL ESTADO LAICO

La laicidad no solamente es un sistema de ideas sino que también —quizá sobre todo— es un proyecto institucional. Cuando hablamos de este tema nos referimos a de un modelo de organización política que comúnmente

<sup>72</sup> La referencias exactas son: "An Essay Concerning Toleration: And Other Writings on Law and Politics" (1667-1683)" y "A Letter Concerning Toleration" (1689).



conocemos como el “Estado laico”. La característica principal de este modelo se sintetiza en la siguiente idea: separar el Estado de las iglesias; el poder político del poder religioso. Se trata de una separación que, en los hechos, puede adquirir diversas modalidades pero que sólo es tal cuando ambas esferas mantienen una recíproca autonomía.

En el plano teórico, son útiles algunas tesis de John Locke para entender el sentido de esta emancipación simultánea: es menester “distinguir el interés de la sociedad civil y de la religión y (deben) establecerse las fronteras que separan a la Iglesia y al Estado”<sup>73</sup> porque “si esta separación no se lleva a cabo, es imposible resolver los conflictos entre las personas que desean, o que fingen desear, la salvación del alma y la del Estado”.<sup>74</sup> En efecto, en principio, la separación es sana para las dos entidades involucradas: el Estado, separado de las iglesias, cuenta con la autonomía necesaria para fundar sus mandatos en fuentes de legitimidad terrenales; las iglesias, separadas del Estado, siempre que respeten los derechos de las personas y el interés público, pueden delinear las reglas que moldean las conductas de sus fieles en un ámbito de libertad. Desde esta perspectiva, el principio de la separación entre el Estado —el poder político— y las iglesias —el poder religioso— es valioso en ambas direcciones y debería ser salvaguardado por ambas instancias.

Desde una perspectiva histórica la separación entre el poder político y el poder religioso —en el ámbito europeo, en el que tuvo lugar la formación del Estado moderno occidental— se fue gestando mucho tiempo antes de que Locke desarrollara sus tesis en el siglo XVII, por ello resulta útil hacer una breve contextualización histórica para subrayar algunas cuestiones relevantes. Por ejemplo, el contexto en el que surgen los primeros intentos para separar ambas esferas nos muestra que el pensamiento laico y el proyecto institucional del Estado laico no siempre se sobreponen y que, por lo mismo, es posible defender este último sin promover —al menos en toda su dimensión— el primero.<sup>75</sup> La laicidad del Estado ha sido un proyecto político insti-

<sup>73</sup> John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Carlo Augusto Viano (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza, 1999, p. 8.

<sup>74</sup> *Idem*.

<sup>75</sup> Recordemos que, para muchos, el fundamento del Estado laico es un fundamento religioso: la respuesta de Jesús a los fariseos cuando lo increparon a propósito de pagar tributo a Roma, “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Cfr. *Evangelio según San Mateo* (22: 15-21).



tucional impulsado, también, por religiosos que están lejos de abrazar el antidogmatismo que caracteriza —en el plano teórico— al pensamiento laico.

La perspectiva histórica permite constatar que el Estado laico —al menos en el ámbito occidental— no es el resultado directo de un movimiento lineal en el que la razón secular —ilustrada y moderna— se impone sobre las pretensiones religiosas. En realidad, la separación entre la Iglesia y el Estado ha sido el producto de un complejo proceso que se ha materializado poco a poco en los diversos estados occidentales y que ha dado lugar a modalidades y arreglos institucionales muy diferentes. Los modelos de Estado laico que fueron adquiriendo forma en los Países Bajos, en Francia, en Inglaterra, en Estados Unidos, etcétera, son muy diferentes entre sí.<sup>76</sup> Pero los ejes rectores de esa separación paulatina en principio han sido los mismos: el Estado no debía someter, abrazar o privilegiar a una iglesia en detrimento de las demás y las iglesias no debían someter al Estado.

Según Harold Berman, en su libro sobre la *Formación de la tradición jurídica de Occidente*,<sup>77</sup> fueron la reforma gregoriana<sup>78</sup> y la “Querrela de las investiduras” (1075-1122) los acontecimientos que motivaron la separación del poder religioso ante el poder político en Occidente. El fraseo no es accidental: fue la Iglesia la que “se declaró libre del dominio secular, reclamó su jurisdicción exclusiva en algunos asuntos y su jurisdicción competente en otros”.<sup>79</sup> De esta forma, según Berman, se sentaron las bases para el surgimiento del Estado moderno y, de paso, se colocaron las columnas para la codificación del primer sistema “jurídico occidental moderno, el ‘nuevo de-

<sup>76</sup> De hecho, dependiendo del parámetro que utilicemos para medir la laicidad estatal podemos decir que un Estado es más laico que otro. Si nuestro criterio es, por ejemplo, la (in)existencia de subvenciones económicas desde el Estado hacia una iglesia, diremos que México es más laico que España e Italia y así sucesivamente.

<sup>77</sup> Cfr. Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1996.

<sup>78</sup> Berman se refiere a la Revolución papal de 1075-1122 iniciada por el papa Gregorio VII, también conocido como Hildebrando.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 20. Esta operación, según es ampliamente reconocido por los estudiosos, tiene su origen en las tesis de otro papa, Gelasio I, y su teoría de las Dos Espadas. Gelasio I, en una carta que le escribió al emperador Anastasio le señalaba lo siguiente: “hay dos, augusto emperador, por quienes es gobernado principalmente este mundo, la autoridad sacra del clero y del poder real... Si los propios obispos, reconociendo que el cargo imperial os fue concedido a vos por disposición divina, obedecerán a vuestras leyes en lo tocante a la esfera de orden público... ¿con qué celo, os pregunto, deberéis obedecer a quienes han sido encargados de administrar los sacros ministerios (en materia de religión)?”. Citado en *ibid.*, p. 102.



recho canónico' (*ius novum*) de la Iglesia católica romana y, con el tiempo, también a nuevos sistemas jurídicos seculares".<sup>80</sup> Desde esta perspectiva histórica, el Estado moderno como fenómeno político y como fuente de producción jurídica fue producto de esta separación originada y promovida por la Iglesia católica.

Lo anterior es interesante por varias razones, pero sobre todo porque la iniciativa de separación es promovida, en primera instancia, desde la Iglesia: lo que Gregorio VII denunciaba eran las leyes imperiales reales que gobernaban a la Iglesia y que, entre otras cosas, permitían que los sacerdotes y obispos fueran nombrado por autoridades seculares —de ahí el nombre de la "querrela de las investiduras"—, que los cargos religiosos estuvieran en venta y que los clérigos pudieran casarse y, de esa forma, heredar su poder y sus riquezas. El lema de la revolución no deja lugar a dudas: "la libertad de la Iglesia".<sup>81</sup>

Bajo el riesgo de llegar a la simplificación, podría sostenerse que el resultado de la Revolución gregoriana, dejando de la lado sus repercusiones sociales, económicas y culturales, se tradujo en la proclamación de la supremacía papal sobre la Iglesia de Occidente, la independencia de la misma del poder secular y, lo más significativo para nuestro tema, la afirmación de una pretendida superioridad de aquella sobre éste. Durante siglos la Iglesia había estado fusionada, como organización de creyentes, con la vida social, política y económica de la sociedad, pero sometida al rey —o al emperador— que era considerado la cabeza de la misma.<sup>82</sup> Pero, a partir del siglo XII, la Iglesia se presentó como una entidad independiente de la autoridad imperial o real, encabezada por el papa y pretendió afirmar su supremacía en asuntos seculares, "incluyendo la facultad de deponer emperadores y reyes".<sup>83</sup>

En ese contexto, la separación entre las esferas estatal y religiosa —hasta entonces fusionadas íntimamente en el seno de la sociedad— fue una ope-

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>82</sup> Berman, nos recuerda la siguiente cita de Christopher Dawson, "Carlomagno consideró al Papa como su capellán, y claramente dijo a León III que al rey le toca gobernar y defender la Iglesia, y al Papa le toca orar por él". *Cfr.*, *ibid.*, p. 77.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 97.



ración netamente política —no sin un trasfondo económico— con la que se pretendió decretar la supremacía papal no sólo sobre los fieles de su Iglesia sino, en general, sobre los poderes seculares y los gobernados en su conjunto. De esta forma, el clero, encabezado por el papa, pretendía imponer un predominio político y jurídico sobre todas las autoridades seculares.<sup>84</sup> La independencia de la Iglesia buscaba coronarse con la sumisión del poder secular a la misma y, por lo mismo, desde esa perspectiva, la separación de esferas que buscaba no era genuina: su objetivo era invertir la relación de fuerzas, no garantizar la autonomía recíproca de la Iglesia ante el poder político y viceversa.

Si ponemos atención nos daremos cuenta de que, al menos en ese contexto histórico, la batalla entre el papa y el emperador no sólo era por el gobierno de la Iglesia ya que, quien ganara éste, también tendría el gobierno secular. La gesta por “la libertad de la Iglesia”, iniciada por Gregorio VII, en un cierto sentido también era un “golpe de timón”: una especie de derrocamiento político del emperador. De ahí que el enfrentamiento haya sido violento y prolongado y, como advierte Berman, sus efectos puedan calificarse con tino como revolucionarios. Dos de esos efectos nos interesan directamente: el surgimiento de un clero jerarquizado, con sentido corporativo de pertenencia y conciencia de una identidad común distinta a la de los laicos y, sobre todo, la formación de los primeros Estados modernos occidentales, que vinieron acompañados con su aparato teórico y jurídico correspondiente. Hasta entonces no sólo no existía la Iglesia católica como ahora la conocemos sino que tampoco existían “Estados modernos” entendidos como unidades administrativas centralizadas e independientes, asentadas en un territorio geográfico, con funciones legislativas y jurisdiccionales y, para frasear a Weber, capaces de monopolizar la fuerza legítima.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> En 1075, Gregorio VII escribió un documento, *Dictatus Papae*, en el que establecía, entre otras proposiciones, las siguientes: “que sólo los pies del papa son besados por todos los príncipes; que puede deponer emperadores; que ninguna sentencia suya puede ser revisada por nadie y que sólo él puede revisar (las sentencias) de todos; que podrá absolver a súbditos de un hombre injusto, liberándolos de su (juramento de) fidelidad”. Cfr., *ibid.*, p. 106.

<sup>85</sup> De hecho, según Berman, la propia Iglesia puede verse como el primer “Estado”. Un Estado religioso que, en cuanto tal, no puede calificarse como “moderno” pero que, sin duda, fue el antecedente inmediato de este último.



En este sentido, el Estado moderno se edificó sobre las bases de la llamada "Revolución papal". La propia Iglesia, como advierte Berman, puede considerarse un primer ejemplo de esta forma de organización institucional. Pero, a diferencia de la Iglesia, el Estado moderno, propiamente hablando, evoluciona como un Estado secular lo cual, aunque parezca paradójico, también es un efecto de aquella revolución. Esto, al menos, en un sentido: al independizarse del poder secular y decretar su superioridad sobre el mismo, la Iglesia, despojó a los reyes y emperadores —a los gobernantes civiles— del poder religioso que hasta entonces habían detentado y, de esta manera, secularizó sus poderes. Mientras en *gli Stati Vaticani* el papa sería el gobernante civil y espiritual; en el resto de los Estados católicos —que sólo comenzarían a surgir en los siglos posteriores, XV y XVI, y tardarían mucho en consolidarse—, el rey, o el emperador, sólo tendría el gobierno secular porque el poder espiritual lo conservaría el Vicario de Cristo.

En el siglo XVI, sobre todo con la reforma luterana y la revolución de los principados alemanes que la materializó, en algunos estados europeos, se invirtió la ruta que había trazado Gregorio VII para dotar a la Iglesia de Roma de un poder hegemónico y se le sustrajo toda legalidad y poder.<sup>86</sup> Con las palabras de Berman: "Donde triunfó el luteranismo, la Iglesia llegó a ser concebida como invisible, apolítica, alegal; y la única soberanía, la única ley —en el sentido político— era la del reino o principado secular".<sup>87</sup> En estos contextos el poder y el derecho se fueron secularizando: la Iglesia perdió cualquier poder para legislar y la sanción terrenal última correspondió únicamente al gobernante civil que detentaría el monopolio de la fuerza física.

De hecho, no sin generalizar y simplificar, es posible afirmar que en aquellos lugares en los que se impuso el protestantismo resultó más fácil afirmar la laicidad estatal. Al no existir una iglesia jerarquizada intencionada a imponer su poder sobre los mandos seculares, en los territorios protestantes, fue quedando claro que el gobierno en la tierra era asunto del gobernante civil.

<sup>86</sup> Lo interesante reside en extraer de los acontecimientos históricos algunos elementos que permitan dar forma a los conceptos y no hacer una reconstrucción de aquellos —esto, entre otras razones, porque no seríamos capaces de hacerlo—. Por la misma razón, por ejemplo, evitamos las referencias al calvinismo. Además, la experiencia de Calvino en Ginebra fue todo menos un ejemplo de laicidad estatal.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 40.



Pero esta toma de conciencia echó raíces en un entorno social también habitado por el *populus christianus* que se había formado entre los siglos V y XI. Es decir, la laicidad estatal —la secularización del poder y del derecho—, se afirmó en un contexto en el que la sociedad —el pueblo y sus gobernantes— era profundamente cristiana. En esos entornos, la religión no había perdido importancia ni había dejado de tener influencia en el gobierno de la sociedad: la protestante era una comunidad de creyentes activos. La que perdió influencia y poder en esas tierras fue la Iglesia de Roma que ya no sería reconocida como autoridad, ni política, ni espiritual, por los gobernantes y sus súbditos que se habían convertido al protestantismo. El *populum christianus*, a partir de entonces, quedaría dividido entre “católicos” y, genéricamente hablando, “protestantes”.

El Estado moderno en Occidente es, al menos en parte, producto de esas rupturas, primero, entre la Iglesia de Roma y el poder secular del emperador y de los reyes y, después, entre la propia Iglesia católica y las iglesias protestantes. Ambas escisiones contribuyeron a despojar a los gobernantes civiles del poder espiritual que detentaron durante los primeros siglos de la era moderna y, de paso, los enfrentaron con las autoridades religiosas —en particular con el jerarquizado clero católico— que pretendían someterlos y, entre otras cosas, condicionar su legitimidad al aval papal. Tarde o temprano, con mayor o menor grado de tensión y enfrentamiento, en los territorios que quedaron bajo la influencia del catolicismo, los gobernantes civiles, tuvieron que declarar —ahora ellos— su “independencia de la Iglesia” y acotar los poderes de los jefes religiosos. En los territorios protestantes, en cambio, el reto que habría de enfrentarse sería el de impedir que la religión del gobernante se impusiera como única religión oficial.

Como consecuencia de estas declaraciones de separación, el Estado moderno será entendido y madurará como un Estado laico: una entidad administrativa centralizada cuyo poder tenía fuentes de legitimidad y normas de ejecución diferentes a las religiosas. Poder político y poder religioso tenderían a distinguirse y a separarse. Pero esa separación nunca fue ni será total y definitiva: la historia nos enseña que la tendencia del Estado —del poder político— para apoderarse del poder religioso y gobernar en su nombre o, en sentido contrario, sobre todo, la pulsión de la Iglesia —o, mejor dicho, de las iglesias— de sobreponerse al poder político y, mediante el



mismo, imponer sus normas a la comunidad política, siempre han estado y siguen estando presentes.

Desde el surgimiento del Estado moderno y hasta nuestros días, en ambientes católicos y protestantes —pero también judíos o musulmanes—, ambos poderes han mostrado una persistente propensión a fusionarse. De ahí que la necesidad de refrendar la laicidad estatal sea una cuestión recurrente. En efecto, el Estado laico es aquel en el que esta tendencia y estas pulsiones son contenidas: ni el poder político utiliza la religión como instrumento,<sup>88</sup> ni el poder religioso somete al poder político para erigirse en gobierno; ni se decreta la existencia de una sola religión oficial. Ni el “emperador” como cabeza de la Iglesia; ni el “sacerdote” como poder soberano; ni un credo como la única doctrina legítima.

Este arreglo estatal —en el que el poder político y el poder religioso se separan— ofrece las siguientes ventajas: las iglesias pueden dedicarse a sus tareas espirituales sin estar sometidas a los caprichos, veleidades e imposiciones del poder político; los gobernantes encuentran su legitimidad en alguna forma de reconocimiento —que puede tener diversos orígenes— de los gobernados y ejercen su poder mediante normas que obtienen su validez de fuentes seculares. Pero la mayor ventaja es para los gobernados: en un Estado laico tienen carta de identidad la pluralidad y la diversidad de

<sup>88</sup> Gabriel Naudé, erudito libertino del siglo XVII, nos recuerda que los gobernantes utilizan a la religión de diversas maneras: a veces cuentan que los dioses les dictaron las leyes, en otras narran milagros y difunden sueños y, en ocasiones, como hicieron los conquistadores de iberoamérica, aprovechan profecías que los estaban esperando (dioses barbados de áureos colores). El mismo Naudé viste su tesis con ejemplos que merecen evocarse: “Entre los secretos de los príncipes no existe ninguno más importante, en relación con sus fines, del que con diferente éxito han intentado poner en práctica para distinguirse de los demás mortales, buscando crear entre los pueblos súbditos o conciudadanos la superstición de que ellos participan de alguna manera de la divinidad. Narran que (...) Psafo (que no era menos ambicioso que Salmoneo) entrenaba una gran cantidad de cotorros, merlos, garzas, papagayos y muchos otros pájaros similares, para que pronunciaran estas palabras: ‘Psafo es un Dios’. Después de adiestrarlos los dejaba en libertad para que todos aquellos que escucharan tantos y tan extraordinarios testimonios de su divinidad, fueran más proclives a creer en ésta. También, Eraclide Pontico, ordenó a un sirviente de confianza que escondiera bajo sus ropas, cuando hubiese muerto, una gran serpiente que él había cuidado durante mucho tiempo. Con el ruido causado por la gente que llorara su muerte, la serpiente despertaría y, escapando entre los dolientes, difundiría la creencia de que se había deificado”. Citado en Ornella Pompeo Faracovi, *Il pensiero libertino, op. cit.*, p. 124. La cita viene de la obra de Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, II, pp. 57-59.



ideas, creencias, credos, etcétera. Por eso el Estado laico, como veremos en su momento, es una precondition necesaria para erigir una democracia constitucional en la que los derechos fundamentales —sobre todo de libertad (de pensamiento, de expresión, de asociación, etcétera)— son la razón y el fin último de la propia organización estatal. De ahí que, más allá de las intenciones de algunos gobernantes y de las pretensiones de muchas iglesias, la laicidad estatal sea un bien político que los promotores de la democracia y del constitucionalismo estamos obligados a defender.

Según Pierluigi Chiassoni, en un Estado laico las creencias religiosas deben ser consideradas como un hecho privado y las asociaciones religiosas deben ser consideradas como asociaciones privadas como cualquier otra. Esto conlleva a que el Estado laico establezca rigurosos principios acerca de la separación Iglesia-Estado que convine recuperar:<sup>89</sup>

1. Principio de la Neutralidad negativa del Estado —Principio de No-Intervención negativa— que implica que, salvo algunos casos extremos, el Estado no debe prohibir actos de culto, individuales o de grupo, en aras de garantizar la libertad religiosa de las personas.
2. Principio de la Neutralidad positiva del Estado —principio de No-intervención positiva— que “impone al Estado omitir cualquier ayuda o subvención, directa o indirecta a favor de las religiones y sus organizaciones”.
3. Principio de la libertad de apostasía que “establece la igual dignidad jurídica del ateísmo”.
4. Principio de neutralidad de las leyes civiles frente a las normas morales religiosas que “impone la separación entre derecho y normas éticas normativas religiosas”.

Teóricamente resulta atinado afirmar que cuanto estos cuatro principios se encuentran debidamente garantizados estamos ante un Estado laico en sentido pleno. Un Estado que no prohíbe ni persigue a las religiones; que no subvenciona ni ofrece tratos preferenciales a las iglesias —entiéndase: a ninguna de ellas—; que respeta en igualdad de condiciones a los creyentes

<sup>89</sup> Cfr. P. Chiassoni, “El Estado laico según *mater ecclesia*”, *op. cit.*, pp. 148-149.



de las diferentes religiones y a los no creyentes —agnósticos, ateos, apostatas, etcétera— y que garantiza la laicidad del derecho, es un Estado laico. Sin embargo, como suele suceder con todos los modelos teóricos, la distancia entre los principios y la realidad suele ser inevitable. Lo importante, para que el concepto —en este caso “Estado laico”— no pierda sentido, no se vacíe de contenido, es garantizar que esa distancia no rebase ciertos extremos. ¿Cuáles son? Es difícil sancionarlo de manera categórica pero un cierto margen de flexibilidad es necesario para no excluir del umbral de la laicidad a la enorme mayoría de los estados modernos y contemporáneos. Sólo así podemos entender que Inglaterra sea considerado un Estado laico aunque, formalmente, tiene una religión oficial; que España e Italia también se presenten como estados laicos aunque la Iglesia católica tenga claros privilegios; que en Suecia los ministros religiosos cobren en la nómina estatal; y así sucesivamente. Para que un Estado pueda llamarse a sí mismo laico, en los hechos, el primer principio es irrenunciable; el segundo, en cambio, podría tolerar un cierto grado de flexibilización siempre y cuando las ayudas o subvenciones no estén dirigidas a una religión o iglesia en particular; el tercero, en tanto complemento del primero, también es totalmente necesario; y lo mismo vale para el cuarto principio, sobre todo por lo que hace a las normas de interés público que rigen la vida colectiva.

Otras excepciones al principio de neutralidad suelen manifestarse cuando se aborda la compleja relación entre laicidad y diversidad o pluralidad religiosa. Un Estado no deja de ser laico cuando adopta medidas positivas para asegurar la inclusión y un trato igualitario a las personas que pertenecen a alguna minoría religiosa. Esto, como la mayoría de las situaciones de vulnerabilidad provocadas por la desigualdad y la discriminación, depende de contextos y situaciones determinadas en las que las personas no pueden gozar de sus derechos como las demás, precisamente en virtud de su pertenencia a algún grupo minoritario.

Así, el único principio que acepta una cierta maleabilidad es el de la “neutralidad positiva” o de “no-intervención positiva” que le impide al Estado ayudar o subvencionar a las religiones y sus organizaciones. Si un Estado determinado infringe en una cierta medida dicho principio puede seguir reivindicando su carácter de Estado laico siempre y cuando respete con escrúpulo los otros tres principios. Esto es así porque el primero de ellos el

“principio de no-intervención negativa”, es el fundamento de la tolerancia y la precondition de la libertad religiosa; el tercero, la “libertad de apostasía” es la manifestación del reconocimiento de la igualdad dignidad de las personas para ejercer de manera autónoma su libertad de conciencia; y el cuarto, es la base que permite garantizar, entre otras cosas, el derecho a una instrucción científica y racional, el derecho a la diversidad, la expresión de la pluralidad y la emancipadora separación entre pecado y delito.

Como se desprende de las reflexiones anteriores, es el propio Estado —las autoridades que ejercen sus potestades y poderes— el principal responsable de garantizar su propia laicidad. Por un lado, asumiendo un actitud de neutralidad negativa, diría Chiassoni, frente al fenómeno religioso y, por ende, absteniéndose de censurar o prohibir manifestaciones religiosas pero, al mismo tiempo, adoptando una actitud activa para garantizar las condiciones que permitan a los creyentes de las diferentes religiones y a los que no creen en ninguna, las mismas condiciones para ejercer su libertad de conciencia Y ello, implícitamente, implica impedir que las religiones o sus iglesias se apoderen de las instituciones estatales para imponer sus normas y sus prácticas. Desde esta perspectiva, el Estado, para ser laico, debe contener las pulsiones hegemónicas de las iglesias y garantizar que su influencia quede circunscrita al ámbito de sus respectivos fieles. Esto es claro cuando hablamos de la laicidad en el derecho porque supone que la fuente de legitimidad de las normas colectivas es el propio Estado y el pacto político que le da sustento.





# UN MARCO CONCEPTUAL: LAS LIBERTADES Y SUS LÍMITES<sup>1</sup>



## LIBERTAD DE PENSAMIENTO

La libertad de pensamiento es una de las libertades fundamentales de las personas en toda sociedad democrática moderna. Entendida en sentido amplio, esta libertad protege el foro interno o privado de las personas frente al foro externo o público en el que interactúan con el Estado y la sociedad. El pensamiento puede exteriorizarse pero también puede reservarse para quien lo emite. Es en el primer sentido que se materializa el sentido práctico de esta libertad que muchas veces se confunde con la libertad de opinión individual —y que, en realidad, es una expresión de la misma—. Es más, contrariamente a lo que suele pensarse, la libertad de pensamiento individual es, de alguna manera, un derecho contra la opinión pública. Sobre el tema, Stuart Mill sostenía lo siguiente:

<sup>1</sup> Parte de este capítulo proviene de la obra *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, editada por el IJ-UNAM y la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” del que Paulina Barrera y Pedro Salazar son autores junto con Ana Gaitán, Guadalupe Salmorán, Javier Martín Reyes y Vladimir Chorny.



Se requiere, además, protección contra la tiranía de las opiniones y pasiones dominantes; contra la tendencia de la sociedad a imponer como reglas de conducta sus ideas y costumbres a los que difieren de ellas, empleando para ello medios que no son precisamente las penas civiles; contra su tendencia a obstruir el desarrollo e impedir, en lo posible, la formación de individualidades diferentes, y a modelar, en fin, los caracteres con el troquel del suyo propio. Existe un límite para la acción legítima de la opinión colectiva sobre la independencia individual: encontrar ese límite y defenderlo contra toda usurpación es tan indispensable para la buena marcha de las cosas humanas como la protección contra el despotismo político.<sup>2</sup>

La libertad de pensamiento, en su sentido práctico, puede tener diversas manifestaciones —ideológica, espiritual, religiosa, moral, etcétera— y permite, por lo mismo, dar lugar a otras tantas libertades que interactúan en oposición no sólo a las tendencias dominantes de la opinión pública y/o estatal sino, desde siempre, a las pretensiones de carácter religioso de algunas iglesias. Veamos de nueva cuenta una idea de Stuart Mill:

En el mundo moderno, la extensión cada vez mayor de las comunidades políticas y, sobre todo, la separación de la autoridad espiritual de la temporal (colocando la dirección de la conciencia del hombre en manos diferentes de las que controlan sus asuntos mundanos) impidieron una intervención grande de la ley en los detalles de la vida privada; pero el mecanismo de la represión moral fue manejado más enérgicamente contra las discrepancias de la opinión reinante acerca de la conciencia individual que en los asuntos sociales; por otra parte, la religión, habiendo sido gobernada casi siempre por la ambición de una jerarquía que aspiraba a gobernar todos los departamentos de la conducta humana o por el espíritu del puritanismo, es uno de los más poderosos elementos que han contribuido a la formación del sentimiento moral.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> John Mill Stuart, *Sobre la libertad*, Barcelona, España, Ediciones Folio, 2007, p. 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 28.



Si pensamos en documentos jurídicos históricos, podemos ver que estas preocupaciones quedarían plasmadas, por ejemplo, en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 que señalaba que: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”.<sup>4</sup> En su texto, se incluye de manera indirecta la libertad religiosa al hacer referencia a la libertad de opinión —que, como sabemos, es el resultado de la libertad de pensamiento—. De hecho se puntualiza el derecho de adoptar cualquier creencia religiosa.<sup>5</sup>

Algo similar fue reconocido en el proceso constituyente de Estados Unidos de América. Veamos someramente dos textos paradigmáticos: la primera enmienda de la Constitución federal y el artículo 16 de la Constitución de Virginia. La primera enmienda establece en su texto que: “El Congreso no hará ley alguna por la que se establezca una religión, o se prohíba ejercerla, o se limite la libertad de palabra, o la prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y pedir al gobierno la reparación de sus agravios”. Por su parte, la Constitución de Virginia establecía en su artículo 16 que la religión y la manera de ejercerla sólo podía ser dirigida por la razón y la convicción, mediante los dictados de la conciencia personal, libre de las injerencias estatales, por permanecer en una decisión de fuero interno.

Como puede verse, de nueva cuenta, la libertad de pensamiento emerge imbricada con la libertad religiosa y ambas se orientan a la esfera privada de la persona pero con alcances distintos.<sup>6</sup> La libertad de pensamiento es más amplia que la libertad religiosa; ambas pueden, eventualmente, tener una dimensión de carácter externo que consiste en la expresión individual, colectiva o pública de nuestras ideas o creencias. Por esta razón, estas libertades tienen una relación muy estrecha con otras libertades como la de expresión o la de culto religioso.

En la actualidad prácticamente todos los instrumentos internacionales contemplan el trinomio de la “libertad de pensamiento, de conciencia y de

<sup>4</sup> Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, Francia, 1789, artículo 10.

<sup>5</sup> Miguel Carbonell, *Una historia de los derechos fundamentales*, México, UNAM-Porrúa-CNDH, 2005, p. 132.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 143.



religión” y, al mismo tiempo, recogen la “libertad de opinión” aunada a la “libertad de expresión”. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH), por ejemplo, reconoce en su artículo 18 el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, mientras que en su artículo 19 reconoce la libertad de opinión y de expresión —como si se tratara de una sola libertad— y establece que el Estado no puede molestar a las personas por sus opiniones.

Otro ejemplo lo encontramos en el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* que, en su artículo 18, reconoce el derecho que tiene toda persona a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, siguiendo la línea de la DUDH y en su artículo 19, relativo a la libertad de expresión, señala que: “Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones”. De esta manera, a diferencia de la DUDH, distingue con claridad la libertad de pensamiento de la libertad de opinión y ambas de la libertad de expresión. Se trata de una distinción analítica porque, en los hechos, como bien consta en los sistemas europeo e interamericano de protección a los derechos humanos, son libertades interdependientes.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha sostenido que estos derechos se encuentran conectados entre sí, que muchas veces deben ser leídos en conjunto y que todos forman un bloque que constituye el núcleo más básico de la libertad individual. Por lo mismo encuentran su protección y desarrollo en distintas partes del *Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de Libertades Fundamentales*.<sup>7</sup> Este convenio, en su artículo 9, contiene a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, con la finalidad de proteger un sistema de creencias fundamentales que permita a las personas, tanto en lo individual como en lo colectivo,

<sup>7</sup> Jim Murdoch, *Freedom of Thought, Conscience and Religion. A Guide to the Implementation of Article 9 of the European Convention on Human Rights*, Bélgica, Council of Europe, 2007. Donde a la letra se explica que: *this Handbook is primarily concerned with Article 9 of the European Convention on Human Rights. However, issues concerning conscience and belief may arise elsewhere in the treaty, and brief reference to certain related guarantees that have some particular impact upon freedom of thought, conscience and religion has been considered necessary. In particular, and as will become apparent from discussion, Article 9 is closely related both textually and in respect of the values underpinning its interpretation to Article 10's guarantee of freedom of expression and to the right of association under Article 11, p. 6.*



manifiestar sus convicciones.<sup>8</sup> Ya en su artículo 10 se refiere a la “libertad de opinión” como una especie de la libertad de expresión en general. Dicho artículo protege además las opiniones en el ámbito interno —en materias que van desde la religión y las convicciones éticas, hasta las preferencias políticas, ideológicas, etcétera— con lo que alude a lo que hemos identificado como “libertad de pensamiento”.<sup>9</sup>

Para complementar el análisis de la interrelación de las libertades, la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (CADH) también es ilustrativa. En su artículo 12, establece la libertad de conciencia y de religión, y en el artículo 13, correspondiente a la libertad de expresión, se refiere de manera conjunta que “Toda persona tiene el derecho a la ‘libertad de pensamiento’ y ‘de expresión’”. De esta manera queda confirmada la profunda interconexión entre estas libertades.

## LIBERTAD DE CONCIENCIA

Es común que al hablar de la libertad de conciencia se aluda también a la libertad de pensamiento y a la libertad religiosa. Casi todos los instrumentos internacionales se refieren a ellas de manera conjunta.<sup>10</sup> Igualmente, en la mayoría de los casos atendidos por la jurisprudencia internacional y de derecho comparado se les trata de manera simultánea. La Constitución mexicana también sigue esta tendencia al señalar que “todo individuo tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión”.

Incluso, en la doctrina persiste la confusión sobre si deben ser consideradas como un solo derecho o si, en realidad, se trata de tres libertades diferentes. En general, suele decirse que su tratamiento conjunto se debe a que están íntimamente relacionadas con la protección de la integridad, la personalidad o la dignidad humana. No obstante, ese argumento puede ser váli-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>10</sup> Artículo 18 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*; artículo 12 de la *Convención Americana de los Derechos Humanos*; artículo 18 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*; artículo 14 de la *Convención de los Derechos del Niño*. También se encuentran así establecidas en la *Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea* en el artículo 10.



do para todos los derechos humanos, puesto que su fundamento reside precisamente en el carácter que tenemos todos de ser personas.<sup>11</sup>

Sin embargo, a pesar de la relación estrecha que existe entre las libertades de pensamiento, conciencia y religión, consideramos que es posible diferenciarlas. Aunque dicha “disección” no implica que desconozcamos que existen ciertos casos límites donde es casi imposible referirse a ellas de forma separada.

El primer paso consiste en distinguir la libertad de conciencia de la libertad religiosa. Como señala Pierluigi Chiassoni, existe una gran confusión respecto del significado de ambas libertades al grado de identificar a la libertad de conciencia con el fuero interno de la libertad religiosa. Sin embargo, la relación que existe entre ellas es inversa, porque la libertad de conciencia se refiere a un concepto mucho más amplio —aunque más restringido que la libertad de pensamiento.

La libertad de conciencia se refiere a “la libertad, para cada individuo, de elegir, adoptar, crear y modificar las pautas que rigen su vida en todas sus dimensiones prácticas, observándolas en sus acciones cotidianas”,<sup>12</sup> mientras que la libertad religiosa sólo atañe a una dimensión, la de carácter religiosa, de la vida de las personas. Como puede observarse, la libertad de conciencia constituye el género y la libertad religiosa la especie.

La libertad de conciencia protege, en general, todas aquellas convicciones que tienen alguna pretensión de universalidad —sean éstas religiosas, filosóficas o políticas— y de esta manera significa la posibilidad para todas las personas de definir sus propios sistemas morales y actuar conforme a ellos.<sup>13</sup>

A este punto, la conexión entre la libertad de conciencia y la autonomía moral de las personas parece inevitable. La libertad de conciencia encuentra su sustento en la autonomía moral de las personas, entendida como la

<sup>11</sup> Luigi Ferrajoli, “Los fundamentos de los derechos fundamentales”, Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello (eds.), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, 4ª ed., Madrid, Trotta, 2009, p. 293.

<sup>12</sup> Pierluigi Chiassoni, “Laicidad y libertad religiosa”, cuaderno núm. 10 de la Colección de Cuadernos Jorge Carpizo, Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle, (coords.), México, UNAM-IIJ, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 8.



libertad de todas las personas de elegir las normas morales que han de regir su vida. En palabras de Isaiah Berlin, la autonomía moral —o “libertad positiva”— es la libertad que permite a las personas ser sus propios amos, que los hace conscientes de sí mismos como seres pensantes, deseosos, activos y responsables de sus elecciones; que los deja moverse por razones y propósitos propios y no por causas determinadas “desde afuera”.<sup>14</sup>

En este sentido, podemos decir que la libertad de conciencia faculta a los individuos para relativizar sus valores, principios, intereses, creencias, ideas, etcétera, y por ello es difícil distinguirla de la libertad de pensamiento. En muchos casos, la libertad de conciencia es equiparada con la libertad ideológica, entendida como la libertad de toda persona para tener su propia cosmovisión y entender de la forma que quiera su papel en el mundo, su misión en la vida — si es que consideran alguna— y el lugar de los seres humanos en el universo,<sup>15</sup>

Sin embargo, a pesar de que la conexión entre ambas libertades es muy estrecha, hay un matiz que debe ser apuntado. Si bien nadie podría afirmar que “tiene asegurada su libertad de conciencia pero no su libertad de pensamiento”, argüir lo contrario no es exactamente imposible. Una persona puede tener asegurada, en general, su libertad de pensar en lo que quiera pero existir alguna norma o mandato estatal que vulnere alguna de sus posiciones fundamentales. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un individuo que se rehúsa a participar en el servicio militar obligatorio por considerar que ello va en contra de sus creencias religiosas o alguna ideología pacifista profunda.

Podría decirse, entonces, que la libertad de conciencia se distingue de la libertad de pensamiento en que protege —más allá de las ideas, opiniones y pensamientos— las convicciones y creencias más profundas de las personas. Esto es, aquellas posiciones éticas, espirituales, religiosas e ideológicas profundamente adheridas al ser humano.

<sup>14</sup> Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, Anthony Quinton (recop.), *Filosofía política*, México, FCE, 1974, p. 229.

<sup>15</sup> Miguel Carbonell, “De la libertad de conciencia a la libertad religiosa: una perspectiva constitucional”, *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, núm. 33, año 2003, México, p. 120.



La libertad de conciencia protege las convicciones fundamentales —también llamadas convicciones de conciencia— que comprenden las creencias religiosas y seculares de las personas —en la Constitución mexicana se denominan “convicciones éticas”— que desempeñan un papel primordial para la identidad moral de los individuos.<sup>16</sup> En general, es la libertad que protege a todas aquellas convicciones que comprometen los valores y principios con los que se identifican los individuos y que los constituyen como sujetos específicos. Y que se diferencian de los gustos y otras preferencias personales de las que los individuos pueden prescindir sin tener la impresión de traicionarse a sí mismos.<sup>17</sup>

En algunos criterios jurisprudenciales internacionales también se ha apuntado la diferencia que existe entre las convicciones morales de las personas y otras preferencias de carácter contingente. Por ejemplo, en el caso *Campbell y Cosans vs. Reino Unido* resuelto por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos se ha sostenido que no todas las convicciones son protegidas por la objeción de conciencia, sino sólo aquellas “que alcanzan determinado nivel de obligatoriedad, seriedad y coherencia e importancia”.<sup>18</sup>

Ahora bien, la libertad de conciencia se comporta en líneas generales como cualquier libertad —especialmente como la libertad religiosa— en el sentido que tiene un fuero interno y otro externo. El fuero interno se refiere al derecho que tiene todo individuo de darse sus propias pautas de vida sin restricción alguna y el fuero externo a la posibilidad de acomodar su comportamiento a dichas pautas. Es importante señalar que el fuero interno de esta libertad exige la no interferencia estatal y en este sentido se configura

<sup>16</sup> Sobre este punto véase Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 101-102.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cfr. *Campbell y Cosans vs. Reino Unido*, del 25 de febrero de 1982, núm. 36. En este caso se abordó el derecho de los padres a escoger la educación moral de sus hijos. En él, dos ciudadanas británicas que se quejaban por la expulsión temporal de sus hijos de la escuela, por haberse opuesto a que sus hijos fueran sancionados con ciertos castigos corporales —correazos en la palma de la mano— como medida disciplinaria en un escuela pública de Escocia, aduciendo que ello era una práctica contraria a sus convicciones filosóficas y religiosas. El Tribunal dio la razón a las quejas, por seis votos favorables frente a uno, y reconoció que en estos casos se había cometido una violación de la segunda frase del artículo 2 del Protocolo, que obliga al Estado a respetar las convicciones de los padres.



como una libertad absoluta. Sin embargo, el fuero externo, es decir, la “manifestación” de esas convicciones, se enfrenta a los mismos límites que los demás derechos fundamentales; el respeto a los derechos de terceros y aquellos principios que hacen posible una democracia. La *Convención Americana de los Derechos Humanos* (artículo 12) y el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (artículo 18.3) lo reconocen así al señalar que la libertad de manifestar las propias creencias —y la religión— está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos o libertades de los demás.

Es importante destacar que se trata de una libertad de carácter individual, cuyas facetas, interna y externa, deben ser protegidas por el Estado, puesto que la suma de ambas no sólo es complementaria sino necesaria y suficiente para hablar de libertad de conciencia. Esto es, el Estado debe asegurar el ámbito de inmunidad de coacción de la conciencia de un individuo —fuero interno— y garantizar que éste no sea obligado a actuar en contra de su conciencia o se le impida actuar conforme a ella —fuero externo—. <sup>19</sup> Precisamente en el momento en que el Estado interfiere en dichos postulados es cuando se acciona el recurso de la “objección de conciencia”.

A nivel teórico se han sostenido diversos debates sobre la naturaleza jurídica de esa figura, en especial sobre si debe considerarse como una situación de hecho o de derecho, es decir, si se trata de un mecanismo de resistencia <sup>20</sup> y oposición al derecho y por tanto externo a él o, si bien, es un derecho de los individuos que debe ser protegido por el ordenamiento jurídico.

La objeción de conciencia suele ser contrastada e incluso equiparada con la desobediencia civil al grado de considerarlas como dos momentos de una misma realidad; el momento colectivo lo representaría la desobediencia civil y el individual la objeción de conciencia. <sup>21</sup> Sin embargo, puede

<sup>19</sup> Dora María Sierra Madero, *La objeción de conciencia en México. Bases para un adecuado marco jurídico*, México, IJ-UNAM, 2012, p. 198.

<sup>20</sup> A. P. Passerin d'Entrèves, “Legitimità e resistenza”, *id.*, *Potere e libertà política in una società aperta*, Bolonia, Il Mulino, 2005, p. 257, citado en Ermanno Vitale, *Defenderse del poder. Por una resistencia constitucional*, Madrid, Trota, 2012, p. 42.

<sup>21</sup> Cfr. Gregorio Peces Barba, “Desobediencia civil y objeción de conciencia”, *Anuario de derechos humanos* 5 (1988-89), Madrid, Universidad Complutense, pp. 167-168.



decirse que esta última se refiere exclusivamente a la negativa de un individuo a someterse a una conducta —de acción u omisión— exigible por un acto jurídico —ya sea una norma o un acto estatal— por razones axiológicas, pero nunca un rechazo generalizado al sistema jurídico en el que se encuentra. Mientras que la desobediencia civil consiste en una infracción deliberada a la ley con la finalidad de disparar el mecanismo represivo del ordenamiento para lograr un cambio —o abolición— de ese sistema.<sup>22</sup>

Gradualmente, las democracias occidentales han asimilado la objeción de conciencia por medio de diversas vías hasta conducirla a una normalidad jurídica. Según algunos autores, la objeción de conciencia constituye un elemento legitimador de la democracia al garantizar uno de los elementos políticos que la fundamentan: el respeto a las minorías,<sup>23</sup> es decir la protección de la propia conciencia ante las creencias o prácticas mayoritarias. En este mismo sentido, Passerin d'Entrèves considera que en un Estado democrático de derecho, entendido como una sociedad abierta, la objeción de conciencia —junto con la desobediencia civil y la obediencia pasiva— es una forma de resistencia legítima que, a su vez, refuerza la legitimidad de la democracia.<sup>24</sup>

A partir de la segunda mitad del siglo XX y los primeros reconocimientos de objeción de conciencia al servicio militar, este recurso se ha configurado como un derecho derivado del ejercicio legítimo de las libertades de conciencia, pensamiento y religión.<sup>25</sup> En México, no existe un precepto constitucional que reconozca expresamente el derecho de objeción de conciencia<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, España, Iustel, 2011, p. 29.

<sup>23</sup> Tassara Ollero, *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, 1989, citado en Jorge Peña Vial, "La libertad y las objeciones de conciencia", en *Anuario de filosofía jurídica y social*, 2007, Valparaíso-Chile, ponencias en Santiago II, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, p. 339.

<sup>24</sup> A. P. Passerin d'Entrèves, "Legitimità e resistenza", *op. cit.*, p. 44.

<sup>25</sup> Dora María Sierra Madero, *La objeción de conciencia en México. Bases para un adecuado marco jurídico*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>26</sup> El 9 de mayo de 2007 se presentó una propuesta de reforma al artículo 24 constitucional para reconocer el derecho de objeción de conciencia, pero no prosperó. Ésta fue presentada por el senador José Alejandro Zapata, del PAN. *Dictamen de las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales, de Gobernación y de Estudios Legislativos respecto a las iniciativas que adicionan el artículo 17 y reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de acciones colectivas y de objeción de conciencia*. Ver en <[www.senado.gob.mx](http://www.senado.gob.mx)>.



e, incluso, a nivel ordinario, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARYCP) parece tomar una postura contraria al señalar en su artículo primero que “las convicciones religiosas no eximen en ningún caso el cumplimiento de las leyes de este país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas por las leyes”.

Sin embargo, a partir de la reforma constitucional al artículo 24 a la que haremos referencia más adelante y por la que se establece que “Todo individuo tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión”, es previsible que los jueces del país, cada vez más, tengan que enfrentarse a este tipo de controversias. En adelante, se ofrece un panorama general sobre el tratamiento de esta figura a la luz del derecho comparado y de derecho internacional.

La objeción de conciencia puede ser activada para oponerse a una diversidad de supuestos, entre los que destacan: la negativa a participar en la guerra —o simplemente a cumplir con el servicio militar—, a recibir ciertos tratamientos y prácticas médicas —que van desde simple revisiones, transfusiones sanguíneas hasta la eutanasia—, el rechazo a la presencia, o veneración, de ciertas simbologías en los espacios públicos —generalmente en las escuelas—, a participar en determinadas actividades escolares, a realizar determinadas protestas o juramentos para acceder a algún cargo público<sup>27</sup> e, incluso, a la práctica del aborto o a recurrir a las técnicas de reproducción asistida, entre otros. Por lo que la doctrina insiste en que no puede hablarse de una única figura de objeción de conciencia, sino de objeciones de conciencia en plural. En las siguientes líneas se exponen algunas de los casos más sobresalientes que se han suscitado en la jurisprudencia internacional y de derecho comparado:<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Este tipo de objeción ha sido alegada por dos tipos de motivaciones, de tipo laico y religioso. En el primer caso las personas se rehúsan a jurar o prometer en nombre de algún dios y en el segundo porque su religión les prohíbe jurar en cualquier caso. Se puede decir que existe un criterio jurisprudencial uniforme que dicta que ninguna persona puede ser obligada a jurar o prometer en contra de su conciencia. *Cfr. Torcaso vs. Watkins*, 367, U. S. 488 (1961).

<sup>28</sup> La mayoría de los casos expuestos fueron tomados del libro de Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, op. cit.



- *Al servicio militar*: las motivaciones clásicas utilizadas para sustentar este tipo de objeciones de conciencia han sido los de carácter religioso, aunque también pueden sustentarse desde posiciones pacifistas.<sup>29</sup> Al respecto, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en su *Comentario general al artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1996*, ha señalado que a pesar de que el pacto no reconoce explícitamente el derecho de objeción de conciencia al servicio militar, éste puede ser derivado de la libertad de pensamiento, conciencia y religión, puesto que la obligación de utilizar una fuerza letal puede entrar en grave conflicto con la libertad de conciencia y con el derecho de manifestar la propia religión o creencias.<sup>30</sup>
- *A ciertas actividades escolares*: se trata principalmente de aquellos casos promovidos para excusarse de participar en ceremonias y otras actividades escolares a nivel preuniversitario. Entre ellos se encuentran el rechazo a honrar a la bandera como símbolo patrio —*flag salute cases*—,<sup>31</sup> a cantar el himno nacional, a la realización de oraciones colectivas en el colegio, participar —pasivamente— en desfiles escolares, e incluso el rechazo a la escolarización obligatoria —*home schooling cases*—.<sup>32</sup> El caso más recurrente es, sin duda, el de los

<sup>29</sup> Véase el caso estadounidense *Gillette vs. United States*, 401 U. S. 437 (1971) referido a la objeción de conciencia a participar en la guerra de Vietnam. Sobre la objeción de conciencia al servicio militar basado en posturas pacifistas, consúltese la decisión de la Comisión Europea de Derechos Humanos, *Arrowsmith vs. Reino Unido*, Reporte de la Comisión 7,050/75, *Decisions and Reports* (DR) del 29 de mayo de 1997, en la cual la comisión reconoció que el artículo 9 también protege las “ideologías pacifistas”. Sin embargo, no falló a favor de una ciudadana británica que había sido detenida por haber repartido panfletos supuestamente con contenido pacifistas entre algunos soldados ingleses acuartelados en Irlanda del Norte, porque afirmó que su conducta no era propiamente una “manifestación” o expresión directa de pensamiento pacifista, sino simplemente una acción “motivada” en esa ideología, esto es, un acto derivado o vinculado a ella.

<sup>30</sup> ONU, Comité de Derechos Humanos, Observación General 22 “Artículo 18. Libertad de pensamiento de conciencia y de religión”, 1993, párr. 11.

<sup>31</sup> Véase la evolución de este criterio estadounidense en las sentencias *Minersville School District vs. Gobitis*, 310 U. S. 586 (1940) y *West Virginia Board of Education vs. Barnette*, 319 U. S. 624 (1943). Así como el caso canadiense *Donald vs. The Board of Education for the City of Hamilton* (1945) O. E. 528 (1945), 3 D. L. R. 424.

<sup>32</sup> Sobre este tema es interesante el caso estadounidense *Wisconsin vs. Yoder*, 406 U. S. 205 (1972) sobre varios miembros de la Old Order Amish, residentes en Wisconsin, que se negaban a man-



Testigos de Jehová, quienes consideran los honores a la bandera como actos de idolatría inaceptables según su concepción religiosa. En la jurisprudencia comparada existe una tendencia a justificar la exención de participación de los alumnos en este tipo de actividades.

No obstante, los criterios respecto de la negación de los docentes a tomar parte en esta clase de actos no es unánime, ya que, en general, se les considera como actores que cumplen con una función pública y, por ende, tienen la obligación de enseñar y fomentar en sus alumnos el respeto y amor a los símbolos y fiestas cívicas. En México se han suscitado un número no menor de este tipo de casos, cuyos antecedentes señalan una incompreensión de las autoridades del país para exceptuar a los miembros de la congregación Testigos de Jehová de este tipo de ceremonias, provocando durante los años noventa una importante oleada de expulsiones de alumnos de los recintos escolares. Sin embargo, a lo largo de estas dos décadas la situación se ha ido atenuando. Aunque en la resolución de estos casos, los jueces se centran más en el derecho de educación de los menores y no en la libertad religiosa y de conciencia.<sup>33</sup>

- *A ciertos tratamientos médicos:* los casos más conocidos en esta materia los representan las objeciones de conciencia presentadas por los miembros de la iglesia Testigos de Jehová en contra de ciertas intervenciones médicas, como las transfusiones sanguíneas. Estos casos son muy complejos porque en ellos no sólo convergen el ejercicio de la libertad de conciencia y libertad religiosa de las personas sino que entran en juego otros derechos, como el de derecho de las personas para disponer de su propio cuerpo, el derecho a la intimidad perso-

---

dar a sus hijos de entre 14 y 15 años de edad a la escuela. El Tribunal Supremo decidió a su favor. Criterio diverso a lo sostenido en Alemania, por ejemplo, en donde la educación en el hogar es ilegal. Konrad y otros, C. *Alemania*, Dec. Adm. 35504/03, 11 de septiembre de 2006, en el que varios miembros de una comunidad cristiana rechazaban la escolarización de sus hijos por razones religiosas.

<sup>33</sup> Al respecto, en 2003, la Comisión de Derechos Humanos emitió la *Recomendación General 5/2003*, "Sobre el caso de la discriminación en las escuelas por motivos religiosos", de 14 de mayo de 2003. Publicada en la *Gaceta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos* 154, mayo de 2003.



nal, etcétera, en cuya solución, además, se opone el deber de los médicos de procurar la salud y vida de sus pacientes.

En principio, puede decirse que en la jurisprudencia comparada —especialmente la de Estados Unidos— está reconocida y garantizada la objeción de conciencia de las personas adultas, basada en motivos religiosos, para no ser sometidas a ciertos tratamientos o intervenciones médicas, como las transfusiones sanguíneas.<sup>34</sup> No obstante, en estos casos existen algunas salvedades, por ejemplo, no suelen justificarse las objeciones de conciencia cuando las personas se encuentran en una condición de *capitis diminutio*, cuando su voluntad no puede manifestarse libremente, o bien cuando su decisión afecta a terceros —como el caso de las mujeres que están embarazadas—,<sup>35</sup> entre otros. La misma suerte corren aquellos casos en los que intervienen menores de edad. En estas situaciones, los jueces tienden

<sup>34</sup> Sobre este tema consúltese la decisión de la Corte de Nueva York, *Matter Melideo* (1976), y el caso canadiense *Malette vs. Shulman* (1991). En el caso *Matter Melideo* la Corte Suprema de Nueva York revisó el caso de una mujer llamada Kathleen Melideo, miembro de los Testigos de Jehová, que se negaba a recibir una transfusión sanguínea con base en sus creencias religiosas. El centro hospitalario recurrió al Tribunal solicitando autorización para realizar dicha transfusión, pero éste la denegó aduciendo que no pueden ordenarse judicialmente transfusiones de sangre contra los deseos de un adulto que las rechaza basado en sus creencias religiosas, en tanto que no se justifique la existencia de un “interés prevalente del Estado”, el cual estaría presente —añade la sentencia— cuando se halla en peligro el bienestar de los hijos o se trate de una mujer embarazada. Por su parte, el caso *Malette vs. Shulman* fue fallado en la provincia de Ontario en el que se revisó el caso de una mujer que alegaba violación a su libertad de conciencia y de religión por haber sido sometida a una transfusión sanguínea mientras estuvo inconsciente e internada en un hospital, a pesar de que había expresado su voluntad de no recibir este tipo de tratamientos mediante lo que se conoce como “directiva anticipada” o “directriz médica” —testamento vital o *living will*—. La Corte falló a favor de la paciente y se le otorgó una cantidad de dinero por los daños ocasionados. El médico recurrió dicha decisión, pero el Tribunal de Apelaciones la confirmó y señaló que “un adulto competente generalmente tiene el derecho de rechazar un tratamiento específico o cualquier tratamiento o de seleccionar una forma alternativa de tratamiento, aun si la decisión acarrea riesgos tan serios como la muerte o pudiera parecer equivocada ante los ojos de la profesión médica o de la comunidad. Independientemente de la opinión del médico, es la paciente quien tiene la palabra final en cuanto a someterse al tratamiento”.

<sup>35</sup> Sobre este supuesto, véanse algunas sentencias de los tribunales estadounidenses *Application of the President and Directors of Georgetown College, Inc.*, 331 F.2d 1000 (1964); *United States vs. George*, 239 F. Supp. 752 (1965); *Jefferson v. Griffin Spalding Country Hospital*, 274 S. E.2d 457 (1981) y *Randolph vs. City of New York*, 501 N. Y. S. 2D 837 (1986). Todas ellas citadas en Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, op. cit., p. 183, nota 9.



a autorizar por orden judicial la práctica de la hemoterapia, aun en contra de la voluntad del menor y los padres. Sin embargo, es importante señalar que, en general, se busca que los padres sean excusados penalmente cuando el menor fallece, alegando la falta de conexión entre la muerte y la falta de convencimiento del menor para la realización del tratamiento médico.<sup>36</sup>

- *Sobre ciertos temas de bioética*: la objeción en esta materia comprende casos de rechazo a ciertas actividades científicas como la fecundación artificial, la experimentación con embriones, las prácticas eutanásicas y hasta investigaciones y experimentos relativos a la clonación. En México, por ejemplo, en la Ley de Salud de Jalisco de 2004, se reconoce la objeción de conciencia del personal del sistema estatal de salud para excusarse de participar en aquellas prácticas o actividades que contravengan su conciencia con base en sus valores, principios éticos o creencias religiosas, siempre y cuando no implique poner en riesgo la salud o la vida de un paciente (artículo 18). Por otra parte, en la ley de voluntad anticipada del DF, se reconoce la objeción de conciencia a la “ortotanasia”, es decir, el derecho de objeción de conciencia al personal de salud para que pueda abstenerse de intervenir en la atención de pacientes terminales (artículo 42).
- *A prácticas abortivas*: comúnmente se refiere a aquellos casos en los que el personal médico reclama ser exentado de practicar intervenciones abortivas a sus pacientes por considerarlas contrarias a sus creencias.<sup>37</sup> En México, por ejemplo, la Ley de Salud del Distrito Federal (artículo 59) prevé la posibilidad de que los médicos puedan

<sup>36</sup> Véase el caso español decidido por el Tribunal Constitucional Español el 18 de julio de 2002, *STC 154/2002*. En este caso, dos padres, miembros de los Testigos de Jehová recurrieron dos sentencias de la Sala de lo Penal del Tribunal Supremo, que los condenaba por el delito de homicidio de su hijo de trece años de edad, quien se negó a recibir transfusiones de sangre tras haberse caído de la bicicleta. El Tribunal Constitucional concedió el amparo a los padres, con base en la vulneración de su libertad religiosa y bajo el argumento de que la condición de garantes de los padres hacia el menor no se extiende a tal grado de tener la obligación de convencer a su hijo a recibir las transfusiones sanguíneas.

<sup>37</sup> Bajo este rubro se han presentado otro tipo de casos, como la oposición de algunos farmacéuticos para distribuir productos anticonceptivos o abortivos. Al respecto, destaca el caso del Tribunal Europeo de los Derechos Humanos, *Pichon y Sajous vs. Francia* (2 de octubre de 2001), en el que dos farmacéuticos demandaban la sentencia de la Corte de Casación que había confirmado



rehusarse a intervenir en la interrupción legal del embarazo con base en sus creencias religiosas o convicciones personales, siempre y cuando refirieran a la mujer con otro médico no objetor. Es importante advertir que cuando la interrupción del embarazo sea considerado como urgente para salvaguardar la salud o la vida de la mujer, no podrá ser invocada la objeción de conciencia.

A pesar de que, como se ha señalado, la objeción de conciencia puede descansar en diversas motivaciones y, por tanto, no es exclusiva de las de carácter religioso, éstas son las que presentan una mayor proliferación en la jurisprudencia internacional y de derecho comparado. Las objeciones de conciencia por razones religiosas son un instrumento argumentativo transversal a un sinnúmero de materias.

Sin embargo, es muy importante señalar que en todos esos casos lo que se defiende es siempre un derecho “individual” y “personalismo”, y no el derecho de las confesiones religiosas —u organizaciones ideológicas— a oponer sus concepciones dogmáticas sobre ciertos temas sensibles o delicados del ordenamiento jurídico. No son las convicciones religiosas —o éticas— en sí mismas las que merecen la protección del Estado, sino la facultad de los individuos para disfrutar de ese conjunto de creencias fundamentales que les permiten estructurar su identidad.

Si bien es cierto que las objeciones de conciencia motivadas en razones de carácter “no religioso” —o convicciones éticas— presentan una mayor dificultad para ser reconocidas por los Estados —entre otras cosas, porque no suelen basarse en principios compartidos por una comunidad en general (como sí sucede con las creencias religiosas)— de ello no se sigue que deban tener un grado menor de tutela que aquellas de carácter religioso. Debemos apuntar que dentro del ordenamiento jurídico de un Estado es la conciencia de cada individuo la que vale por sí misma y no por su pertenencia a su iglesia o comunidad religiosa —o grupo ideológico equiparable en

---

el pago de una multa e indemnización a tres mujeres por haberles negado la venta de productos anticonceptivos previa presentación de receta médica. El TEDH señaló que la libertad religiosa no garantiza la posibilidad de comportarse en cualquier situación, dentro del ámbito público, como dictan las convicciones personales y calificó la conducta de los farmacéuticos como un intento de imponer a otros sus propias convicciones religiosas.



su caso—. “Tener el aval de una clara doctrina institucional en ciertas cuestiones morales puede servir como prueba de la sinceridad o coherencia de la objeción que se alega, pero no hace, en rigor, que la objeción individual sea más valiosa o más protegible”.<sup>38</sup>

Frente a la oposición de objeciones de conciencia motivadas en razones no religiosas —o convicciones éticas— y el hecho de que encuentren mayores obstáculos para justificar la exención a la norma, la doctrina ha buscado varias alternativas. La más conocida es la de asimilar las convicciones no religiosas —o éticas— con las de carácter religioso, basándose en dos criterios fundamentales, por su “contenido” o su “intensidad”. La primera posición, suele considerar que la similitud entre las creencias religiosas y las convicciones fundamentales de las personas se basa en que ambas responden a las preguntas más profundas y existenciales sobre el fin último de la vida. Sin embargo, esta posición corre el riesgo de excluir a aquellas posiciones no contemplativas,<sup>39</sup> como los movimientos pacifistas que versan sobre un postulado en concreto, la no violencia, y no así en una idea omnicompreensiva de la existencia.

La segunda posición se centra, no tanto en el contenido de la carga axiológica de la motivación, sino en el grado de compromiso de la persona con una convicción determinada. Esto es, en la equiparación de la intensidad axiológica de una convicción con las de carácter religioso, de la cual se derivan ciertas consecuencias de carácter prescriptivo para orientar el carácter de los individuos. Desde esta postura es necesario que quienes pretendan justificar su oposición con una norma —o acto estatal— tienen la obligación de explicar y justificar por qué esa convicción o valor está íntimamente ligado a su integridad moral.<sup>40</sup>

Aquí es importante señalar que las objeciones de conciencia son figuras complejas para las cuales no existe una solución unívoca y única, sobre todo si consideramos que existe una gran diversidad de motivaciones que pueden fundarlas y accionarlas. La resolución de este tipo de asuntos suele ser

<sup>38</sup> Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, op. cit., p. 490.

<sup>39</sup> Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, op. cit., pp. 122-123.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 124.



muy azarosa y no existe un criterio ni metodología uniforme por parte de la jurisprudencia internacional y comparada. Sin embargo, uno de los métodos más conocidos —aunque no el único— es el seguido por Estados Unidos que —si bien desde 1990,<sup>41</sup> con el caso *Smith*,<sup>42</sup> ha dejado de ser aplicado de manera uniforme para dar paso a un razonamiento que remite a la autonomía de las legislaturas estatales— es uno de los más estructurados. El cual también es utilizado por los tribunales de Canadá, aunque con algunas variaciones mínimas.<sup>43</sup> En líneas generales, este procedimiento consiste en que el conflicto entre ley y conciencia se aborde desde la perspectiva de un *balancing process*, estos es, en una ponderación de los intereses jurídicos contrapuestos, en el cual el Estado está obligado a buscar una adaptación —*accommodation*— de la norma a la conciencia de los individuos, salvo que suponga un gravamen excesivo —*undue hardship*— a los poderes públicos. Incluso, en los casos en los cuales las convicciones de conciencia del objetor deban ceder, el Estado está obligado a buscar los medios menos restrictivos —*least restrictive means*— para la libertad de los individuos, en Canadá son conocidos como de perjuicio mínimo —*minimal impairment*.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Sobre la evolución de los criterios jurisprudenciales estadounidenses consúltese a Martha C. Nussbaum, *Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, España, Tuquets, 2010, pp. 123-170.

<sup>42</sup> *Departamento de Empleo contra Smith*, 494 U. S. 904 (1990). Es el caso de un miembro de una tribu Klamath del sur de Oregón, que fue despedido de su trabajo cuando supieron que consumía la droga peyote con motivo de los rituales propios de su comunidad religiosa y el Estado le negó la prestación por desempleo. Sin embargo, el Tribunal Supremo no le dio la razón al actor, fundamentalmente porque se trataba de una droga considerada como ilegal en ese Estado y alegó el “interés estatal de orden superior” para controlar la posesión y el uso de drogas por parte de sus ciudadanos, en especial, cuando las considera ilegales.

<sup>43</sup> Para mayor abundamiento sobre el criterio del acomodamiento razonable en Canadá consúltese a Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, op. cit. Las líneas generales de este procedimiento pueden verse en el caso *Multani vs. Commission Scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 S.C.R. 256, 2006 SCC 6, núm. 49-55.

<sup>44</sup> Rafael Navarro-Valls, y Javier Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, op. cit., 52-54 pp. Los casos exponentes de este criterio son *Sherbert vs. Verner*, 374 U.S. 398 (1963) y *Wisconsin vs. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972). El primero trata de una mujer estadounidense, perteneciente a un movimiento religioso conocido como Adventistas del Séptimo Día, que trabajaba en una fábrica textil. Sin embargo, se vio obligada a renunciar y buscar otro trabajo cuando se decretó como día laboral obligatorio los días sábado. El Estado le negó la presta-



Sin embargo, una petición de acomodamiento o adaptación debe negarse, en general, cuando ésta: a) coarte significativamente la realización de los fines de la institución correspondiente —educar, cuidar, ofrecer servicios públicos, tener beneficios, etcétera—; b) ocasione costes excesivos o dificultades graves de funcionamiento; c) atente contra los derechos y las libertades de los demás.<sup>45</sup>

## LIBERTAD RELIGIOSA

Los antecedentes de la libertad religiosa en los ordenamientos jurídicos modernos son tan remotos como la *Declaración de 1789*. En su artículo 10, ese documento señalaba que “[n]adie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre y cuando su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley”.<sup>46</sup> Además de su valor histórico, esta formulación resulta relevante en la actualidad pues refleja algunas de las características de la concepción contemporánea de la libertad religiosa: su dimensión interna —entendida como no interferencia, o en términos de la declaración no ser “incomodado”— y la posibilidad de limitarla para salvaguardar otros bienes jurídicamente relevantes —el “orden público establecido en la Ley”.

Por supuesto, en la actualidad tanto el derecho nacional como el internacional contienen formulaciones mucho más robustas de la libertad religiosa. Sin embargo, su definición no ha dejado de ser problemática. Como se

---

ción de desempleo porque había declinado trabajo adecuado disponible. Por lo que se vio obligada a recurrir a los tribunales alegando que tenía una carga injusta a causa de sus convicciones religiosas. En 1963, el Tribunal Supremo de Estados Unidos falló en su favor. Por su parte, el caso Yoder trata de unos niños pertenecientes al movimiento religioso Amish que abandonaron la escuelas entre los 14 y los 15 años, a cuyos padres el estado de Wisconsin los acusó de violar la ley y les impuso una multa. Sin embargo, el Tribunal Supremo dio la razón y eximió a los padres en nombre del libre ejercicio de libertad religiosa.

<sup>45</sup> Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, op. cit., p. 128.

<sup>46</sup> “Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l’ordre public établi par la Loi.” Se emplea la traducción de Consejo Constitucional francés, disponible en <[http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank\\_mm/espagnol/es\\_dhdc.pdf](http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/espagnol/es_dhdc.pdf)>.



mostrará más adelante, la forma en que ésta se encuentra plasmada en las declaraciones y tratados internacionales, así como en el nuevo artículo 24 constitucional, no permite derivar un concepto claro o exhaustivo del término. En estos ordenamientos no se da una definición —aunque sea breve— sobre el concepto y, peor aún, como acabamos de ver, esta libertad suele estar contenida en enunciados que de manera conjunta se refieren a las libertades de pensamiento, de conciencia y a la de convicciones —o “convicciones éticas”, para emplear el término de nuestra Constitución.

A continuación proponemos una definición de libertad religiosa, elaborada de la siguiente manera: en un primer momento se hará una revisión de la Constitución y los instrumentos internacionales relevantes a fin de identificar las características que, en términos generales, muestran la “amplitud” del concepto, a saber: la esfera donde puede ejercerse —en público o en privado—, la forma de manifestarla —individual o colectivamente—, los medios para ejercerla —enseñanza, práctica, culto, observancia— o las circunstancias que justifican su limitación —legalidad, seguridad, orden, salud pública, moral pública, derechos y libertades de los demás—. Posteriormente, se realizará un ejercicio de definición que busca identificar el elemento característico de “lo religioso”, de tal forma que sea distinguible, al menos en un plano conceptual, de las libertades de pensamiento, de conciencia y de convicciones éticas.

Por su relevancia contemporánea, el primer documento que debe citarse al hablar de la libertad religiosa es la *Declaración Universal de Derechos Humanos*.<sup>47</sup> En su artículo 18, dicha declaración establece un concepto amplio de dicha libertad:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

<sup>47</sup> Adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.



En el ámbito interamericano, la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, en su artículo III ofrece un concepto más acotado de la libertad religiosa. Ésta se refiere, por ejemplo, a “una creencia religiosa” y no menciona la posibilidad de manifestarla individual o colectivamente: “Toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado.”

En contraste, la *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones*<sup>48</sup> es, por mucho, el documento más completo que orienta la interpretación sobre la libertad religiosa. Su artículo 1 comienza por establecer el derecho a la libertad religiosa, en términos similares a los que se han apuntado:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualesquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza.

La formulación de los motivos que justifican su limitación es parecida a otros instrumentos internacionales. De acuerdo con el párrafo 3 del artículo 1:

La libertad de manifestar la propia religión o las propias convicciones estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y las libertades fundamentales de los demás.

Más novedoso es, en cambio, que en esta declaración se establezca una concepción amplia de la no discriminación por motivos religiosos. El artículo 2, párrafo 1, señala expresamente que ésta puede ser realizada no sólo por entes estatales, sino también por grupos de personas o particulares: “Nadie será objeto de discriminación por motivos de religión o con-

<sup>48</sup> Proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1981 (resolución 36/55).



vicciones por parte de ningún Estado, institución, grupo de personas o particulares.”

Asimismo, en este instrumento —a diferencia de los que se han citado con anterioridad— sí se cuenta con algunas definiciones que brindan mayor precisión a los conceptos. Por ejemplo, artículo 2, párrafo 2, define lo que ha de entenderse por “intolerancia y discriminación”:

se entiende por “intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones” toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

Por otra parte, el derecho de los padres en relación con la educación de sus hijos adquiere ciertos matices que conviene enfatizar. Por una parte, el artículo 5, párrafo 1, enfatiza el ámbito privado de libertad religiosa, cuando se dice que los padres podrán organizar la vida familiar en los siguientes términos: “Los padres o, en su caso, los tutores legales del niño tendrán el derecho de organizar la vida dentro de la familia de conformidad con su religión o sus convicciones y habida cuenta de la educación moral en que crean que debe educarse al niño.”

Asimismo, se reconoce que el derecho a recibir educación en materia religiosa o de convicciones corresponde a los hijos, aunque conforme a los deseos de los padres, y se señala que no se podrá obligar a aquéllos a recibir una educación de este tipo. El artículo 5, párrafo 1, establece lo siguiente:

Todo niño gozará del derecho a tener acceso a educación en materia de religión o convicciones conforme con los deseos de sus padres o, en su caso, sus tutores legales, y no se le obligará a instruirse en una religión o convicciones contra los deseos de sus padres o tutores legales, sirviendo de principio rector el interés superior del niño.

Pero, además, en este artículo se advierte que la educación de los menores ha de estar inspirada en valores que fomentan el respeto a la libertad de religión o de convicciones éticas:

3. El niño estará protegido de cualquier forma de discriminación por motivos de religión o convicciones. Se le educará en un espíritu de comprensión, tolerancia, amistad entre los pueblos, paz y hermandad universal, respeto de la libertad de religión o de convicciones de los demás y en la plena conciencia de que su energía y sus talentos deben dedicarse al servicio de la humanidad.

Vale la pena complementar la lectura de estos artículos con el texto del artículo 14 de la Convención de los Derechos del Niño que, en sus numerales 1 y 2 señala lo siguiente: “Los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” y “Los Estados Partes respetarán los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades”. Lo relevante es que, con precisión y sin ambages, en este documento se privilegia el derecho de los niños como titulares de la libertad religiosa y se puntualiza que la función de los padres y tutores es la de ser guías en su ejercicio. Si se visualiza esta formulación desde la perspectiva de la autonomía progresiva de los niños y las niñas tenemos, entonces, que el derecho de éstos constituye un límite al derecho de libertad religiosa de sus progenitores y tutores.

Por otro lado, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*,<sup>49</sup> señala lo siguiente en su artículo 18, párrafo 1:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

Ahora bien, el párrafo 3 del pacto reconoce, de manera explícita, la posibilidad de que las manifestaciones de esta libertad se limiten en ciertos casos. Específicamente, ahí se establece que:

<sup>49</sup> Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI) del 16 de diciembre de 1966. Entró en vigor el 23 de marzo de 1976.





La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

En el ámbito interamericano,<sup>50</sup> la libertad religiosa se encuentra establecida en la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH).<sup>51</sup> Específicamente su artículo 12, párrafo 1, indica que:

Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.

Se trata, como puede verse, de una formulación similar a la establecida en los tratados internacionales antes citados. Sin embargo, es notable que la libertad de pensamiento no se encuentre, como en otros tratados, formulada en el mismo artículo que la libertad religiosa. En esta convención la libertad de pensamiento se encuentra formulada de manera conjunta con la libertad de expresión. De acuerdo con el artículo 13, párrafo 1:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y de expresión. Este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

<sup>50</sup> Dentro del ámbito interamericano se encuentra, asimismo, la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer "Convención de Belém do Para"*. El artículo 4, inciso i, se señala que toda mujer tiene derecho al reconocimiento, goce, ejercicio y protección de todos los derechos humanos y a las libertades, entre los que se encuentra "el derecho a la libertad de profesar la religión y las creencias propias dentro de la ley".

<sup>51</sup> Adoptada por la Organización de Estados Americanos en San José, Costa Rica, 7-22 de noviembre de 1969.



En la CADH también se reconoce de manera expresa la posibilidad de limitar el ejercicio de la libertad religiosa a fin de conservar ciertos valores, así como el derecho de los padres a que sus hijos reciban una educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus convicciones —y que debe interpretarse a la luz de la Convención de los Derechos del Niño que ya ha sido referida—. Los párrafos 3 y 4 del artículo 13 señalan respectivamente lo siguiente:

La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.

Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Finalmente, debe enfatizarse que este ordenamiento reconoce otra vertiente del ejercicio de este derecho: la libertad de asociación en materia religiosa. El artículo 16, párrafo 1, señala que: “Todas las personas tienen derecho a asociarse libremente con fines ideológicos, religiosos, políticos, económicos, laborales, sociales, culturales, deportivos o de cualquiera otra índole.”

Por otra parte, también en la *Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial*<sup>52</sup> podemos encontrar una formulación genérica de la libertad religiosa. El artículo 5, inciso d), fracción vii), indica que los Estados parte de la convención se comprometen a garantizar, sin distinciones “[e]l derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”. Esta misma fórmula se encuentra recogida en la *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares*.<sup>53</sup> En su artículo 12, párrafo 1, enuncia las tres libertades —pensamiento, religión y conciencia— y, posteriormente, desa-

<sup>52</sup> Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX), del 21 de diciembre de 1965. Entró en vigor el 4 de enero de 1969.

<sup>53</sup> Adoptada por la Asamblea General en su resolución 45/158, del 18 de diciembre de 1990.



rolla una fórmula similar a la contenida en el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*:

Los trabajadores migratorios y sus familiares tendrán derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Ese derecho incluirá la libertad de profesar o de adoptar la religión o creencia de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de ritos, las prácticas y la enseñanza.

De igual forma, las razones por las que se permite la limitación de estas libertades son las mismas que las establecidas en el pacto. El párrafo 3 del artículo 12 de la *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares* señala lo siguiente:

La libertad de expresar la propia religión o creencia sólo podrá quedar sometida a las limitaciones que se establezcan por ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud y la moral públicos o los derechos y las libertades fundamentales de los demás.

Finalmente, el pacto reconoce la libertad de los padres para hacer que sus hijos reciban una educación que esté de acuerdo con sus propias convicciones:

Los Estados Partes en la presente convención se comprometen a respetar la libertad de los padres, cuando por lo menos uno de ellos sea trabajador migratorio y, en su caso, de los tutores legales para hacer que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Sobre este último punto conviene recordar lo que señala la *Convención sobre los Derechos del Niño* en el sentido de que la titularidad del derecho recae en los menores y los padres tienen el derecho y deber de guiar al niño en el ejercicio de este derecho conforme la evolución de sus facultades. En ese mismo instrumento se reconoce la posibilidad de limitar el ejercicio de libertad religiosa:

La libertad de profesar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la moral o la salud públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

Finalmente, la *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones* establece un relativamente extenso catálogo de actividades que, de entrada, se encuentran amparadas por la “libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones:

- a. La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines.
- b. La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas.
- c. La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción.
- d. La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas.
- e. La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines.
- f. La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones.
- g. La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción.
- h. La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción.
- i. La de establecer y mantener comunicaciones con personas y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional.





Como puede apreciarse, no es posible derivar una definición clara de libertad religiosa si nos atenemos a los instrumentos internacionales y al texto de nuestra Constitución. Estos ordenamientos no permiten distinguir con claridad a la libertad religiosa de otras libertades —de pensamiento, de conciencia o de convicciones éticas— y la ambigüedad se incrementa cuando vemos, además, que en los tratados internacionales se habla, en genérico, de religión, creencias y convicciones. Existen, sin embargo, algunos elementos comunes.

Esta libertad implica, por ejemplo, el derecho a adoptar, conservar, cambiar, tener o no una religión. Asimismo, hay coincidencia en que dicha libertad puede manifestarse en público o en privado, ya sea de manera individual o colectiva, mediante actos como las prácticas, ritos, ceremonias, devociones o actos de culto, siempre y cuando estas manifestaciones no incidan indebidamente en la esfera pública. Otra coincidencia es que para limitar el ejercicio de la libertad religiosa es indispensable cumplir con el requisito de legalidad, esto es, que las limitaciones se encuentren claramente establecidas en la ley. Por último, queda claro que los padres pueden educar a sus hijos conforme a sus creencias, pero que en esta labor ejercen una función orientadora, cuya intensidad disminuye conforme se incrementa la autonomía del menor, quien es, finalmente, el titular del derecho.

Ahora bien, ¿qué es lo que distingue a la libertad religiosa del resto de libertades? O, para decirlo de otra forma, ¿cuál es el elemento distintivo de “lo religioso”? Según Garzón, en términos amplios, por religión se entiende:

la creencia en fuerzas o entes sobrenaturales; éstos serían el origen, la causa o el fundamento de todo lo existente, de todo lo real. Toda religión, además, propone al hombre cierto tipo de comportamiento, una determinada forma de vida, por lo que también postula una serie de normas de conducta que los individuos tienen que observar y cumplir. Estas reglas serían dictadas por la o las divinidades (ya que existen religiones monoteístas y politeístas) que cada religión considera como lo absoluto.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Mercedes Garzón Bates, *La ética*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, p. 12.



De acuerdo con lo anterior, podríamos concluir que la libertad religiosa no es otra cosa que una subespecie de la libertad de pensamiento, de conciencia o de convicciones, en cuyo centro se encuentra, precisamente, el elemento divino.

Lo anterior nos lleva a concluir que la libertad religiosa consiste en el derecho de adoptar, conservar, cambiar y tener, en su caso, una religión, así como la libertad de manifestar este tipo de creencias, individual o colectivamente, en público o en privado, mediante prácticas, ritos, ceremonias, devociones u otros actos de culto; que los menores cuentan con el derecho a la libertad religiosa, aunque sean los padres los encargados de orientarlo hasta que autónomamente pueden ejercerla; y que la libertad puede ser limitada por diversas causas —especialmente para garantizar otros derechos humanos o principios constitucionalmente relevantes— siempre y cuando los límites cumplan con el principio de legalidad.

## LIBERTAD DE CONVICCIONES ÉTICAS

El fundamento teórico de esta libertad es difícil de encontrar, ya que este derecho no se encuentra como tal en instrumentos internacionales ni en ninguna disposición nacional que no sea el artículo 24 de la Constitución, reformado como se verá en el próximo capítulo. Sin embargo, se desprende de la versión estenográfica de la sesión donde se aprobó esta reforma en la Cámara de Diputados,<sup>55</sup> que se incorporó esa categoría para incluir en este bloque de libertades a la que ejercen las personas que no pertenecen a alguna religión en particular sino que son agnósticas, ateas o indiferentes a la religión. Desde esta perspectiva, la ampliación de las libertades a partir de la inclusión de esta categoría, es conveniente puesto que aumenta el criterio de protección y, sobre todo, contribuye a la extensión del respeto a las convicciones de cada persona.

<sup>55</sup> La versión estenográfica del 15 de diciembre de 2011 está disponible para consulta en <<http://www.diputados.gob.mx/articulo24/docs/anexo10.pdf>>.



No obstante que la categoría de “convicciones éticas” no existe como tal en la normativa internacional, existe una declaración proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas: la *Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones*,<sup>56</sup> de donde se puede inferir esta libertad. Asimismo, existe un proyecto de ley en Argentina sobre libertad de conciencia y equidad institucional que introduce el concepto de convicciones en este grupo de libertades. Ambos instrumentos son útiles para delimitar el contenido de la libertad de convicciones éticas.

En la *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones* se refiere el concepto de convicción en relación con el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. De hecho, la declaración señala que “la religión o las convicciones, para quien las profesa, constituyen uno de los elementos fundamentales de su concepción de la vida y que, por tanto, la libertad de religión o de convicciones debe ser íntegramente respetada y garantizada”.<sup>57</sup> La redacción anterior puede confundir sobre el alcance de las convicciones éticas, ya que lo analiza junto con la religión. Sin embargo, a pesar de que tanto la religión como las convicciones éticas establecen —en el fuero interno y a veces el externo— pautas de comportamiento, como sabemos, la religión tiene otra función, que es la de explicar y dar sentido a la existencia —ya sea de la humanidad, de la vida o la existencia de cualquier ser—; situación que no necesariamente cubren las convicciones éticas. Algunas convicciones éticas, por ejemplo, se pueden limitar a dar ejemplos a seguir en ciertos momentos y circunstancias en la vida de una persona, sin darle una explicación de su existencia en el mundo.

La declaración referida se adoptó en el marco del periodo 36 de sesiones de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Dentro de ella, existen dos artículos que pueden ser útiles para la construcción del contenido de la libertad de convicciones éticas:

<sup>56</sup> ONU Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, A/RES/36/55. Proclamada el 25 de noviembre de 1981, en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/intolerancia.htm>>.

<sup>57</sup> Preámbulo de la declaración.



## Artículo 1

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o *cualquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado*, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza.<sup>58</sup>
2. Nadie será objeto de coacción que pueda menoscabar su libertad de tener una religión o convicciones de su elección.
3. La libertad de *manifestar la propia religión o las propias convicciones* estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

## Artículo 6

De conformidad con el artículo 1 de la presente declaración y sin perjuicio de lo dispuesto en el párrafo 3 del artículo 1, *el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones comprenderá, en particular, las libertades siguientes:*

- a. La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines.
- b. La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas.
- c. La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción.
- d. La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas.
- e. La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines.
- f. La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones.

<sup>58</sup> Énfasis añadido.



- g. La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción.
- h. La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción.
- i. La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional.

Veamos ahora lo que contempla el Proyecto de ley sobre Libertad de Conciencia y Equidad Institucional<sup>59</sup> de la República de Argentina. La iniciativa ha sido impulsada por la Coalición Argentina por un Estado Laico y menciona las convicciones como parte del grupo de libertades contenidas en el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión. Dicha iniciativa de ley fue presentada por la diputada Cecilia Merchán en la mesa de entrada de la Cámara de Diputados de la Nación.

#### Artículo 1

*Se garantiza el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de cualesquiera convicciones de libre elección a todas las personas físicas en el territorio de la Nación.*

#### Artículo 2

El Estado argentino es laico. Ninguna convicción ideológica, filosófica o religiosa tendrá carácter estatal.

#### Artículo 9

*Las confesiones y comunidades religiosas, así como las organizaciones filosóficas o ideológicas constituidas en torno a convicciones de carácter no religioso, y sus respectivas federaciones, en cuanto asociaciones sometidas al derecho común, podrán solicitar la personería jurídica una vez constituidas, con arreglo al art. 45 del Código Civil y normas supletorias. Para ello, habrán*

<sup>59</sup> El proyecto de ley está disponible para consulta en <<http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=5666-D-2011>>.

de inscribirse en los mismos registros que las demás asociaciones sin fines de lucro, con los mismos requisitos, obligaciones y derechos.

#### Artículo 10

Las confesiones y comunidades religiosas, así como las organizaciones filosóficas o ideológicas constituidas en torno a convicciones de carácter no religioso tendrán plena autonomía y podrán establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal, en conformidad con la normativa vigente en estas materias, sin perjuicio del respeto a los derechos fundamentales y en especial a los principios de libertad, igualdad y no discriminación.

Ambos instrumentos —uno vigente y el otro propuesto— señalan de una u otra forma que las convicciones éticas son una alternativa de ejercicio de la libertad de conciencia. Es decir, tanto la libertad religiosa como la libertad de convicciones éticas se ubican dentro de la libertad de conciencia. La primera se refiere al derecho de adoptar —o no— alguna religión y de asumir una agenda con prescripciones éticas y morales que correspondan y respondan a una explicación trascendental de la existencia. La segunda, por su parte, hace referencia más bien a opciones del ejercicio de la libertad de convicciones ajenas a una explicación trascendental o sobrenatural de la vida y se remite a opciones morales que no pertenecen a alguna religión.

Para finalizar, veamos algunos ejemplos de convicciones éticas no religiosas. Existen varios ejemplos de éstas que no tienen su punto de origen en algún dios o fuerza superior, dos ejemplos de ello son el ateísmo y el agnosticismo. Por lo que respecta al ateísmo, Marcelo Alegre sostiene que la alternativa ética atea se proyecta a la filosofía moral y política, y al pensamiento constitucional. Según Alegre, “[las] convicciones éticas sobre lo que es bueno para nosotros [los ateos] deben incluir algunas preferencias sobre el contexto social en el que se desarrollan nuestras vidas”.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Marcelo Alegre, “Laicismo, ateísmo y democracia” en Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, Cuaderno núm. 9 de la Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad”, op. cit.





Dicho autor sostiene que hay tres formas de pensar el ateísmo: la primera se refiere al ateísmo como indiferencia a un dios o una entidad superior, la segunda como la negación de la existencia de un dios o divinidad —esta negación puede ser “fuerte” en tanto que no sólo niega la existencia de un dios sino que adopta una postura crítica de las religiones (aunque no tengan un fundamento en algo sobrenatural) o “débil”, que se identifica con la espiritualidad—, por último, la tercera forma de entender el ateísmo es igual a la adopción de posturas críticas de las religiones dominantes, por ser creyentes de un “dios ilegítimo”. En cualquiera de estas tres acepciones, el ateísmo se caracteriza por la negación o la ausencia de un dios —o divinidad— y, en su lugar, se concentra en el desarrollo de una conciencia moral independiente de actores y factores externos.

Otro ejemplo del ejercicio de la libertad de convicciones éticas es el agnosticismo. Este tipo de convicciones tampoco están fundamentadas en un ser sobrenatural porque consideran que el ser humano no tiene la capacidad cognoscitiva e intelectual de descubrir si existe un dios —o ente superior— o no. Por esta razón, Enrique Tierno Galván señala que un agnóstico “no ‘niega’ a dios, pero no admite que haya de su existencia nada real más que su hipótesis”.<sup>61</sup> Es decir, un agnóstico no puede afirmar que existe un dios porque no hay una posibilidad de verificar su existencia, lo único que puede comprobarse es que existe la hipótesis de que sí existe. Si un agnóstico afirmara o negara la existencia de un ser o fuerza suprema y sobrenatural, dejaría de ser agnóstico y pasaría a ser creyente o ateo respectivamente.

Los anteriores son sólo dos ejemplos de convicciones éticas que no pertenecen a alguna concepción religiosa. Sin embargo, es importante recalcar que la libertad de convicciones éticas no se limita a la libertad de no tener una religión sino que también involucra la posibilidad de tener convicciones ajenas a la discusión entre la existencia/negación de dios —o ente superior—, que se configuran, por lo general, de forma individual a partir de valores autoimpuestos. Hay muchas convicciones éticas de este tipo, que se desarrollan independientes de la discusión religiosa. Por ejemplo, como ya hemos visto, las que adoptan las personas con convicciones pacifistas, que

<sup>61</sup> Enrique Tierno Galván, ¿Qué es ser agnóstico?, 3ª ed., 2ª reimp., Madrid, Tecnos, 1982, p. 29.

se declaran en contra de un servicio militar obligatorio; otro ejemplo son las personas con convicciones veganas, quienes consideran que los animales no deben ser tratados como objetos sino como sujetos de derechos y que, por lo tanto, consideran que la ingesta o utilización de productos de origen animal es reprobable.





## UN MARCO NORMATIVO: LAS REFORMAS A LOS ARTÍCULOS 40 Y 24 CONSTITUCIONALES



El artículo 40 de la Constitución es uno de los pocos que no había sido reformado desde 1917 y hasta los inicios del siglo XXI. Fue hasta la reforma del 30 de noviembre de 2012 cuando fue objeto de su primera modificación con la que se agregó el calificativo “laica” a la República mexicana. El texto original de ese artículo establecía lo siguiente:

Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental.

Este artículo es relevante porque contiene las características principales del Estado mexicano. Como sostiene Carbonell: “quizá podría decirse que el artículo 40 es algo así como un ‘artículo ancla’, debido al papel de soporte o de base que juega en relación con la totalidad del texto constitucional”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Miguel Carbonell, “Artículo 40”, en *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, 8ª ed., t. III, México, Miguel Ángel Porrúa, p. 142.

Estas características permean al resto de las normas constitucionales y deben orientar el sentido de las decisiones de las autoridades. Por eso fue importante la reforma de 2012 que dejó el texto de la siguiente manera:

Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental.

116



En realidad, el principio de la laicidad ya estaba presente en otros dispositivos constitucionales. Es el caso —fundamentalmente— de los siguientes artículos que exigen una lectura sistemática:

- El artículo 3 establece que la educación impartida por el Estado será pública, laica y gratuita. Esto supone que ninguna doctrina religiosa podrá influir en los contenidos de lo que se enseña, ya que la educación pública se apega a los resultados del progreso científico. En ese mismo artículo se señala que la educación de este tipo buscará “evita[r] los privilegios de razas, de religión, de grupos, de sexos o de individuos”.
- El artículo 27 limita los derechos de propiedad de las asociaciones religiosas. Establece que éstas “tendrán capacidad para adquirir, poseer o administrar, exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto, con los requisitos y limitaciones que establezca la ley reglamentaria.”
- Los artículos 55 y 58 establecen que para ser diputado o senador, respectivamente, será requisito “[n]o ser ministro de algún culto religioso”.
- Lo mismo señala el artículo 82, que pone como requisito “[n]o pertenecer al estado eclesiástico ni ser ministro de algún culto” para ser presidente.
- El artículo 130 establece varias reglas para la interacción entre las distintas asociaciones religiosas con el Estado: en primer lugar “[e]l principio histórico de la separación del Estado y las iglesias”; en segundo, la regulación a la que tendrán que atenerse las asociaciones religiosas

a nivel federal;<sup>2</sup> así como la posibilidad de todos los grupos de alguna opción moral en particular de obtener personalidad jurídica, siempre y cuando cumplan con los requisitos necesarios;<sup>3</sup> por último, este artículo reconoce que las asociaciones religiosas cuentan con un ámbito interno, en el que los poderes públicos no deben intervenir<sup>4</sup> y, a su vez, reitera las limitaciones de las personas que tienen algún ministerio de culto de acceder a la esfera estatal.<sup>5</sup>

La lista anterior muestra cómo, incluso antes de la reforma de 2012, la Constitución había adoptado ya de forma transversal el proyecto institucional laico. Un proyecto que, en el caso mexicano, había madurado desde el siglo XIX y, no sin controversias y conflictos, se fue afirmando a lo largo del siglo XX. La decisión de incorporar la laicidad como una característica básica del Estado mexicano en el siglo XXI, de alguna manera, fue una confirmación ulterior de una definición histórica. De hecho, la reforma de 2012 fue complementada en 2014 con una reforma al artículo 115 de la Constitución para decretar que: “Los estados adoptarán para su régimen interior la forma de gobierno republicana, representativa, democrática, laica y popular”.

Como ya advertíamos, con ambas reformas se estableció a la laicidad como un principio que “irradia” al resto del ordenamiento constitucional y no sólo algunos aspectos y áreas concretas. De hecho, la reforma constitucional supone que este principio interactúa con los demás principios que identifican al Estado mexicano y con ello modelan un prototipo estatal laico apegado a los criterios establecidos por Chiassoni. En ese sentido, es muy relevante advertir que la Constitución señala que la “República”, no sólo el Estado, será laica.

<sup>2</sup> El artículo 130 señala con claridad que: “Corresponde exclusivamente al Congreso de la Unión legislar en materia de culto público y de iglesias y agrupaciones religiosas.”

<sup>3</sup> “Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro. La ley regulará dichas asociaciones y determinará las condiciones y requisitos para el registro constitutivo de las mismas”.

<sup>4</sup> “Las autoridades no intervendrán en la vida interna de las asociaciones religiosas”.

<sup>5</sup> Específicamente, establece que “no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna”; o que, mientras cuenten con tal carácter, no podrán “desempeñar cargos públicos” o “ser votados”.





Podemos sostener que, hasta antes de la reforma constitucional de 2012, el modelo de laicidad que se tenía en México era el de un Estado liberal basado en dos principios: el primero favorecía la libertad negativa —de no intervenir en la elección de las opciones morales o religiosas de las personas— permitiendo la elección de códigos morales de forma autónoma; el segundo garantizaba, institucionalmente, la separación entre las iglesias y las instituciones públicas. Desde esta perspectiva se sentaban las bases para el proyecto de Estado laico con las características propuestas por Chiassoni.

Pero, con la reforma de 2012 se decidió ir más lejos y adscribir la laicidad al concepto de República. De esta manera, podemos sostener que se va más allá del límite de no intervención entre instituciones y se impone la obligación de garantizar condiciones para una convivencia pacífica y tolerante entre las distintas opciones éticas y morales —religiosas o no—. Ello supone, entre otras cosas, garantizar que ninguna persona sea constreñida por ideas o dogmas religiosos —que no haya adoptado de forma autónoma— en su pensamiento o forma de actuar. La única forma de asegurar que esto suceda, es garantizando que la legitimidad de la República no se desprenda de fuentes sobrenaturales, que lo convertirían en un estado confesional, sino que esté respaldada por un proceso y gobierno democráticos. De ahí, la conjunción entre los conceptos de República, representativa, democrática y laica. La variable federal quedaría garantizada —en esta materia— con la reforma al artículo 115 que ya hemos referido.

El modelo de Estado republicano considera, en primer lugar, que la libertad no es sólo la libertad negativa como se concibe en otras formas de Estado, sino que en su vertiente positiva es igual o más importante. La libertad positiva o libertad como no dominación significa no estar sometido a interferencias arbitrarias en la toma de decisiones de cada quién. Por eso se le conoce también con el nombre de libertad como autonomía. Con el ejercicio de la libertad positiva, cada persona se autogobierna a sí misma, es decir, aspira a estar en condiciones de hacer todo lo necesario para realizar los objetivos que se ha propuesto en la vida. Esto significa que cada decisión, para ser considerada libre, tiene que estar blindada frente a influencias o presiones externas determinantes y debe haber sido tomada de forma autónoma. Por tanto, la libertad republicana exige al Estado algo más que lo que se

le pide para garantizar la libertad como no interferencia; le demanda generar las condiciones reales que permitan a las personas llevar una vida autónoma.

Otro pilar de la República —como forma de organización política— es la llamada igualdad republicana, que implica que todos tienen igual voz y peso en las decisiones colectivas y todos tienen —o deben tener— los mismos medios para participar en su adopción. Lo más importante para esta forma de concebir a la igualdad, y lo que la distingue de otras, es que se pone el énfasis en los problemas que afectan a cada uno de manera individual pero sólo se pueden resolver colectivamente. Por eso se sostiene que el republicanismo privilegia el interés común antes que los intereses individuales. Se trata de una característica propia de esta forma de organización social que entra en tensión con algunas premisas del Estado liberal y que vale la pena tener presente cuando pensamos en el tema de la laicidad.

## UNA REPÚBLICA LAICA

Tomando en cuenta las características señaladas para un Estado liberal laico y para una república laica, es posible señalar que la diferencia crucial se encuentra en la forma en que se interpreta la “neutralidad” en cada una de estas formas de gobierno. Por un lado, el Estado liberal laico asume su neutralidad como una abstención de intromisión recíproca: tanto de las iglesias en materias del Estado como de éste en las cuestiones religiosas; ello permite ofrecer una igualdad de trato a todas las opciones morales —sean o no religiosas— ya que el Estado no brinda privilegio alguno a ninguna religión, ni por vías directas ni indirectas.

El concepto de neutralidad en la idea de la laicidad republicana asume, en cambio, que garantizar un trato igual en contextos desiguales —por ejemplo en donde existe una religión mayoritaria y/o una Iglesia dominante— puede perpetuar situaciones discriminatorias en contra de las opciones religiosas minoritarias. Por ello, no se limita a la no intervención y al no privilegio sino que asume una agenda sustantiva que despliega socialmente. En este caso, la neutralidad no es suficiente sino que existe una suerte de intervención cultural por parte de las instituciones republicanas.





Esta forma de interpretar a la República laica es compatible con lo que se señala en la Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI, en su definición de laicidad:

como la armonización, en diversas coyunturas sociohistóricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respeto a la libertad de conciencia, y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos.<sup>6</sup>

Si se considera el principio de “neutralidad religiosa”, como el centro de la actuación del Estado bajo una concepción republicana, se exige la generación de las condiciones para que las distintas opciones religiosas puedan coexistir de manera pacífica y ello exige algo más que la mera no-intervención. El Estado no se limita simplemente a no actuar o pronunciarse sobre temas relacionados con la religión, ya que muchas veces la realidad social exige que se tomen acciones positivas que permitan una coexistencia pacífica y respetuosa entre distintos credos que, además, coexisten en una realidad en la que históricamente se impuso un credo dominante —por ejemplo, la religión católica en México.

La República laica tiene entonces la obligación de garantizar un espacio amplio de libertades iguales para todos —creyentes y no creyentes—, permitiendo así que la configuración democrática del Estado se desarrolle de manera independiente a cualquier credo y que la autonomía moral —contenida en el artículo 24 de la Constitución—<sup>7</sup> también sea garantizada. Sólo de esta forma una república puede asegurar que existan las condiciones que le

<sup>6</sup> La Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI fue redactada por Jean Baubérot (Francia), Micheline Milot (Canadá) y Roberto Blancarte (México). Fue presentada inicialmente en el Senado de Francia en diciembre de 2005, para conmemorar el centenario de la separación del Estado y las iglesias en dicho país. Desde entonces, ha sido traducida a varios idiomas y propuesta para la reflexión de cada uno y al debate público. Se puede consultar en el anexo de Roberto Blancarte, “Para entender el Estado laico”, México, Nostra, 2008, pp. 59-63.

<sup>7</sup> El primer párrafo del artículo 24 constitucional comienza así: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado” (énfasis añadido).



permitan construir un entorno en el que todas las personas que profesan o no una religión puedan convivir sin beneficios, privilegios ni persecuciones.<sup>8</sup>

El proceso que condujo a la definición de México como una “República laica” fue el resultado de un recorrido en el que han confluído distintas formas de concebir a la laicidad:<sup>9</sup>

La primera etapa de ese proceso corresponde a la configuración de la República mexicana como un Estado abiertamente confesional, que reconocía a la religión católica como la religión oficial. Esta etapa surge desde la época colonial y se extiende hasta los primeros años del México independiente. El carácter confesional del Estado sería refrendando en textos normativos como los *Sentimientos de la Nación*, redactados por José María Morelos y Pavón en 1813, y el *Decreto Constitucional de Apatzingán de 1814*. Incluso en la Constitución mexicana de 1824 (artículo 3) se estableció que la religión mexicana siempre sería católica, apostólica y romana, que la nación la protegería y prohibiría el ejercicio de cualquier otra.

Posteriormente, la construcción de la República laica, influenciada fuertemente por el pensamiento liberal del siglo XIX, siguió la senda de un modelo de separación entre el Estado y las iglesias. Los acontecimientos sociopolíticos que servirían a los mexicanos de ese tiempo fueron la Revolución de independencia de las 13 colonias norteamericanas y, en particular, la Revolución francesa. La ruta que siguió aquel proceso consistió en el establecimiento de medidas secularizadoras con el fin de limitar el poder eclesiástico y replegar a la Iglesia a la esfera civil, despojándola de sus privilegios y quintándole el control que poseía sobre la esfera civil y la vida privada de las personas. Los cambios normativos más significativos de esa etapa fueron la promulgación de la Constitución de 1857, que por primera vez establece el principio de separación entre el Estado y las iglesias, y de las así llamadas

<sup>8</sup> Roberto Blancarte, “Laicidad en México”, *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, Cuaderno Núm. 31, Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), UNAM-IUJ, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, México, 2013.

<sup>9</sup> En este trabajo se adopta la descripción histórica realizada por Roberto Blancarte en “Laicidad en México”, *op. cit.*



Leyes de Reforma (1854-1860)<sup>10</sup> que años más tarde adquirirían rango constitucional durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, en 1873.

Los puntos centrales de dichas leyes fueron: a) la eliminación del fuero eclesiástico en materia civil; b) la desamortización de los bienes eclesiásticos; c) la secularización de los cementerios del país y, más tarde, de los hospitales y establecimientos de beneficencia; d) el establecimiento del registro de nacimientos civil y el matrimonio como un contrato civil;<sup>11</sup> e) el reconocimiento de la libertad de cultos —aunque se mantenía la prohibición de realizar actos religiosos fuera de los templos— y las libertades de prensa, circulación y de pensamiento; f) la prohibición de la asistencia oficial de los funcionarios en las ceremonias religiosas y otras medidas afines.

Más tarde, este modelo de laicidad —al menos en las formas y en algunas de sus versiones— se radicalizaría hasta adquirir un carácter anticlerical o antirreligioso, que se fraguaría durante la Revolución mexicana y que quedaría plasmado en el texto original de la Constitución de 1917.

Los puntos más sobresalientes de ese modelo son: a) el establecimiento de la supremacía del Estado sobre cualquier Iglesia; b) el no reconocimiento jurídico de las agrupaciones religiosas; c) la capacidad de las entidades federativas para determinar el número máximo de ministros de culto; d) la privación del voto pasivo y activo de los ministros de culto, e) la prohibición de realizar actos de culto fuera de los templos religiosos (artículo 24); f) la extensión del carácter laico a la enseñanza impartida en las escuelas particulares; y g) la incapacidad para las asociaciones religiosas —iglesias— de adquirir, poseer o administrar bienes raíces ni capitales impuestos sobre ellos (artículo 27), entre otros.

<sup>10</sup> Siguiendo la tesis de Blancarte, incluimos bajo este rubro las leyes aprobadas entre 1854 y 1857: la "Ley Juárez" de 1855, la "Ley Lerdo" promovida por Miguel Lerdo de Tejada en 1856 —sobre desamortización de bienes eclesiásticos y militares—, la "Ley Iglesias" —sobre derechos y obveniones parroquiales— de abril de 1857, promovida por José María Iglesias. Así como las expedidas por el presidente Benito Juárez en el periodo 1859-1860, entre ellas, la *Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos*, la *Ley del Matrimonio Civil* y la *Ley Orgánica del Registro Civil*, el decreto de secularización de cementerios, el decreto sobre días festivos y la *Ley sobre Libertad de Culto*. Cfr. Roberto Blancarte, "Laicidad en México", *op. cit.*

<sup>11</sup> Roberto Blancarte, "Laicidad y secularización en México", *Revista de Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, 2001, p. 850.



Quizá los sucesos sociales más álgidos durante la vigencia de este modelo se encuentran, primero, en la Guerra Cristera (1926-1929)<sup>12</sup> y, después, durante la época cardenista, en la que se modificó la Constitución para establecer que la educación sería socialista (1934-1940), y que debería luchar “contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios” (artículo 3).

Posteriormente, el modelo de laicidad volvería a modificarse para correr a la par del proceso de transición democrática del país. En concreto, en 1991, el Congreso aprobaría una serie de modificaciones a la Constitución federal que, en líneas generales, eliminaban algunas de las reformas de 1917 y volvían al espíritu liberal del siglo XIX: al regresar a las iglesias y confesiones religiosas su personalidad jurídica, establecer nuevamente el principio de separación del Estado y las iglesias —en lugar del de la primacía estatal— y recuperar el derecho de los creyentes a actuar de manera colectiva y organizada. A dichos cambios se suman: a) la posibilidad de propiedad y administración, por parte de las organizaciones religiosas, de planteles en los que se impartiera educación primaria, secundaria y normal (artículo 3); b) la eliminación de la prohibición de votos religiosos y de las órdenes monásticas (artículo 5); c) la posibilidad de celebrar extraordinariamente actos religiosos de culto público fuera de los templos (artículo 24); y d) la posibilidad para asociaciones religiosas de adquirir, poseer o administrar “exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto”, entre otras.

Como bien señala Blancarte, con dichas modificaciones se reconoció poco a poco la creciente pluralidad religiosa de los mexicanos y, por tanto, la necesidad de fortalecer un Estado laico, respetuoso de la diversidad de creencias e imparcial con las diversas organizaciones religiosas.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Durante este periodo se promulgó la *Ley Reglamentaria del artículo 130 constitucional* (DOF, del 18 de enero de 1927) y la ley que reglamentaba el séptimo párrafo del mismo artículo constitucional relativa al número de sacerdotes que podían ejercer en el país. Asimismo, el 2 de julio de 1926, la Secretaría de Gobernación publicó la *Ley que Reforma el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre Delitos del Fuero Común y Delitos contra la Federación en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa*.

<sup>13</sup> Roberto Blancarte, “Laicidad en México”, *op. cit.*, pp. 58-59.



Finalmente, como se desarrolló en el apartado anterior, México se define desde el propio texto constitucional como una “República laica”; lo cual establece ciertas coordenadas que la identifican, mediante los principios y conceptos que la componen y que forman parte del proyecto institucional vigente.

## REFORMA AL ARTÍCULO 24 CONSTITUCIONAL

A diferencia de la reforma constitucional al artículo 40, la reforma al artículo 24 fue muy polémica en algunos puntos y su aprobación fue el resultado de una gran discusión. El texto original del artículo decía lo siguiente:

Artículo 24. Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.

Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad.

Desde entonces se pretendía establecer una clara separación entre lo público y lo privado por lo que al ejercicio de los derechos relacionados con las opciones religiosas respecta. Este artículo conservó su redacción original por más de 70 años hasta el 28 de enero de 1992, cuando se reformó durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari para quedar de la siguiente manera:

Artículo 24. Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.

El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.

Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.



Como puede observarse, con esa reforma se implementó una modificación relevante con el objeto de garantizar el ejercicio amplio de la libertad de religión, al establecer la prohibición al Congreso para “dictar leyes que establezcan o prohíban cualquier religión”. Asimismo, la reforma buscaba otorgarle reconocimiento a la libertad de cultos, bajo el entendimiento de que las prácticas y manifestaciones religiosas también realizadas “al exterior” forman parte del ejercicio de la libertad de religión. Por lo tanto, con la reforma se reconoció legitimidad constitucional a los actos colectivos, organizados e institucionalizados de los creyentes.<sup>14</sup>

De esta manera se abandonó la prohibición absoluta de los actos de culto público fuera de los templos, para generar un nuevo sistema en el que los mismos puedan realizarse con previo aviso a la autoridad correspondiente. Sobre este punto, Sánchez Medal apunta que la autorización previa de la Secretaría de Gobernación era necesaria para establecer un límite a la libertad religiosa con la finalidad de evitar que los actos de culto tuvieran un sentido carácter político o de índole comercial.<sup>15</sup> Para él, con esta reforma, la libertad de culto se protege por el Estado pero no autoriza ni a atropellar el orden público, la moral o los derechos de los demás, ni tampoco sirve para escudarse en ella con finalidades políticas.<sup>16</sup>

Años más adelante, el 18 de marzo de 2010 el diputado del Partido Revolucionario Institucional, José Ricardo López Pescador presentó una polémica iniciativa de reforma a este artículo constitucional. El origen del debate —y, en parte, la explicación del mismo— se encuentra en la redacción de la iniciativa presentada, que decía:

Artículo 24. Todo individuo tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o adoptar, o no tener ni adoptar, la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de ritos, las prácticas,

<sup>14</sup> Roberto Blancarte, “Laicidad en México”, *op. cit.*, p. 57.

<sup>15</sup> Ramón Sánchez Medal, *La nueva legislación sobre libertad religiosa*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 121.



la difusión y la enseñanza; siempre que no constituyan un delito o una falta sancionado por la ley.

“El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.

[Se deroga] Los actos religiosos o de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.

Sin contravenir lo prescrito en el artículo 3o. de esta Constitución, el Estado respetará la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”.<sup>17</sup>

En la exposición de motivos de esa iniciativa de reforma, se propusieron los siguientes puntos: *i*) abrogación del contenido del tercer párrafo del artículo 24 para que las manifestaciones públicas religiosas, en adecuación al derecho de reunión, puedan realizarse de manera ordinaria sin necesidad de solicitar un permiso o licencia a la autoridad; *ii*) sustitución de la expresión de libertad de creencias por el de libertad religiosa, al considerar que es una expresión más adecuada porque la libertad religiosa no se limita a la libertad de creencia; y *iii*) incorporación de los elementos constitutivos de la libertad religiosa.

Es importante advertir que también se estipularon como elementos constitutivos y reconocidos internacionalmente de la libertad religiosa: *a*) el derecho a la formación religiosa, a través de reuniones o ceremonias en centros dedicados con ese fin; y *b*) el derecho a la educación religiosa, consistente en la facultad y libertad de los padres para educar a sus hijos conforme a sus convicciones religiosas. Ello a pesar de que, en el dictamen origen de la Comisión de Puntos Constitucionales, en el que se votó en sentido positivo la iniciativa, se reiteró que la propuesta de reforma

no pretendía modificar el artículo 3o. constitucional, ni tampoco generar contradicción alguna entre principios o disposiciones fundamentales, pues

<sup>17</sup> Énfasis añadido.

seguiría vigente la prescripción de que la educación impartida por el Estado es laica; mientras que la educación religiosa se recibiría en las diversas iglesias o en espacios creados por los padres de familia, con sus propios medios.<sup>18</sup>

No obstante, ante las reacciones críticas por parte de la opinión pública y de diversas organizaciones —incluso algunas religiosas—, la propuesta que fue enviada a la Cámara de Diputados suprimió el párrafo que proponía lo siguiente: “Sin contravenir lo prescrito en el artículo 3° de esta Constitución, el Estado respetará la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”. Si bien no quedó constancia legislativa del motivo de la supresión, lo cierto es que la polémica suscitada siguió acompañando —y empañando— la aprobación de la reforma al artículo 24.

La discusión celebrada en la Cámara de Diputados el 15 de diciembre de 2011 evadió los temas sustanciales de la reforma, referentes a las libertades y derechos que se encontraban en juego, y se centró en cuestiones procedimentales. Al final, se emitieron 199 votos a favor, 58 en contra y 3 abstenciones y el Pleno aprobó el Dictamen y Proyecto de Decreto, con las modificaciones siguientes:

- i. se sustituye el término “todo hombre” por “toda persona” para emplear una forma de expresión normativa que “se considera más adecuada en la actualidad”;
- ii. se amplía el ámbito de libertades existente, al incorporar los conceptos de “libertad de convicciones éticas” y de “libertad de conciencia”, dándole con ello “el mismo rango a las formas de religiosidad y a las posiciones no confesionales”;
- iii. se hace explícito el derecho a participar en actos de culto, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, que ya figura de manera implícita en el texto vigente; y,

<sup>18</sup> Énfasis añadido.





- iv. se reincorpora el párrafo tercero, al considerar que había sido derogado indebidamente.

El texto aprobado por los diputados quedó redactado en los términos siguientes:

Artículo 24. Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política.

El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.

Los actos religiosos o de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.

El 28 de marzo de 2012, el proyecto fue aprobado en la Cámara de Senadores con una mayoría calificada de 72 votos a favor, contra 35 en contra. La votación fue apoyada por el Partido Revolucionario Institucional y el Partido de Acción Nacional y se argumentó que la libertad religiosa hasta ese momento se encontraba limitada en una postura “fundamentalista” o “anticlerical”, por lo que la reforma buscaba reforzar el carácter laico del Estado mexicano y fomentar el respeto a todas las formas de pensar. En ese sentido, cabe advertir que con la inclusión de la libertad de “convicciones éticas” se dotó de legitimidad constitucional a las convicciones morales ajenas a alguna religión —como el ateísmo y el agnosticismo.

Los partidos Movimiento Ciudadano, de la Revolución Democrática y el Verde Ecologista sostuvieron que la reforma no era necesaria. Por ejemplo, senadores del Partido de la Revolución Democrática, expresaron las siguientes consideraciones para justificar su voto en contra: *i)* la inexistente necesidad de la reforma al cuerpo normativo constitucional ya que se trataba de

un cambio de palabras y no de fondo; *ii*) la falta de interés social y respaldo ciudadano; y *iii*) el indebido y atropellado proceso legislativo.

Además, como ya se ha venido señalando, numerosos actores sociales —entre ellos organizaciones religiosas y civiles, funcionarios públicos y académicos— manifestaron su preocupación por la falta de transparencia en el proceso de elaboración y aprobación de la iniciativa. Pero, sobre todo, algunas voces manifestaron su abierto rechazo a la reforma por considerar que ésta vulneraba el Estado laico, pues los cambios propuestos permitirían a la Iglesia católica recuperar privilegios en el campo de la educación pública y la posesión y control de los medios masivos de comunicación. Es interesante advertir que esta oposición se mantuvo firme a pesar de que, como se ha narrado, se retiró el párrafo de la iniciativa original que hacía referencia a la educación religiosa.

De manera relevante, destaca la oposición de la Iglesia “La luz del mundo” que, entre otras acciones, emitió un desplegado el 21 de diciembre del 2011 en el que señalaba que el trasfondo de la reforma consistía en “la manipulación de la noción de libertad religiosa para sustentar privilegios”. En este tenor de ideas, esa Iglesia refirió que la reforma, desde su perspectiva, buscaba: 1) el desmantelamiento del Estado laico, porque en los documentos de la Comisión de Puntos Constitucionales se asentaba que el concepto de libertad religiosa cambiaba de significado con lo que se anticipaba una revisión de los artículos 3º, 5º, 27 y 130 de la Constitución; 2) la cancelación de la educación laica, porque la libertad religiosa implicaba “el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo a sus convicciones religiosas aún (*sic*) dentro de la escuela pública” y; 3) la posesión y control de medios de comunicación electrónicos por parte de la Iglesia católica, porque la libertad religiosa conlleva la utilización de “medios de comunicación social, pasando por la escuela, los centros de formación religiosa [...]”

Como puede observarse, esta línea de argumentación seguía inspirada en el texto de la iniciativa original. Desde nuestro punto de vista, la objeción no estaba destinada tanto al texto aprobado como a la iniciativa presentada por el diputado López Pescador y que ya había sido descartada. Pero no se trató de una oposición irrelevante: una vez aprobada la reforma por las cámaras de Diputados y de Senadores, inició un proceso inusitadamente lento





de ratificación en las legislaturas locales. Tuvo que pasar un año desde la aprobación en la Cámara de Senadores, para que, finalmente, con el voto a favor de dieciséis legislaturas estatales, se emitiera la declaratoria de aprobación del “Proyecto de Decreto de reforma y adiciones al artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”. Sin embargo, en un hecho inusual en la historia de las reformas constitucionales en México, cuatro legislaturas locales —Michoacán, Morelos, Oaxaca y Zacatecas— manifestaron su voto en contra y, posteriormente, también fue rechazada por las legislaturas de Baja California Norte y Quintana Roo. Finalmente, después de ese accidentado proceso, la reforma se publicó el 19 de junio de 2013 en el *Diario Oficial de la Federación*.

Son varias las lecciones que deja tras de sí la aprobación de esta reforma. Una de ellas es que, si nos atenemos a la iniciativa original, anunció una posición preocupante que, de lograr consolidarse, pondría en riesgo el carácter laico de la República mexicana. Lo cierto es que dicha agenda no logró avanzar en el proceso legislativo —y para nosotros ésta es la lección más relevante— porque logró prevalecer la agenda laica sobre las voces que buscan extender una noción de libertad religiosa que encuentra sintonía con la agenda de una Iglesia en particular que, además, en México es la mayoritaria. Pero también es relevante advertir que las objeciones a la propuesta de reforma en su versión original provenían de voces y lógicas distintas. Por un lado estaban los argumentos laicos —de matriz liberal y republicana— que objetaban la iniciativa por sus propios méritos al ser el reflejo de una agenda religiosa; pero, por el otro, estaban las voces provenientes de religiones e iglesias minoritarias que presumiblemente rechazaban la iniciativa no por su talante religioso sino por provenir y ser funcional a la agenda de la Iglesia católica. A unos les (nos) preocupaba la laicidad y a otros sobre todo la no discriminación.

La gran importancia de este artículo de la Constitución reside en que su contenido señala y a la vez limita los derechos relacionados con las opciones morales y religiosas adoptadas por las personas. Como se ha señalado a lo largo del libro —y sobre esto se hará énfasis en el cuarto capítulo—, el proyecto laico no debe ser incompatible con las distintas formas de concebir el mundo o los códigos morales. De hecho, debe favorecer la existencia y coexistencia de estas distintas realidades culturales y asegurarse de proteger

los derechos fundamentales —incluidos aquellos relacionados con las convicciones de las personas.

La República laica, al ser neutral ante las personas de todas las religiones, tiene la obligación de ser neutral también frente a todas las personas que no practican una religión. El respeto a las libertades de pensamiento y de conciencia —de forma integral— es fundamental para la preservación de una república laica. El reto que impone este nuevo derecho no consiste en delimitar exactamente qué debió o no decir el legislador, sino en cómo fomentar y asegurar la convivencia pacífica de todas las convicciones —religiosas o no— que coexisten en el país. Es responsabilidad de la República laica fomentar la tolerancia y la no discriminación respecto de las distintas expresiones de esas libertades, ya que de esto depende la preservación de la laicidad en México; y, al mismo tiempo, la laicidad es indispensable para garantizar estos derechos.





# LA LAICIDAD SEGÚN LOS MEXICANOS



México es una sociedad diversa en materia religiosa. En la actualidad, los creyentes son una clara mayoría frente a los ateos o no religiosos y, entre aquéllos, los católicos representan el grupo mayoritario. No obstante, el panorama religioso en México destaca por su —cada vez mayor— complejidad y vitalidad.

En primera instancia, esto podría parecer un sólido argumento en contra de la teoría de la secularización. Según fue delineada en las teorías clásicas de la modernidad, factores como la consolidación del proyecto político liberal y la economía capitalista, aunados a la burocratización de instituciones, la racionalización de procesos, la creciente urbanización y el desencantamiento del mundo —conciencia científica: todo, con los medios adecuados, puede ser conocido—, resultaron en un ambiente cada vez más hostil a los monopolios religiosos.<sup>1</sup> Estos factores desencadenaron el proceso de secu-

<sup>1</sup> Véase un buen ejemplo sintético de la secularización entendida como decaimiento de la religión en: Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, pp. 5-30.



larización y, rematados por la constitución del Estado como árbitro neutro entre confesiones en conflicto durante el siglo XVII, llevaron a varios teóricos en el siglo XIX a creer que “la religión iba a decrecer gradualmente en importancia e iba a cesar de ser significativa con el advenimiento de la sociedad industrial”.<sup>2</sup> En la medida en que una sociedad dejara de ser agraria y transitara hacia una economía industrial y un régimen de modernidad, la religión comenzaría a desaparecer.

Históricamente, la sociedad mexicana sostuvo un “monopolio religioso” que sólo se comenzó a fracturar hacia el siglo XIX. En general, siguiendo los patrones culturales de secularización de Martin, el caso mexicano se asemeja al patrón franco-latino, donde el proceso de secularización comenzó no por la diversidad religiosa que caracterizaría a la sociedad —caso anglosajón—, sino por el desarrollo de un proyecto estatal liberal.<sup>3</sup> En el último medio siglo, México ha dejado de ser una sociedad agraria y, aunque en un esquema contradictorio y profundamente desigual, la modernidad económica se ha consolidado. A pesar de esto, las religiones no han perdido importancia en la esfera privada de las familias e individuos ni en la vida pública del país. Es necesario repensar el paradigma de secularización a la luz de nuevas críticas y de los datos sociodemográficos que esfuerzos como la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad (ENRSYL) ponen a disposición de los analistas.

Hoy en día, la población que se identifica a sí misma como católica sigue siendo mayoritaria. Sin embargo, existe una tendencia consolidada de decrecimiento del porcentaje de católicos en el país. En 2010, los católicos representaban alrededor de 82.7 por ciento de la población del país.<sup>4</sup> En 2015, ante la pregunta [1] *¿A qué religión, creencia o culto pertenece usted?* si se suman los porcentajes de la población que se identificó en la ENRSYL como católica practicante y católica no practicante, la población católica del

<sup>2</sup> “The seminal social thinkers of the nineteenth century [...] all believed that religion would gradually fade in importance and cease to be significant with the advent of industrial society”. Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2004, p. 4.

<sup>3</sup> David Martin, *A General Theory of Secularization*, Nueva York, Harper Colophon Books, 1979, pp. 17 y ss.

<sup>4</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Censo de Población y Vivienda 2010.

país asciende a 65.2 por ciento. A su vez, la población que se definió en el Censo de Población y Vivienda de 2010 como “sin religión”, representaba alrededor de 4.7 por ciento de la población total. En 2015, si se suman los porcentajes de la población que se definió a sí misma como “ateo”, “no tengo ninguna religión o creencia”, “indiferente a cualquier religión o creencia” y “no creyente”, resulta que la cifra asciende a 14.8 por ciento (ver cuadro 1).

**CUADRO 1**

1. ¿A QUÉ RELIGIÓN, CREENCIA O CULTO PERTENECE USTED?			
PORCENTAJES <sup>5</sup>			
	%		%
Católico(a) practicante	42.0	Ciencia cristiana	0.3
Católico(a) no practicante	23.2	Judío	0.1
Cristiano	10.3	Luz del Mundo	0.1
Testigo de Jehová	3.7	Krishna	0.1
Ateo	3.7	Iglesia reorganizada de Jesucristo	0.1
Santa Muerte	2.7	Luterano	0.0
Protestante	2.1	Budista	0.0
Pentecostal	1.4	Metodista	0.0
Presbiteriano	1.0	Cienciología	0.0
Espiritualista	0.8	No tengo ninguna religión o creencia	6.7
Adventista del séptimo día	0.6	Indiferente a cualquier religión o creencia	1.2
Mormón	0.5	No creyente	3.2
Bautista	0.5	NS	0.2
Adventista	0.3	NC	0.3

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad, *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

La región centro —estados de Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, Michoacán de Ocampo, Morelos, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí y Tlaxcala— presenta el porcentaje más elevado de personas que se identificaron como “católicos practicantes” (49.5 por ciento). En contraste, la región del DF y el Estado de México ofrece el mayor porcentaje de población autodefinida como no creyente y similares —“ateo”, “no tengo ninguna religión o creencia”, “indiferente a cualquier religión o creencia” y “no creyente”, 20.6 por ciento—. Además de las diferencias regionales, también se puede apreciar una brecha generacional entre quienes se des-

<sup>5</sup> Pregunta de respuesta múltiple, no suma 100 por ciento.





## ESCUELA, FAMILIA Y TEMPLO COMO ESPACIOS PÚBLICOS DE SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA

Además del templo y los lugares de culto, los espacios de socialización de la religión más determinantes son la familia y la escuela. La educación religiosa en México es recibida principalmente en estos tres lugares. En buena medida, la discusión sobre dónde se recibe la educación religiosa está permeada por el binario público-privado, donde la familia representa el espacio privado e íntimo y la escuela el espacio público. Por lo tanto, el análisis de las respuestas a las siguientes preguntas de la ENRSYL arroja un poco de luz sobre la opinión de los mexicanos sobre el lugar que corresponde a la religión en la dicotomía público-privado.

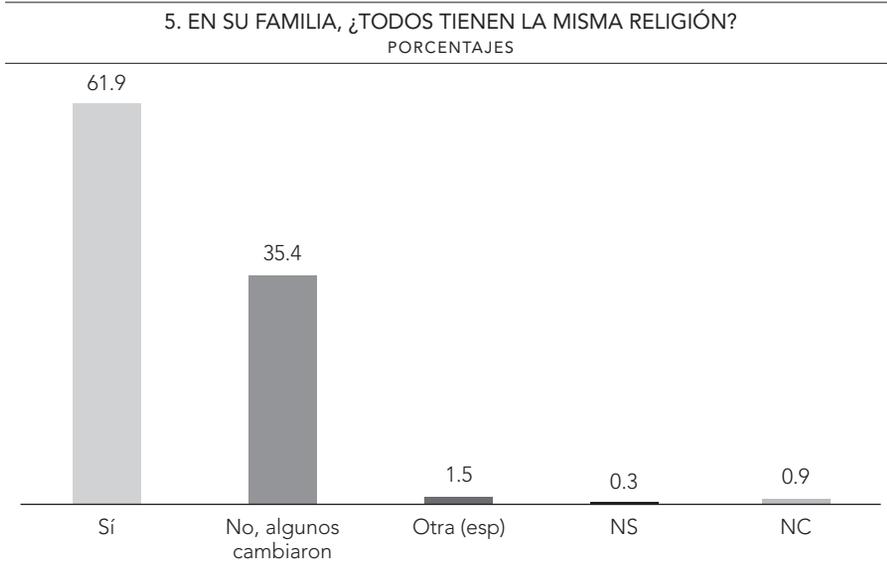
Ante la pregunta [5] *En su familia, ¿todos tienen la misma religión?*, la mayoría de los encuestados (61.9 por ciento) sostiene que su familia tiene la misma religión que ellos (ver gráfica 1). Sobresale la respuesta de las personas identificadas como “ateas” o “no religiosas”, pues 78.5 por ciento afirma que algunos de los miembros de su familia cambiaron de religión. En el caso opuesto están los que se describen como católicos, donde sólo 18 por ciento dice que algún integrante de su familia ha cambiado de religión. En cuanto a la distribución territorial, destaca la aparente estabilidad de la región centro, donde 71.8 por ciento de los encuestados sostiene que sus respectivas familias pertenecen a la misma religión (ver tabla 7 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Si la sociedad mexicana es mayoritariamente católica, es comprensible que la mayoría de las familias católicas permanezcan como tales y sólo una



minoría vea cómo uno de sus miembros se convierte a otro credo o abandona todo tipo de confesión. No obstante, contrastando los datos de la ENRSYL aquí analizada y el Censo de Población y Vivienda de 2010, es correcto suponer que las familias católicas experimentarán cada vez más casos como éste debido a que se trata de una tendencia consolidada al menos en los últimos 15 años.<sup>6</sup> Sociológicamente, por lo demás, resulta prácticamente imposible volver al monopolio religioso. Lo previsible es que la pluralidad de confesiones y posibilidades religiosas erosione aún más la mayoría católica. “La situación pluralista”, dice Berger, “es que la religión ya no puede ser impuesta, sino que tiene que ser ofrecida en el mercado”, introduciendo “un elemento dinámico, un principio de modificación posible, si no un cambio efectivo, que es intrínsecamente opuesto al tradicionalismo religioso”.<sup>7</sup>

### GRÁFICA 1



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

<sup>6</sup> Confróntese la cifra del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2000, donde 83 por ciento de la población fue identificada como católica. Cfr. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Panorama sociodemográfico de México*, México, INEGI, 2011, p. 9.

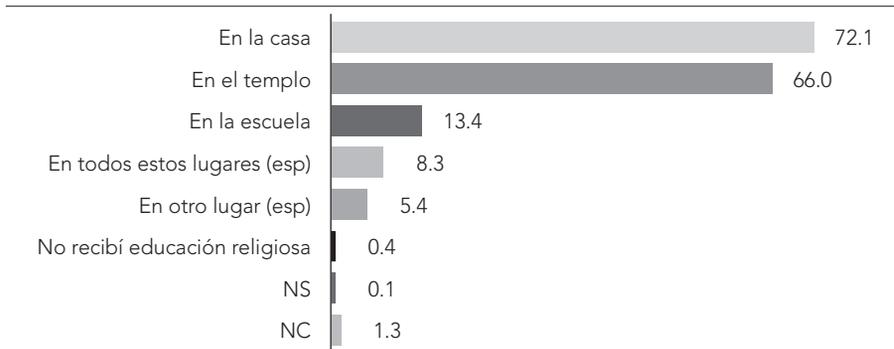
<sup>7</sup> Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós Barcelona, 1967, pp. 207-208.



Al plantearles la pregunta: [6] *¿Recibió alguna educación religiosa?*, 43.2 por ciento de los individuos encuestados respondió afirmativamente y 13.5 afirmó espontáneamente que sólo en parte. Sobresale el hecho de que, cuestionados [7] *sobre el lugar en el que recibieron educación religiosa*, el porcentaje de las personas que la recibió en un templo sea menor (66 por ciento) al de las personas que la recibieron en casa (72.1 por ciento) (ver gráfica 2). Comparados con el resto de las religiones, el templo como espacio de socialización religiosa primordial parece ser más importante para los creyentes de religiones históricas distintas al catolicismo (89.9 por ciento) (ver tabla 9 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

## GRÁFICA 2

### 7. ¿EN CUÁLES DE LOS SIGUIENTES LUGARES RECIBIÓ UNA EDUCACIÓN RELIGIOSA? PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

Por otra parte, la pregunta [28] *De la siguiente lista de cualidades, ¿qué deben de aprender los hijos en la familia?*, evidencia que más personas consideran que la familia es el espacio idóneo para aprender valores pragmáticos como “buenas maneras” (87 por ciento) y “trabajar duro” (79.7 por ciento) que valores religiosos como la “fe” (72.2 por ciento) (ver cuadro 2). Esto quiere decir que, aunque la mayoría reciba educación religiosa en el seno familiar, el ámbito doméstico también está sujeto al proceso de secularización, en este caso de valores. Así, la educación religiosa es desplazada por valores vinculados a la eficiencia económica y laboral.

**CUADRO 2**

**28. DE LA SIGUIENTE LISTA DE CUALIDADES,  
¿QUÉ DEBEN DE APRENDER LOS HIJOS EN LA FAMILIA?  
PORCENTAJES**

	SÍ MENCIÓN	NO MENCIÓN	NS	NC
Buenas maneras	87.0	12.2	0.5	0.3
Sentido de responsabilidad	83.3	15.1	0.9	0.7
Tolerancia y respeto hacia los otros	82.7	15.9	0.9	0.5
Trabajar duro	79.7	19.2	0.8	0.3
Independencia	76.4	22.0	0.9	0.7
Economizar, capacidad de ahorrar dinero y cosas	75.1	22.8	1.4	0.7
Altruismo / ayudar a los otros	74.3	23.4	0.9	1.4
Fe religiosa	72.2	25.4	1.4	1.0
Obediencia	70.7	23.8	1.4	4.1
Determinación, perseverancia	68.6	29.3	1.1	1.0
Imaginación	60.8	36.6	1.8	0.8
Otro	4.1	68.4	5.2	22.3

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

La presencia de la religión en la escuela, un espacio público privilegiado, es causa de acalorados debates en el mundo.<sup>8</sup> Si la escuela es, como decía Durkheim, una “minisociedad”<sup>9</sup> que incorpora al individuo moderno en los valores de la comunidad, el sentido de responsabilidad y la noción de autoridad, es del todo pertinente saber qué opinan los mexicanos sobre la posibilidad de incorporar contenidos religiosos en la escuela pública.

Cuando los encuestados fueron preguntados sobre [37] *¿Qué se debe enseñar a los niños en la escuela?*, 47.3 por ciento de los encuestados afirmó que debe ser enseñado “que la vida fue creada por un ser supremo que algunos llaman dios”. Otros (11.3 por ciento) se pronunciaron por enseñar el

<sup>8</sup> Por ejemplo, consúltese el informe de la llamada Comisión Stasi del Estado francés (2003) y véase la importancia que concede a la escuela como bastión del Estado laico republicano donde se debe buscar el conocimiento “crítico” de las religiones, comprender la multiplicidad de sus manifestaciones políticas y culturales, con el fin de “exercer la liberté de pensée et de choix dans le domaine des croyances” (Comission de Reflexion sur l’Application du Principe de Laïcité dans la République, *Rapport au President de la République*, 11 de diciembre de 2003, p. 15, disponible en <<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725.pdf>>, consultado el 16 de junio de 2015).

<sup>9</sup> Ap. Anthony Giddens, *Sociology*, Cambridge, Reino Unido, Polity Press, 2009, p. 835.



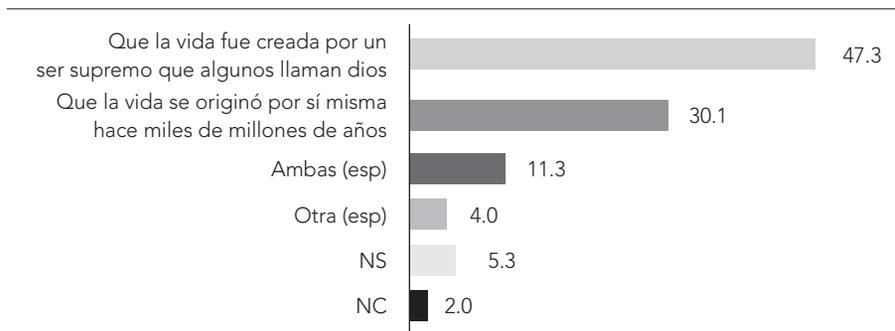


origen divino de la vida a la par que una concepción científica (“que la vida se originó por sí misma hace miles de millones de años”). Es decir, más de la mitad de la población encuestada considera necesario introducir elementos religiosos, al menos en lo relativo al origen de la vida, en la educación escolar (ver gráfica 3).

Aquí es posible detectar una brecha generacional, pues el porcentaje de las personas más jóvenes —en los rangos etarios de 15 a 24 años y 25 a 34 años— que se manifestó a favor de la tesis científica de la vida es mayor que el resto de los rangos etarios. También la población con escolaridad universitaria o de posgrado se inclina por la enseñanza de la tesis científica (56 por ciento). Respecto de las regiones, son el DF y el Estado de México las que muestran preferencia por la explicación científica del origen de la vida (42.6 por ciento). Como es previsible, sólo una minoría de quienes se describen a sí mismos como ateos está de acuerdo en que se enseñe una tesis religiosa del origen de la vida (12.8 por ciento) (ver tabla 121 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). Sorprendentemente, el total de personas que se muestran “de acuerdo” o “parcialmente de acuerdo” en que se [38] enseñe en las escuelas que hay varias opiniones sobre el origen de la vida suma 73.3 por ciento (ver tabla 122 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### GRÁFICA 3

37. EN SU OPINIÓN, ¿QUÉ SE DEBE ENSEÑAR A LOS NIÑOS EN LA ESCUELA?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

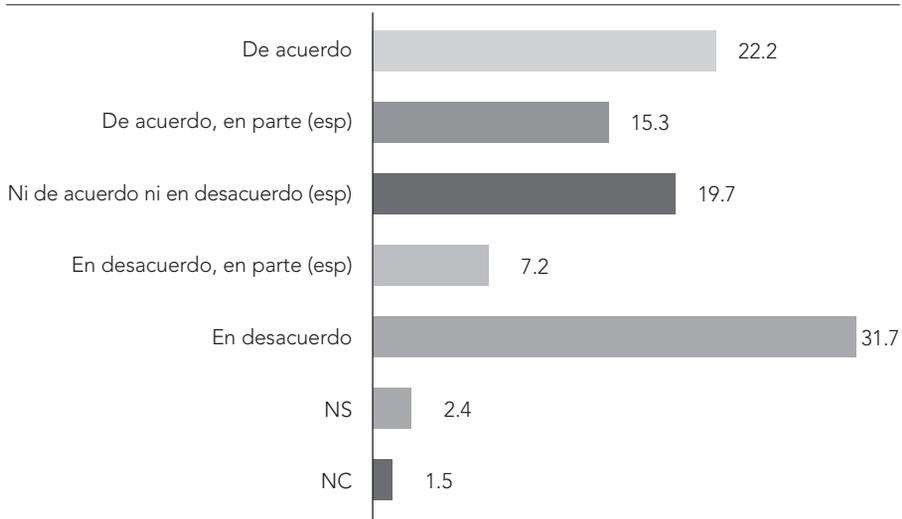


Estos números contrastan, sin embargo, con la aparente opinión dividida frente a la posibilidad de que [51] *en las escuelas públicas se impartan cursos de religiones*. En efecto, las personas que están “de acuerdo” o “de acuerdo en parte” suman 37.5 por ciento, mientras que las que están en “desacuerdo” o “desacuerdo en parte” representan 38.9 por ciento (ver gráfica 4). Así, aunque casi la mitad de los encuestados prefiere que se enseñe la tesis religiosa sobre el origen de la vida y casi las tres cuartas partes estaría de acuerdo con que se enseñen ambas tesis (*vide supra*), cuando la pregunta se plantea en término de cursos de religiones en escuelas públicas, el rechazo se incrementa. No obstante, considerando el margen del error y eliminando a quienes no están ni de acuerdo ni en desacuerdo, las dos posturas están empatadas.

#### GRÁFICA 4

51. ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LA SIGUIENTE FRASE? “EN LAS ESCUELAS PÚBLICAS SE DEBERÍAN IMPARTIR CURSOS DE RELIGIONES”

PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.



## RELIGIÓN Y COHESIÓN SOCIAL

Algunos ritos religiosos son, de hecho, la manera básica de socialización. Durkheim definía el propósito social de los ritos como el interés de renovar o mantener estados de cohesión en un grupo.<sup>10</sup> Esto es particularmente relevante en las ceremonias religiosas hechas en torno a pasajes significativos de la vida en sociedad, a saber, nacimiento, reproducción y muerte.

La mayoría de los encuestados expresó que es importante para ella [16] “realizar una ceremonia o rito para eventos como boda, muerte y nacimiento” (ver cuadro 3). Además de la población que se define como atea o no religiosa, las personas con grado de escolaridad elevado —universidad y posgrado— son las que muestran menor interés en estos ritos: 44 por ciento frente a 18.3 por ciento de la población con ninguna escolaridad (ver tabla 31 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### CUADRO 3

16. PARA USTED EN LO PERSONAL, ¿ES IMPORTANTE REALIZAR UNA CEREMONIA O RITO PARA ALGUNOS DE LOS SIGUIENTES EVENTOS?  
PORCENTAJES

	SÍ ES IMPORTANTE	NO ES IMPORTANTE	NS	NC
Boda	73.9	23.5	1.3	1.3
Muerte	68.2	27.0	2.9	1.9
Nacimiento	67.1	30.1	1.6	1.2
Otros (esp)	18.7	23.8	6.2	51.3

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

A un nivel de socialización más elevado, existen símbolos que cohesionan a las naciones y no pocos de ellos son de naturaleza religiosa. De hecho, todo nacionalismo, por su historia y su función, tiene un trasfondo religioso.<sup>11</sup> Éste es el caso de la Virgen de Guadalupe en México. El guadalupanismo, en tanto “ideología religioso-política unitaria [que actúa] asegurando el

<sup>10</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003, p. 38.

<sup>11</sup> Cfr. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1995, pp. 30 y ss.



consenso sobre las fuerzas centrífugas que tendían a deshacer la nación”,<sup>12</sup> cuyas raíces están en una estrategia cultural sustituta,<sup>13</sup> permea a prácticamente todos los grupos sociales del país.

El porcentaje de individuos encuestados que dijo que sí [11] *pedirían algún favor a la Virgen de Guadalupe o a algún santo* (70.9 por ciento) es mucho mayor que el de los católicos, incluso si se suma el de los católicos no practicantes (65.2 por ciento, ver cuadro 1). Respecto de quienes negaron tal posibilidad, buena parte son creyentes no católicos: 84.9 por ciento de personas creyentes de religiones históricas no católicas y 83.5 por ciento de creyentes de “disidencias históricas” no consideraría como intercesora a la Virgen de Guadalupe o a algún santo (ver tabla 21 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). Siendo uno de los ejes doctrinales de los protestantismos históricos y de confesiones como los Testigos de Jehova el rechazo del culto a las imágenes, se puede comprender lo elevado de los porcentajes.

Las respuestas sobre distintos ámbitos de socialización religiosa en el país, del espacio doméstico de la familia al espacio nacional de los símbolos político-religiosos, pasando por el espacio público de la escuela y el comunitario de los ritos religiosos como bodas, nacimientos y muerte, permiten evidenciar cierta tensión en el binario público-privado. Por un lado, son más las personas que han recibido educación religiosa en el hogar, espacio privado por antonomasia. El templo, que sería el lugar específico para la instrucción religiosa, parece tener más importancia para la educación de las minorías que para la mayoría católica. En esta medida, la disposición moderna de lo religioso entre el espacio público y el privado se sostiene.

Sin embargo, la opinión dividida frente a la introducción de enseñanza religiosa en las escuelas y el hecho de que prácticamente la mitad de los encuestados apoye que se enseñe la tesis religiosa del origen de la vida, sugiere que la distribución de lo religioso entre lo público y lo privado no es

<sup>12</sup> Jean-Pierre Bastien, “El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México”, *Relaciones*, vol. 11, núm. 42, 1990, pp. 50-51.

<sup>13</sup> Es consenso historiográfico que el culto de la Virgen de Guadalupe fue promovido por el obispo Montúfar para cristianizar el culto a Tonantzin. Cfr. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y cultura de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 2001, p. 139.



tan simple en nuestra sociedad. En realidad, como han demostrado, entre otros, Casanova y Asad,<sup>14</sup> la colocación de lo religioso en el ámbito privado es una distribución histórica que, en el caso mexicano, se remonta al siglo XIX y que forma parte de una configuración política —el liberalismo— que enfrenta críticas de proyectos alternos y está en permanente cambio.

## SECULARIZACIÓN

La secularización puede ser entendida al menos en tres sentidos. En primer lugar, como un complejo proceso social de “diferenciación”, cuyas raíces, según Berger, están en la propia matriz judeocristiana.<sup>15</sup> Se trata básicamente de la separación racional de esferas de actividad humana respecto de la esfera religiosa.<sup>16</sup> Así, la cultura, la educación, la economía y la política, entre otras, actuarían cada vez más bajo sus propias dinámicas y se desprenderían de las legitimaciones religiosas en su desempeño cotidiano.

En segundo lugar, puede ser entendida en un sentido más tradicional como el declive numérico de las prácticas, creencias y valores religiosos.<sup>17</sup> Finalmente, también puede ser comprendida como “cambio religioso”, es decir, no como la eliminación o el declive de las instituciones, creencias y prácticas religiosas, sino como su transformación. Después de experimentar una especie de “secularización interna”, las religiones tienden a volverse más horizontales, racionalizadas, eclécticas y tienden a privilegiar el bienes-

<sup>14</sup> Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, p. 8. Casanova sostiene que las únicas religiones que pueden ser a la vez públicas y modernas son aquellas que renuncian a cooptar el Estado y se mantienen en el nivel de la sociedad civil. Siempre y cuando hayan asimilado la “crítica ilustrada”, las religiones pueden participar en la vida pública, abandonar la esfera privada y robustecer la convivencia plural. Cfr. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 233 y ss.

<sup>15</sup> Cfr. Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1967, pp. 163 y ss.

<sup>16</sup> Cfr. Olivier Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 4, 1991, p. 401.

<sup>17</sup> Cfr. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 214 y ss.; Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, p. 3; Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2004, p. 5.

tar personal.<sup>18</sup> En pocas palabras, “se puede afirmar”, según Blancarte, “que la secularización es la manifestación de la modernidad en el ámbito religioso”.<sup>19</sup> Como puede observarse, se trata de un concepto relacionado con la laicidad pero que no debe confundirse con el mismo. La secularización es un fenómeno descriptivo mientras que la laicidad, como hemos visto, más allá de un proyecto político también es una agenda cultural.

## CAMBIOS GENERACIONALES

Uno de los indicadores más claros del proceso de secularización son las comparaciones de valores religiosos entre distintas generaciones. Algunos autores apuntan que en el caso de sociedades que han presenciado un significativo desarrollo humano en las últimas décadas, las personas de rangos etarios más elevados mostrarán una actitud tradicional y conservadora hacia los temas religiosos, en contraste con los más jóvenes que serán más “secularizados”.<sup>20</sup>

En el caso de la ENRSYL, a los mexicanos que dijeron ser no creyentes o similares, se les preguntó si [2] *en el pasado fueron miembros de una iglesia o denominación religiosa*. Una significativa mayoría dijo que sí (83.7 por ciento) (ver tabla 4 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*). La gente encuestada manifestó en porcentajes similares que [3] sí tenía la misma religión que su padre (69.7 por ciento) y [4] su madre (70.8 por ciento). Los más jóvenes y los de mayor grado de escolaridad son los que tienen porcentajes más elevados de diferencia de religión respecto del padre: en el rango etario de 15 a 24 años, 32.4 por ciento, frente a 17.3 por ciento del rango de 65 años y más; 53 por ciento de la población universitaria o con posgrado frente a 13.8 por ciento de nivel primaria (ver tabla 5 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). Por lo que respecta a la

<sup>18</sup> Cfr. Karel Dobbelaere, *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 67-68, 82 y ss.

<sup>19</sup> Roberto Blancarte, “Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos*, vol. 30, 2012, p. 77. Este artículo ofrece una visión panorámica y sintética de las discusiones conceptuales en torno a la secularización.

<sup>20</sup> Pippa Norris y Ronald Inglehart, *op. cit.*, pp. 28-29.





madre, los porcentajes experimentan sólo ligeras variaciones y mantienen la tendencia (ver tabla 6 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

A su vez, como es previsible en una sociedad que históricamente ha tenido una mayoría católica, son mayoría los católicos que tienen un padre de la misma religión (93.3 por ciento) o una madre (94.8 por ciento). La mayor variabilidad generacional en materia de religión, es decir, individuos que abandonaron la confesión de sus padres, está reflejada en los mexicanos que se identificaron como ateos o no creyentes: 64.1 por ciento de los ateos tuvo un padre no ateo y 63 por ciento una madre.

La brecha generacional también se puede ver reflejada en cómo los encuestados afirman [33] pensar distinto que sus padres. Sólo en los rubros de "sexo" y "política" se aprecia una separación clara entre generaciones: de los mexicanos que participaron en la encuesta, 45.1 por ciento afirma que piensa distinto a sus padres en temas de sexualidad y 48.8 por ciento en temas de política. Curiosamente, 76.4 por ciento dice que piensa parcial o completamente como sus padres en materia de "religión" (ver cuadro 4). Estas cifras son consistentes con la cantidad de personas que expresaron tener la misma religión que sus padres (*vide supra*).

#### CUADRO 4

33. ¿SUS PADRES Y USTED PIENSAN (PENSABAN) DE LA MISMA MANERA SOBRE LOS SIGUIENTES ASPECTOS?  
PORCENTAJES

	SÍ	SÍ, EN PARTE (ESP.)	NO	NS	NC
La familia	66.5	17.0	15.0	1.0	0.5
El matrimonio	60.0	16.4	22.5	0.9	0.2
La religión	59.5	13.5	25.8	1.0	0.2
Las reglas morales	59.4	17.6	21.6	1.2	0.2
La educación de los niños	58.3	20.7	19.5	1.2	0.3
El trabajo	57.0	22.2	19.1	1.3	0.4
La relación entre padres e hijos	54.9	19.8	22.8	1.5	1.0
El dinero	47.0	27.0	23.9	1.3	0.8
El tiempo libre	43.6	25.5	27.6	2.4	0.9
El sexo	30.7	16.3	45.1	6.9	1.0
La política	29.9	15.8	48.8	4.6	0.9

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.



Los que más disienten con sus padres en materia de religión son quienes tienen una escolaridad elevada (51.6 por ciento de universitarios o posgrado frente a 15 por ciento de nivel primaria), los más jóvenes (35.9 por ciento del rango etario 15 a 24 años frente a 115.3 por ciento del rango 65 años y más) y quienes se definen como ateos o no religiosos (78.9 por ciento frente a 11.9 por ciento de los católicos) (ver tabla 15 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). En el caso de la sexualidad, los porcentajes se acercan entre los distintos grupos sociodemográficos (por ejemplo, 49.6 por ciento del rango etario 15 a 24 años y 49.8 por ciento del rango 65 años o más discrepan de sus padres sobre el sexo), manteniendo una tendencia generacional en toda la población a distanciarse de los valores sexuales de los padres.

## DEBATES RELIGIOSOS Y CULTURALES DE NUESTRA SOCIEDAD

La secularización puede ser comprendida como la creciente diferenciación estructural de las esferas humanas, es decir, la autonomización de campos culturales frente a la religión (*vide supra*). Esto significa no sólo que aspectos como la sexualidad y la ciencia responden a su propia racionalidad y pierden referentes sagrados, sino también que la religión queda cada vez más confinada al campo de lo "espiritual".<sup>21</sup>

En general, la mayoría de las personas encuestadas piensa parcial o totalmente que [8] su Iglesia tiene una respuesta para sus necesidades sociales y éticas. Sin embargo, dentro de esta tendencia general, menos gente está convencida de que las instituciones religiosas a las que pertenece ofrecen soluciones a "los problemas sociales concretos de hoy en día": 21.3 por ciento expresó que no cree que tengan respuesta para esto y 21.8 por ciento que sólo en parte. De nuevo, es perceptible una brecha generacional,

<sup>21</sup> Asad sostiene incluso que lo "religioso", tal y como lo comprendemos hoy en día, es una construcción de la propia secularización. Cfr. Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, pp. 31-33.



pues 26.3 por ciento de las personas del rango etario 15 a 24 años piensa que las iglesias no responden a los problemas sociales concretos, mientras 88.8 por ciento de quienes tienen 65 años o más cree que sí o en parte (ver tabla 16 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). Lo mismo sucede a mayor nivel de escolaridad: 31.6 por ciento de universitarios o personas con posgrado no cree que las instituciones religiosas responden adecuadamente a problemas sociales concretos, mientras sólo 14.8 por ciento de personas con nivel de escolaridad de primaria cree lo mismo.

Es en las necesidades estrictamente espirituales donde los individuos encuestados coincidieron que las iglesias tienen más que ofrecer: 87.4 por ciento cree total o parcialmente esto (ver cuadro 5). Aunque las diferencias no son tan grandes, creemos que pueden ser sintomáticas de cómo la población percibe a las iglesias como instituciones cada vez más acotadas a la esfera de lo religioso y lo espiritual, y ajenas al resto de los asuntos. A nivel regional, las personas del DF y el Estado de México son las más críticas con sus iglesias y las del sur, las menos: de los habitantes encuestados del DF y Estado de México, 23.4 por ciento no cree que las iglesias “respondan adecuadamente a los problemas y necesidades morales de las personas” (frente a 9.8 por ciento del sur), (ver tabla 12 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)), 21.8 por ciento afirma que tampoco ofrecen soluciones para la “vida familiar” (frente a 10.8 por ciento del sur), (ver tabla 13 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)), 17.7 por ciento niega que incluso satisfagan las necesidades espirituales (frente a 4.5 por ciento del sur, (ver tabla 14 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)), 25.4 por ciento rechaza que respondan adecuadamente a las necesidades de los jóvenes (frente a 10 por ciento del sur) (ver tabla 15 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*) y 38.4 por ciento sostiene que tampoco pueden ofrecer soluciones a los problemas concretos de la sociedad mexicana (frente a 13.9 por ciento del sur), (ver tabla 16 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Aunque no se apartan de la tendencia general, es necesario tener presente, sobre todo cuando se revisen más adelante las polémicas culturales sobre derechos sexuales y reproductivos, que 24 por ciento de los católicos encuestados no cree que su Iglesia ofrezca respuestas adecuadas a los problemas sociales concretos y que 24.1 por ciento cree que sólo lo hace en

**CUADRO 5**

**8. HABLANDO EN GENERAL, ¿PIENSA USTED QUE SU IGLESIA TIENE UNA RESPUESTA ADECUADA PARA...?**

PORCENTAJES

	SÍ	SÍ, EN PARTE (ESP.)	NO	OTRA (ESP.)	NS	NC
Las necesidades espirituales de la gente	68.9	18.5	10.8	0.2	0.9	0.7
Los problemas y necesidades morales de las personas	63.4	19.0	15.1	0.3	1.2	1.0
Los problemas de la vida familiar	60.6	22.9	14.5	0.2	1.0	0.8
Los problemas de los jóvenes	60.1	3.0	15.2	0.2	1.5	0.8
Los problemas sociales concretos de hoy en día en nuestro país	53.6	21.8	21.3	0.6	1.8	0.9

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

parte (ver tabla 16 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

A raíz de la despenalización del aborto en el DF, en 2007, la polémica sobre la interrupción voluntaria del embarazo se incrementó.<sup>22</sup> Las discusiones evidenciaron la constitución de dos bandos: por un lado, quienes defendían la interrupción como un decisión autónoma y legítima de las mujeres sobre su propio cuerpo; por otro lado, los llamados activistas “próvida”, que defendían la vida como sagrada desde su concepción. La polarización de este debate permeó a todos los grupos de la sociedad mexicana.

Prueba de que la polémica se mantiene vigente son las altas tasas de gente encuestada que se negó a contestar [29] si aprobaba o desaprobaba el aborto (rondan entre 37 por ciento). De todas las causales, la que menos re-

<sup>22</sup> Cfr. Marta Lamas, “La despenalización del aborto en México”, en *Nueva sociedad. Democracia y política en América Latina*, núm. 220, 2009, disponible en <http://nuso.org/articulo/la-despenalizacion-del-aborto-en-mexico/>, consultado el 27 de mayo de 2015.





chazo generó es la del aborto “cuando la salud de la madre peligra”: 46.3 por ciento lo aprueba total o parcialmente y sólo 15.4 por ciento lo rechaza total o parcialmente. La que menos aprobación recibió fue “cuando falló un método anticonceptivo”, pues sólo 17.8 por ciento de los encuestados lo aprueba total o parcialmente y 43.3 por ciento lo rechazó total o parcialmente (ver cuadro 6).

En la causal referente a la salud de la madre, no existen diferencias significativas por grado de escolaridad, pero sí por edad: en el rango de 15 a 24 años, 54 por ciento aprueba total o parcialmente que la mujer interrumpa su embarazo cuando su salud está en juego, mientras sólo 29.5 por ciento en el rango etario de 65 años y más lo aprueba. En esta misma causal, es de notarse que tampoco parece haber una diferencia muy grande entre personas ateas o no religiosas (50.9 por ciento lo aprueba parcial o totalmente) y católicos (49.8 por ciento lo aprueba parcial o totalmente). Los creyentes de religiones históricas y de disidencias históricas expresaron en cambio un mayor rechazo (con aprobaciones parciales o totales de 31.9 por ciento y 32.3 por ciento, respectivamente). Regionalmente, el DF y el Estado de México muestran mayor aprobación de esta causal (54.3 por ciento), pero la distancia no es tan grande respecto de la siguiente región con mayor porcentaje de aprobación (región norte, 48.3 por ciento). La aprobación según el sexo no varía significativamente (ver tabla 91 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Respecto de la causal de la falla del método anticonceptivo, la separación entre católicos y ateos o no creyentes se incrementa: 50.1 por ciento de los primeros rechaza total o parcialmente el aborto en estos casos, en tanto que 30.7 por ciento de los ateos lo rechaza total o parcialmente. La distancia regional entre DF y Estado de México y el norte casi desaparece: 41.1 por ciento de la población encuestada del DF y Estado de México lo rechaza total o parcialmente, frente a 41.4 del norte (ver tabla 98 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

La eutanasia es otro de los temas de “convicción moral”<sup>23</sup> que divide a la opinión pública. Ante la pregunta [30] *¿Estaría usted de acuerdo o en desacuerdo*

<sup>23</sup> Concepto usado por Skitka y Buaman para referir todos los asuntos controversiales en política cuyas posiciones son fuertemente emocionales, pretendidamente universales y arraigadas en principios innegociables, frecuentemente religiosos. Cfr. Linda J. Skitka y Christopher W. Bauman, “Moral Conviction and Political Engagement”, *Political Psychology*, vol. 29, núm. 1, 2008, pp. 31 y ss.

**CUADRO 6**

**29. USTED APRUEBA O DESAPRUEBA EL ABORTO  
EN LAS SIGUIENTES CIRCUNSTANCIAS...**

PORCENTAJE

	APRUEBA	APRUEBA EN PARTE (ESP.)	DESAPRUEBA EN PARTE (ESP.)	DESAPRUEBA	NS	NC
Cuando la salud de la madre peligra	28.4	17.9	9.6	5.8	1.8	36.5
Cuando es probable que el niño nazca con malformaciones físicas	24.2	13.6	11.1	12.1	2.0	37.0
Cuando el embarazo es producto de una violación	23.6	11.5	9.9	16.1	1.6	37.3
Si una mujer así lo desea	11.9	8.0	11.2	30.5	1.6	36.8
Cuando es menor de edad	10.8	10.6	11.6	27.8	2.2	37.0
Cuando se trata de una jovencita	10.7	9.8	10.9	29.4	2.3	36.9
Cuando la mujer no está casada	9.9	8.5	12.6	31.5	1.1	36.4
Cuando una pareja casada no quiere tener hijos	9.6	8.3	12.5	31.6	1.4	36.6
Por falta de recursos económicos	9.4	8.9	10.5	31.5	1.6	38.1
Sólo si el padre lo autoriza	8.6	8.1	12.4	31.7	2.0	37.2
Cuando falló un método anticonceptivo	8.0	9.8	10.3	33.5	1.6	36.8

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.





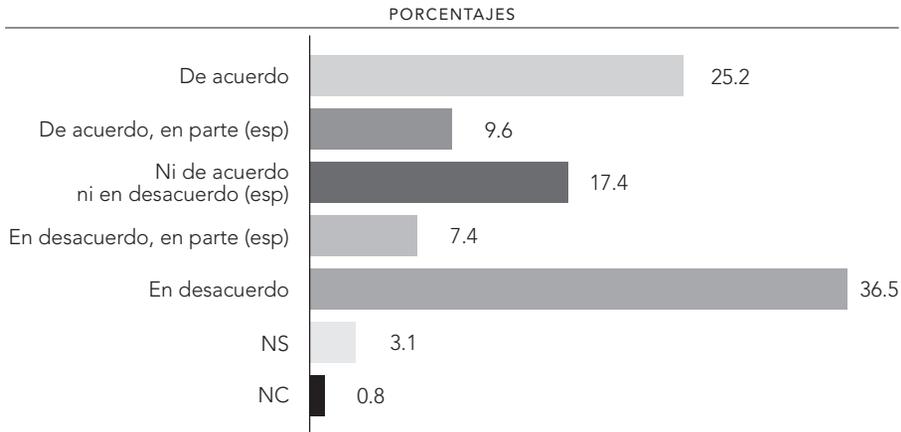
en que la ley castigue a quien ayude o permita que muera un familiar suyo de manera asistida aunque éste lo pidiera?, 43.3 por ciento se mostró de acuerdo total o parcialmente con la penalización de esta práctica. Quizá el tema de la eutanasia sea percibido como menos polémico, porque la encuesta registró un porcentaje bajo de no contestación. La diferencia generacional no es tan relevante en este caso (40.4 por ciento del rango etario 15 a 24 años aprueba el castigo, frente a 40 por ciento del rango etario 65 años y más). El grado de escolaridad, sin embargo, sí influye: 55.3 por ciento de universitarios o personas con posgrados rechazaron que la ley castigue a quien permita o ayude en prácticas eutanásicas, pero sólo 29.4 por ciento de quienes tienen escolaridad de nivel primaria se pronunciaron en este sentido (ver tabla 102 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

El matrimonio entre personas del mismo sexo es otro de los debates encendidos, sobre todo a partir de la reforma jurídica que los permitió en el Distrito Federal en 2009. Aunque la encuesta registra un mayor porcentaje de respuesta que en los otros temas, hay 17.4 por ciento de personas que no se pronuncian ni a favor ni en contra. Fuera de este grupo, quienes están a favor de que [31] *una pareja homosexual debería tener el derecho de contraer matrimonio en todos los estados del país* representan 34.8 por ciento.

Aquí es visible una brecha generacional, pues en el rango etario de 15 a 24 años la proposición tiene una aceptación total o parcial de 44.1 por ciento, en tanto que en el grupo de 65 años y más sólo se cuenta con 24.9 por ciento (ver tabla 103 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). También es visible que a mayor grado de escolaridad, mayor grado de aprobación del matrimonio igualitario. En cuanto a la dimensión religiosa, son las personas ateas y no creyentes las que más aprueban, total o parcialmente, el matrimonio entre personas del mismo sexo —42.7 por ciento—, pero la distancia en comparación con los católicos —36.2 por ciento— no es tan grande, sobre todo si se compara con los creyentes no católicos —por ejemplo, sólo 24.8 de los creyentes de religiones históricas aprueba este tipo de matrimonio—. En términos regionales, en el DF y el Estado de México existe 42.5 por ciento de aprobación parcial o total, seguido por la región norte, con 40.7 por ciento.

## GRÁFICA 5

31. ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LA SIGUIENTE FRASE:  
 “UNA PAREJA HOMOSEXUAL DEBERÍA TENER EL DERECHO DE CONTRAER  
 MATRIMONIO EN TODOS LOS ESTADOS DEL PAÍS”?



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

Menos personas están [32] a favor de la adopción de niños por parejas homosexuales; 51.5 por ciento se pronuncia en contra total o parcialmente de esta medida. Al igual que en la pregunta pasada, en ésta se sostiene una tendencia generacional (son más los jóvenes de acuerdo) y de escolaridad (a mayor nivel de escolaridad, mayor aprobación) (ver tabla 104 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). Sin embargo, a diferencia de las otras preguntas, aquí la distancia entre ateos/no creyentes y católicos se incrementa mucho, pues 41.6 por ciento de los primeros está parcial o totalmente a favor, por sólo 27.6 por ciento de los segundos.

Según lo visto hasta ahora, y contrario a lo que se pudiera creer intuitivamente, en ciertos rubros de estas polémicas morales, el sector de las personas encuestadas que se identifica como católicos no se distancia mucho de las tendencias generales del resto de la población. De hecho, prácticamente el mismo porcentaje —aproximadamente la mitad— de personas ateas y no creyentes y de personas católicas aprueba la interrupción del embarazo cuando la salud de la madre peligra. Por otra parte, la distancia entre el porcentaje de ateos y no creyentes que aprueba el matrimonio de personas del mismo sexo y el porcentaje de católicos es de sólo 6.5 por ciento, cifras que contras-





tan con el fuerte rechazo que reciben los dos temas entre los creyentes no católicos (*vide supra*). En cierta medida, estas cifras contribuyen a documentar la creciente divergencia entre la mayoría católica del país y la ortodoxia doctrinaria relativa a los temas de sexualidad y derechos reproductivos.<sup>24</sup>

Sin embargo, el grueso de los católicos está lejos de adoptar posturas favorables en el tema de los derechos sexuales y reproductivos. De hecho, quizá estas cifras hablen más del conservadurismo general de la sociedad mexicana, incluyendo a los ateos y no creyentes, que de la apertura de los católicos.

Otro de los puntos de estas nuevas “guerras culturales”<sup>25</sup> es la confrontación entre partidarios del origen divino de la vida y los defensores de la tesis científica evolucionista. Aunque casi la tercera parte de las personas encuestadas creen que la [35.1] “vida se originó por sí misma hace miles de millones de años por procesos físicos o biológicos”, esta respuesta tiene menos aceptación entre los más viejos (23.1 por ciento de 65 años y más frente a 40.2 por ciento de 15 a 24 años). Existe también una diferencia de sexo notable: 59.9 por ciento de las mexicanas encuestadas considera que “la vida fue creada por un ser supremo que algunos llaman dios”, afirmación que sólo comparte 44.3 por ciento de los varones. Previsiblemente, a mayor escolaridad, mayor aceptación de la tesis científica, y sólo 10 por ciento de los ateos y no religiosos cree que hay una fuerza, llamada por algunos dios, que creó la vida (ver tabla 119 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*).

La opinión divide es más evidente ante la pregunta [36] *¿Con cuál de las siguientes frases está usted más de acuerdo?*, pues sólo existe una diferencia de 2.3 por ciento entre la cantidad de encuestados que opinaron “que los

<sup>24</sup> Por ejemplo, la Encuesta Nacional de Opinión Católica de 2009, elaborada bajo la iniciativa de Católicas por el Derecho a Decidir, encontró que 73 por ciento de los católicos aprueba la interrupción del embarazo cuando la vida de la mujer está en peligro. Cfr. Mario Martínez Salgado, Susana Lerner y Evelyn Aldaz, “Identidades católicas, derechos sexuales y reproductivos y laicidad”, en María Consuelo Mejía y Evelyn Aldaz (coords.), *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feigresía en México*, México, Católicas por el Derecho a Decidir, 2013, pp. 331-406.

<sup>25</sup> El término nace en la historiografía alemana —*Kulturkampf*— y se refiere a las políticas secularizantes de Bismarck, particularmente en materia de educación, y la resistencia de la Iglesia católica en el recién constituido Imperio Alemán (cfr. Lamberti, “State, Church, and the Politics of School Reform during the Kulturkampf”, *Central European History*, vol. 19, núm. 1, 1986, pp. 63-64. Es común que en las discusiones en Estados Unidos se refieran a estos temas polémicos con términos bélicos. Cfr. Edward J. Larson, *The Creation-Evolution Debate. Historical Perspectives*, Athens, Georgia, The University of Georgia Press, 2007, pp. 38-39.



humanos y otros seres vivos han existido en su forma actual desde el inicio de los tiempos” y aquéllos que dijeron que “los humanos y otros seres vivos han evolucionado en el tiempo” (ver gráfica 6). Al igual que en la pregunta anterior, es perceptible una diferencia entre sexos (46.2 por ciento de hombres se decantan por la evolución, frente a 35.5 por ciento de las mujeres), por escolaridad (56.4 por ciento de universitarios está más de acuerdo con la tesis evolucionista, frente a 30.6 por ciento de mexicanos sin escolaridad) y por edad (49.2 por ciento del rango etario de 15 a 24 años, frente a 22.2 por ciento de 65 años y más). Los ateos y no creyentes son quienes se inclinan más por la explicación evolucionista (63.5 por ciento), y entre la población con religión, es entre los católicos donde el evolucionismo goza de más aceptación: 40 por ciento de acuerdo (ver tabla 120 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). Hay que tener en cuenta que la jerarquía católica concede libertad a sus feligreses para creer o no en la tesis evolucionista.<sup>26</sup>

#### GRÁFICA 6

36. ¿CON CUÁL DE LAS SIGUIENTES FRASES, ESTÁ USTED MÁS DE ACUERDO?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

<sup>26</sup> El *Catecismo de la Iglesia católica* estipula que “la inteligencia humana puede ciertamente encontrar por sí misma una respuesta a la cuestión de los orígenes” (§ 286) y que “no se trata sólo de saber cuándo y cómo ha surgido materialmente el cosmos, ni cuándo apareció el hombre”, asunto propio de las ciencias naturales, “sino más bien de descubrir cuál es el sentido de tal origen” (§284). *Catecismo de la Iglesia católica*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, disponible en <[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)>, consultado el 17 de junio de 2015.

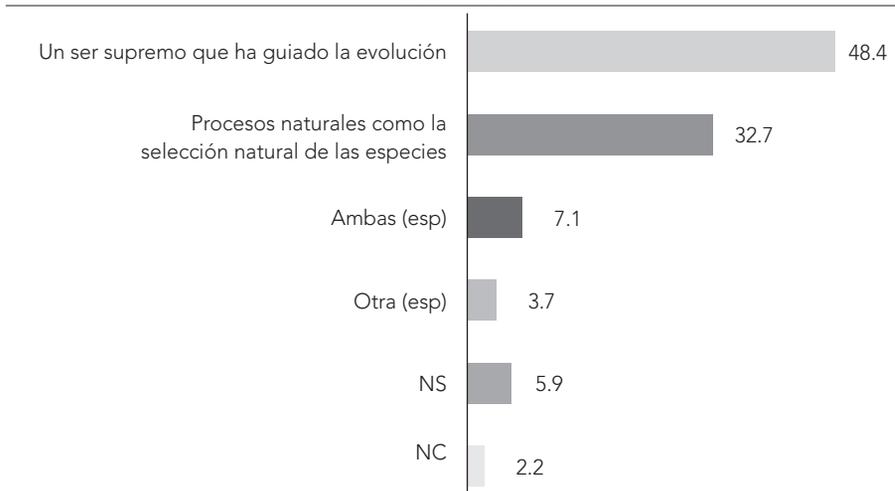


Cuando se cuestionó a la población encuestada [39] sobre si “la evolución humana y de los seres vivos se debía a procesos naturales como la selección de especies o a un ser supremo que ha guiado la evolución”, la diferencia entre la primera, que por economía de palabras podemos llamar tesis científica, y la segunda, tesis religiosa, se incrementa en 15.7 por ciento (ver gráfica 7).

**GRÁFICA 7**

39. POR LO QUE USTED PIENSA, LA EVOLUCIÓN HUMANA Y DE LOS SERES VIVOS SE DEBE A...

PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

Las tendencias sociodemográficas de decantación exclusiva por la tesis científica de las preguntas anteriores se sostienen: mayor escolaridad y más jóvenes. La diferencia de opinión entre hombres y mujeres desaparece (0.8 por ciento de diferencia con la tesis científica) y la existente entre católicos y ateos o no creyentes se incrementa: sólo 28.7 por ciento de los católicos cree exclusivamente que la evolución fue por selección natural, ante 63.3 por ciento de los ateos y no religiosos (ver tabla 123 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

## CREENCIAS RELIGIOSAS EN NUESTROS DÍAS

El proceso de secularización afecta directamente a los valores y las creencias religiosas. Hace tiempo que el paradigma teórico de la secularización fue revisado y se dejó de creer que implicaba la desaparición de la religión o la generalización del ateísmo. Steve Bruce, uno de los más estrictos defensores de la teoría de secularización frente a sus críticos, sostiene como previsión una creciente indiferencia hacia los asuntos religiosos, el desplazamiento de los valores propios de ese campo y la conservación de un sector creyente minoritario.<sup>27</sup>

De cualquier forma, ese sector creyente, minoritario o no, experimentará cambios profundos. El propio esquema de pluralidad y diversidad religiosa, incluyendo a los no creyentes, hace que sea imposible “creer” en la misma forma que se creía en una situación de monopolio religioso. Los valores y creencias de los creyentes se transforman ante el conocimiento de la mera posibilidad de vivir sin creencias religiosas. En términos sociológicos, esto se conoce como la erosión de las “estructuras de plausibilidad” de la religión. Los valores y creencias religiosas, lejos de ser supuestos fundamentales con los que se percibe toda la realidad, tal y como eran en el Antiguo Régimen, se desplazan hasta el nivel de las “preferencias”. “En la medida en que el mundo de los consumidores se halla secularizado”, dice Berger, recurriendo a imágenes mercantiles para explicar la pluralidad y competencia religiosas, “sus preferencias lo han de reflejar”.<sup>28</sup> Esta adaptación tiende a privilegiar “las funciones morales y terapéuticas de la religión” por encima de sus implicaciones políticas-públicas. En buena medida, esto explica, según el sociólogo estadounidense, por qué “las iglesias tienen relativamente poca influencia sobre los puntos de vista económicos y políticos de sus propios miembros [y] que siguen, sin embargo, siendo sus adeptos en su vida privada”.<sup>29</sup>

Las respuestas a [13] qué tanto las personas consideraban valores religiosos en los campos de la familia, el trabajo y los amigos evidencian, a nuestro parecer, este complejo proceso de cambio religioso. Aunque la mayoría ma-

<sup>27</sup> Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, pp. 41-43.

<sup>28</sup> Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1967, pp. 208-209.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 210.





nifestó que sí consideraba completa o parcialmente estos valores en los tres campos, sólo en el de la familia el porcentaje de respuestas negativas fue significativamente bajo (7.7 por ciento). De quienes negaron considerar valores religiosos en el campo laboral y de amistades (alrededor de 17 por ciento) (ver cuadro 13), se mantiene la tendencia escolaridad-edad: en el rango etario 15 a 24 años, 24.8 por ciento negaron la pertinencia de considerar valores religiosos en el trabajo (frente a 4.7 por ciento de 65 años y más), y entre la población universitaria o con posgrado el porcentaje alcanzó 27 por ciento (frente a 8.4 por ciento de personas con nivel primaria que se expresaron en el mismo sentido) (ver tabla 24 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

En el momento de preguntar a las personas [27] *qué tan importante son para ellos elementos como la familia, el trabajo, el dinero, la política y la religión*, los resultados muestran que la religión está lejos de ser una prioridad en sus vidas. En efecto, mientras pocas personas afirmaron que la familia, el trabajo y el dinero eran poco o nada importantes en su vida (1.2 por ciento, 3.9 por ciento, 12.5 por ciento, respectivamente), el porcentaje se incrementa hasta 20.8 por ciento en el caso de las personas que consideran poco o nada importante la religión en sus vidas (ver cuadro 7).

## CUADRO 7

27. PODRÍA DECIRME POR FAVOR, ¿QUÉ TAN IMPORTANTES SON EN SU VIDA...?  
PORCENTAJE

	MUY IMPORTANTES	ALGO IMPORTANTES	POCO IMPORTANTES	NADA IMPORTANTES	NS	NC
La familia	91.7	7.0	1.0	0.2	0.0	0.1
La pareja	81.7	14.1	2.6	0.9	0.6	0.1
El trabajo	70.3	24.9	3.3	0.6	0.8	0.1
La escuela	65.8	22.4	7.9	2.8	0.4	0.7
La religión	58.1	20.4	10.4	10.4	0.4	0.3
El dinero	53.6	33.3	11.2	1.3	0.2	0.4
Los amigos	51.0	37.8	9.6	1.4	0.1	0.1
La política	18.9	23.5	34.8	21.7	0.4	0.7

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.



Sólo la política es más irrelevante para los encuestados, pues más de la mitad (56.5 por ciento) afirma que es poco o nada importante en su vida. Son más los hombres, los jóvenes y la gente con escolaridad elevada quienes consideraron a la religión poco o nada importante: 26.5 por ciento de los varones encuestados frente a 15.3 por ciento de las mujeres, casi la mitad de la población de universidad o posgrado (48.5 por ciento) frente a aproximadamente uno de cada diez sin escolaridad (11.5 por ciento) y 28.9 por ciento del rango de 15 a 24 años frente a 13.6 por ciento de 65 años y más (ver tabla 67 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Más de la mitad de los encuestados refirieron [22] pensar mucho o algo en el *significado de su vida, en el sentido de la vida en general y en la muerte* (ver cuadro 8). No parece haber variaciones muy grandes en términos etarios o de escolaridad en las reflexiones sobre la vida propia y la vida en general (ver tablas 54 y 55 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)). Aunque las reflexiones sobre la muerte son más recurrentes en toda la población que las de la vida, ocupan más los rangos etarios más elevados y menos a los jóvenes (40.4 por ciento entre 15 y 24 años afirmó que pensaba mucho o algo en la muerte, frente a 60.4 por ciento de 65 años y más); asimismo, las personas con menor nivel de escolaridad piensan más en la muerte que las de mayor grado de escolaridad (66.3 por ciento sin escolaridad frente al 49.5 por ciento con universidad o posgrado) (ver tabla 56 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

## CUADRO 8

22. ¿QUÉ TAN SEGUIDO PIENSA EN...?							
PORCENTAJE							
	MUCHO	ALGO	POCO	NADA	OTRA (ESP.)	NS	NC
El sentido o significado de su vida	39.9	31.0	19.3	9.0	0.5	0.1	0.2
El sentido o significado de la vida en general	36.8	32.5	19.2	10.5	0.5	0.1	0.4
En la muerte	28.5	23.5	25	22.3	0.0	0.5	0.4

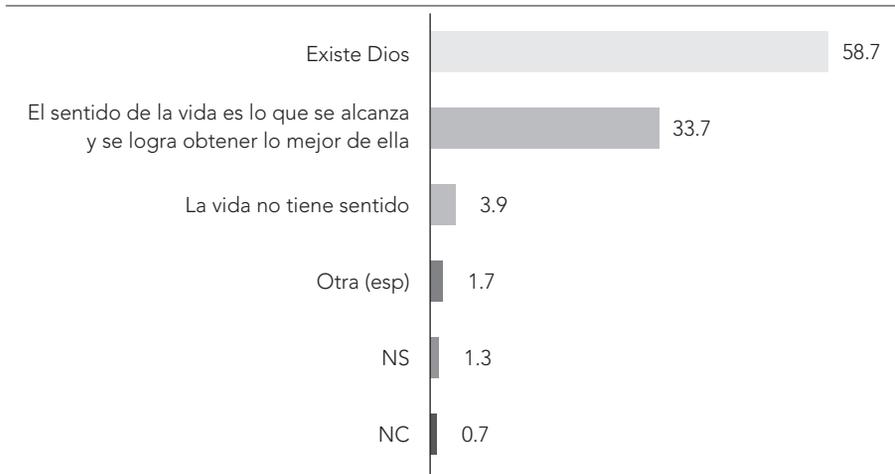
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.



Una amplia mayoría [23] cree que la vida tiene sentido (92.4 por ciento). Sin embargo, son más las personas que creen esto por motivos religiosos (58.7 por ciento) que las que consideran móviles de desarrollo personal (33.7 por ciento) (ver gráfica 8). Son más los individuos encuestados con escolaridad elevada los que creen que “el sentido de la vida es lo que se alcanza y se logra obtener lo mejor de ella” (59 por ciento de población universitaria o con posgrado frente a 21.2 por ciento sin escolaridad, 23.1 por ciento de nivel primaria y 32.9 por ciento de nivel secundaria). A su vez, son más las mujeres que creen que la vida tiene sentido por la existencia de dios (64.7 por ciento) que los hombres (52.4 por ciento) (ver tabla 57 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### GRÁFICA 8

23. POR LO QUE USTED CREE, LA VIDA TIENE SIGNIFICADO PORQUE:  
PORCENTAJES



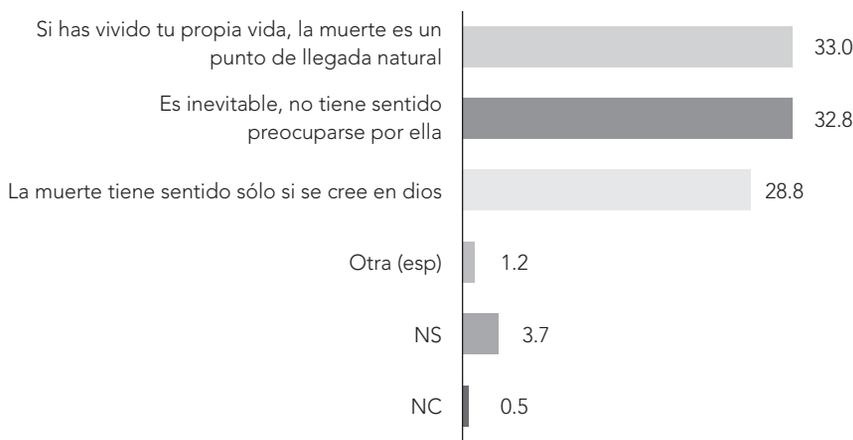
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

No obstante, un grupo minoritario de los entrevistados [24] considera que la muerte sólo tiene sentido si se cree en dios; la mayoría considera que se trata de un fenómeno natural o inevitable (65.8 por ciento) (ver gráfica 9). Según los datos sociodemográficos, la premisa de que la muerte sólo adquiere

significado con la creencia en dios es menos popular entre los más jóvenes (17.6 por ciento de 15 a 24 años frente a 50.5 por ciento de 65 años y más) y quienes tienen mayor escolaridad (13.9 por ciento de población universitaria encuestada frente a 38.1 por ciento de quienes no tienen escolaridad alguna).

## GRÁFICA 9

24. POR LO QUE USTED PIENSA, LA MUERTE:  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

Sorprendentemente, entre los católicos, la creencia en dios no parece tan determinante para otorgarle sentido a la muerte, pues sólo 29.1 por ciento lo considera así, en tanto que 67.5 por ciento de católicos la considera un fenómeno natural o inevitable. La importancia de dios como factor que otorga sentido al fin de la vida es más elevado entre los creyentes de religiones históricas (53.9 por ciento) y es significativamente más baja en el DF y el Estado de México que en el resto de las regiones (19 por ciento frente a 50.1 por ciento de la región sur) (ver tabla 58 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

En relación con los parámetros morales, una clara mayoría [26] considera que existen principios universales que determinan el bien y el mal. Sólo dos

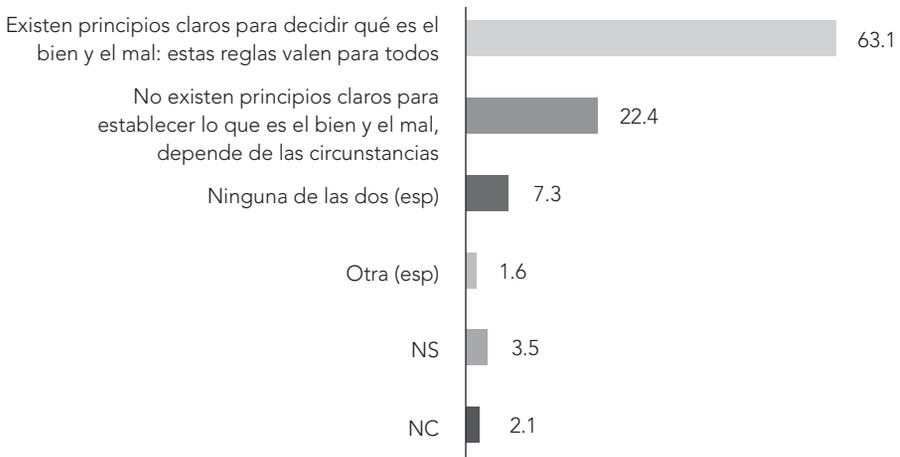




de cada diez personas encuestadas sostiene una tesis más relativista, donde los principios de bien y mal dependen de las circunstancias (ver gráfica 10). Nuevamente, aparece una relación con el sexo, escolaridad y edad de los encuestados. Se pronuncian mayoritariamente por principios éticos universales los de menor escolaridad (72.6 por ciento entre quienes no cuentan con ninguna escolaridad frente a 57.2 por ciento de la población universitaria). La diferencia entre sexos y edad, aunque menor, también permite decir que los varones (25.9 por ciento frente a 19.2 por ciento de las mujeres) y los jóvenes (24.5 por ciento entre 15 y 24 años frente a 17.5 por ciento de 65 años y más) son más relativistas (ver tabla 60 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

**GRÁFICA 10**

26. CUANDO SE HABLA SOBRE EL BIEN Y EL MAL SE ESCUCHAN DISTINTAS OPINIONES, ¿CUÁL SE ACERCA MÁS A LO QUE USTED PIENSA?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

Más de la mitad de los encuestados afirma que [14] toma en consideración las opiniones de sus ministros religiosos a la hora de tomar decisiones importantes en su vida (ver gráfica 11). Entre quienes más afirmaron guiarse poco o nada por los ministros se encuentran los más jóvenes (45.4 por cien-

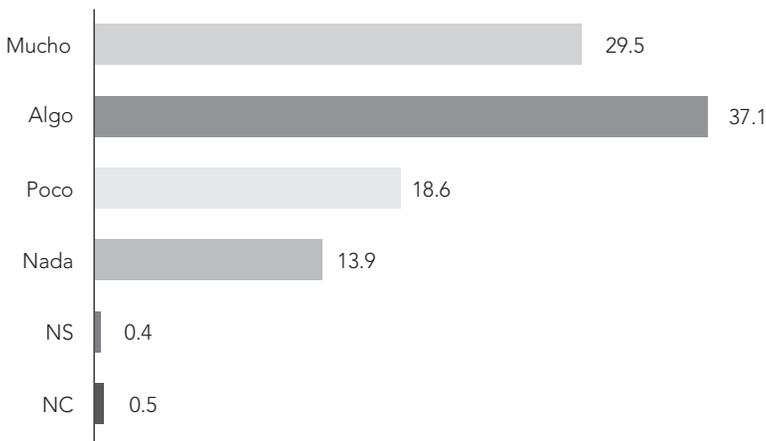


to de 15 a 24 años, frente a 26 por ciento de 65 años y más) y los de alto nivel de escolaridad (58.6 por ciento de población universitaria frente a 18.5 por ciento de nivel primaria). Entre los creyentes, casi la tercera parte de las personas identificadas como católicas sostiene tener poco o nada en cuenta las recomendaciones de sus sacerdotes (32.7 por ciento), una proporción que contrasta con 93.1 por ciento de fieles de religiones históricas que afirma tener mucho o algo en consideración la opinión de sus ministros religiosos antes de tomar una decisión importante (ver tabla 26 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### GRÁFICA 11

14. PARA TOMAR DECISIONES IMPORTANTES EN SU VIDA, ¿QUÉ TANTO SE GUÍA POR LAS RECOMENDACIONES DE LOS SACERDOTES (O MINISTROS DE SU RELIGIÓN)?

PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

Entre quienes sostienen que [42] están dispuestos total o parcialmente a ir en contra de lo que “dicta su iglesia o religión” (67.1 por ciento), una cifra apenas menor a la que iría en contra de su “cónyuge o pareja” (74.5 por ciento) (ver cuadro 9), destaca la población más joven (67.8 por ciento de 15 a 24 años) y la universitaria o con posgrado (76.7 por ciento). El porcentaje de católicos que no está dispuesto a ir en contra de su religión es signifi-



tivamente menor (28.9 por ciento) que el de los creyentes de religiones históricas (44.3 por ciento) (ver tabla 128 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### CUADRO 9

42. CUANDO USTED PIENSA QUE TIENE LA RAZÓN, ¿ESTÁ O NO ESTÁ DISPUESTO A IR EN CONTRA DE...? PORCENTAJE						
	ESTÁ DISPUESTO	DEPENDE (ESP)	NO ESTÁ DISPUESTO	OTRO	NS	NC
Su cónyuge o pareja	38.8	35.7	21.4	0.3	2.2	1.6
Lo que piensen sus padres	38.5	32.3	25.8	0.2	1.9	1.3
Lo que dicta su iglesia o religión	35.6	31.5	27.6	0.7	3.0	1.6
Lo que dice su jefe	34.8	32.5	25.4	1.5	3.5	2.3
Lo establecido por la ley	34.3	33.7	26.7	1.3	2.6	1.4

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

Uno de los indicadores más visibles que se han usado para ver la vitalidad de una religión es la asistencia a los servicios religiosos. Más allá de una medición cuantitativa, el análisis social debe considerar las motivaciones que tienen los individuos para asistir a dichos servicios y comprender si se han transformado en el marco del proceso de secularización. En otras palabras, no se trata de poner a prueba el paradigma buscando templos y lugares de culto vacíos, sino de entender si las personas que asisten a misas, ceremonias y demás eventos culturales, lo hacen por razones distintas a las de generaciones pasadas.

Al preguntarle [9] *las razones por las que asiste a los servicios religiosos*, la mayoría de las personas aludió a motivaciones doctrinarias del tipo "porque creo", "porque soy buen creyente", "porque así lo manda la Iglesia", "porque según mi religión así debe ser" (70.8 por ciento). En segundo lugar, un importante grupo de las personas encuestadas, que suma 53.2 por ciento,



mencionó que lo hace por razones sociales y tradicionales —por ejemplo, “porque todos en mi familia vamos”, “porque me obligan”, “para convivir con la gente”, “cuando tengo compromiso social”, “sólo asisto a fiestas patronales”, “sólo asisto a ceremonias religiosas como bodas y bautizos”, y “porque soy miembro de la comunidad”—. Finalmente, un grupo de encuestados afirmó que asistía a los servicios religiosos por razones que privilegian el bienestar individual: 44.3 por ciento de los encuestados afirma ir porque “le gusta”, porque “se siente bien consigo mismo” o para “ser cada día mejor persona” (ver cuadro 10).

### CUADRO 10

9. DÍGAME POR FAVOR, LAS TRES PRINCIPALES RAZONES POR LAS QUE USTED VA A LOS SERVICIOS RELIGIOSOS DE SU IGLESIA:			
PORCENTAJES			
	%		%
Porque creo en mi religión (fe)	25.4	Para no estar en pecado	5.5
Porque me gusta	22.0	Porque me obligan	4.9
Porque soy un buen creyente	20.7	Para convivir con la gente	4.7
Porque todos en mi familia vamos	20.5	Voy cuando tengo algún compromiso social	4.1
Porque es una costumbre	18.4	Sólo voy a las fiestas (patronales, etc.)	4.0
Porque así lo manda la Iglesia	15.6	Porque es mi derecho como cristiano	3.3
Porque me siento bien conmigo mismo	14.3	Para pagar una manda	2.8
Por lealtad a mi religión	10.8	Para saber de Dios	1.3
Para pedir algo	9.8	Para oír misa	1.1
Porque según mi religión así debe ser	9.1	Otra (esp.)	0.8
Para ser cada día una mejor persona	8.0	No asiste nunca	7.3
Porque soy miembro de la comunidad (Iglesia)	7.9	NS	2.6
Sólo voy a las ceremonias religiosas (bodas, bautizos, etc.)	7.1	NC	2.0
Para alcanzar el cielo	6.6		

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

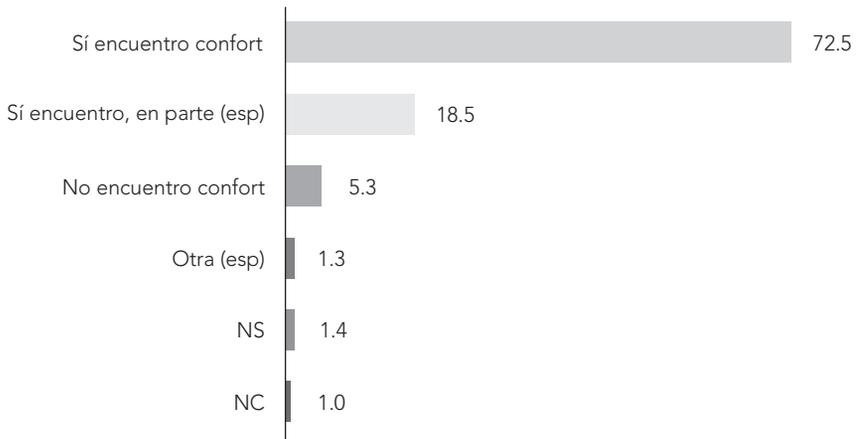


En el mismo sentido, es necesario profundizar en las motivaciones que esgrimen las personas para mantener su fe. No es descabellado suponer que, siguiendo a Berger, las personas crean por razones que privilegien su “conciencia secularizada”. En otras palabras, al menos en teoría, las razones para creer serán menos verticales y se enfocaran en el bienestar individual.

Por ejemplo, una clara mayoría afirmó que [12] encuentra total o parcialmente “confort” o “fuerza en la religión” (91 por ciento) (ver gráfica 12). Entre la minoría de quienes negaron encontrar fuerza o confort en la religión, sobresalen los más jóvenes (11.8 por ciento de las personas entre 15 y 24 años, contrastante con 2.5 por ciento de 65 años y más) y la población universitaria o con posgrado (21.9 por ciento) (ver tabla 23 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### GRÁFICA 12

12. ¿USTED ENCUENTRA O NO ENCUENTRA CONFORT Y FUERZA EN LA RELIGIÓN?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

La transformación de las creencias es más compleja. El análisis social de las religiones debe comprender que una cosa es la doctrina que establece jerárquica y racionalmente el corpus dogmático que da personalidad a una



religión y la distingue de otras, y otra es la adaptación de ésta, frecuentemente contradictoria y ambivalente, y la manera cotidiana de vivenciarla. La brecha entre ambos polos ha sido frecuentemente abordada en los estudios de "religión popular".<sup>30</sup>

En el caso de la ENRSYL, aunque 80 por ciento de los encuestados [17] aseguró creer en dios, otros elementos doctrinarios asociados a las religiones de matriz judeocristiana no gozan del mismo porcentaje: por ejemplo, sólo 67.3 por ciento cree sin ambages en la existencia del alma y aún menos personas en un infierno (51.7 por ciento). En cambio, elementos doctrinarios asociados a las religiones de origen asiático, como el budismo y el hinduismo, gozan de una considerable popularidad: 44.7 por ciento afirma creer en la reencarnación y 31.6 por ciento en el karma. Creencias incompatibles con las doctrinas cristianas también son recurrentes: 45.9 por ciento afirma creer en la suerte y 41.5 por ciento en el destino (ver cuadro 11). Al igual que en otras variables, respecto de la creencia en dios se sostiene una tendencia que relaciona una mayor escolaridad y una menor edad con el descreimiento. Por ejemplo, 29.8 por ciento de la población universitaria y de posgrado negó creer en dios (ver tabla 33 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad)).

Sorprende, sin embargo, que los católicos nieguen dogmas de fe de su religión en una proporción significativa: 23.3 por ciento de los católicos niegan la existencia del infierno (ver tabla 36 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad)) y 19.4 por ciento la resurrección de los muertos (ver tabla 40 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*). Por otra parte, 22.3 por ciento de los católicos afirmó creer en la reencarnación (ver tabla 42 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad)), 45 por ciento en la brujería (ver tabla 43 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionseularizacionylaicidad)), 39 por ciento en el karma (ver tabla 44 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*), 45.7 por ciento en las limpias (ver tabla 45 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*) y 21 por ciento en el destino (ver tabla 46 en [www.losmexicanos.unam.mx/re](http://www.losmexicanos.unam.mx/re)

<sup>30</sup> Cfr. Roberto Blancarte, "Mexico: A Mirror for the Sociology of Religion", en James A. Beckford y N. J. Demarth III (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres-Nueva Delhi-Singapur-Thousand Oaks, California; Sage Publications, 2007, pp. 712-713.



ligionsecularizaciónylaicidad). Es perceptible una selección que privilegia el bienestar personal, pues sólo 13.3 por ciento de los católicos niega la existencia del paraíso (ver tabla 37 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

**CUADRO 11**

17. ¿CREE USTED EN LA EXISTENCIA DE...?						
PORCENTAJE						
EXISTENCIA DE...	SÍ	SÍ, EN PARTE (ESP.)	NO	OTRA (ESP.)	NS	NC
Dios	80.0	6.5	10.8	0.2	1.8	0.7
Alma	67.3	12.8	16.8	0.6	2.1	0.4
Pecado	64.6	13.0	18.6	1.0	2.2	0.6
Paraíso	62.7	11.3	21.9	0.9	2.8	0.4
Vida después de la muerte	58.9	14.1	22.6	0.4	3.4	0.6
Resurrección de los muertos	51.9	14.6	28.5	0.7	3.5	0.8
Infierno	51.7	15.0	29.3	0.9	2.8	0.3
El diablo	51.3	14.5	28.8	1.2	3.5	0.7
Suerte	45.9	19.8	31.8	0.5	1.5	0.5
Reencarnación	44.7	15.6	33.9	1.0	4.0	0.8
Destino	41.5	19.4	34.5	1.2	2.4	1.0
El poder de la mente	40.2	17.3	37.4	1.1	2.3	1.7
Karma	31.6	16.8	45.2	1.5	4.1	0.8
Brujería	29.8	16.1	49.4	1.4	2.5	0.8
Limpias	24.2	16.5	53.9	1.4	2.9	1.1
Otra (esp.)	4.6	4.5	40.5	0.3	4.3	45.8

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

En general, el repertorio de creencias religiosas contemporáneo se caracteriza por su configuración individual y el eclecticismo. Es frecuente que los "individuos escriban su propia narrativa de creencias usando palabras y símbolos que han 'escapado' de las constelaciones de significado en que

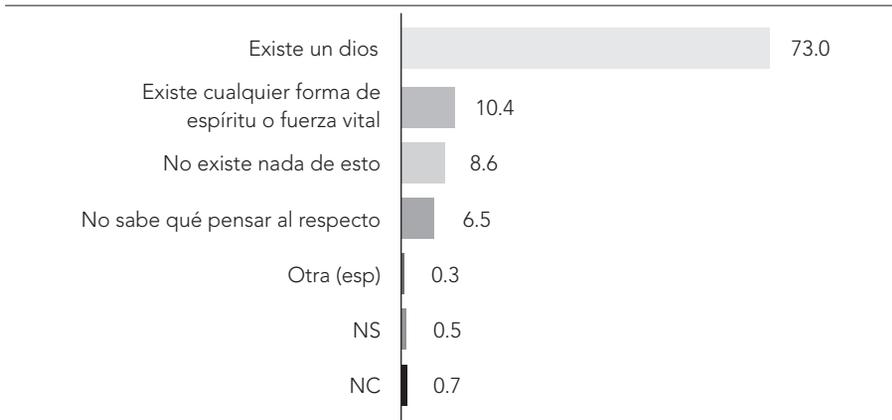


una determinada tradición las había colocado por siglos”.<sup>31</sup> Este fenómeno, en el cual se descartan ciertos elementos doctrinarios de la propia fe y se recuperan elementos de tradiciones ajenas para configurar el discurso creyente, es conocido como “religiones a la carta”.<sup>32</sup> Se trata de una manifestación social propia de la preminencia del individuo y su conciencia en la posmodernidad.

Entre las personas que [19] se pronunciaron por la existencia de una “forma de espíritu o fuerza vital”, quienes mantuvieron una posición agnóstica —“no sabe qué pensar al respecto”— o de plano negaron la existencia de cualquiera de éstas —las tres posiciones suman 25.5 por ciento— (ver gráfica 13), se encuentran, sorprendentemente, 15.8 por ciento de quienes se describen a sí mismos como católicos (ver tabla 51 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### GRÁFICA 13

19. ¿CUÁL DE ESTAS AFIRMACIONES SE ACERCA MÁS A SU MANERA DE PENSAR?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

<sup>31</sup> Danièle Hervieu Léger, “In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity”, en *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture*, vol. 8, núms.1-2, 2006, p. 59.

<sup>32</sup> Cfr. William H. Swatos y Kevin J. Christiano, “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, 1999, p. 222.



Son menos los hombres que las mujeres que creen que existe un dios (64 por ciento frente a 81.3 por ciento), así como también son menos los universitarios que los de menor grado de escolaridad (46.2 por ciento frente a 86.4 por ciento que no tiene ninguna escolaridad). Los jóvenes también creen menos en dios (63.8 por ciento de personas entre 15 y 24 años) frente a los más viejos (78.4 por ciento de 65 años y más). Sin embargo, entre quienes cuentan con nivel de escolaridad de universidad o posgrado son prácticamente el mismo número de personas quienes creen que “no existe nada de esto” (20.1 por ciento) que quienes creen que “existe cualquier forma de espíritu” (21.6 por ciento). En cambio, hay una diferencia más notable entre los más jóvenes, pues de las personas que tienen entre 15 y 24 años, 16.4 por ciento no cree en la existencia de nada de esto y 10.6 por ciento cree en algún poder espiritual. Regionalmente, el centro del país tiene una clara mayoría que cree en dios (79.5 por ciento) que contrasta con el caso del DF y el Estado de México (57.9 por ciento).

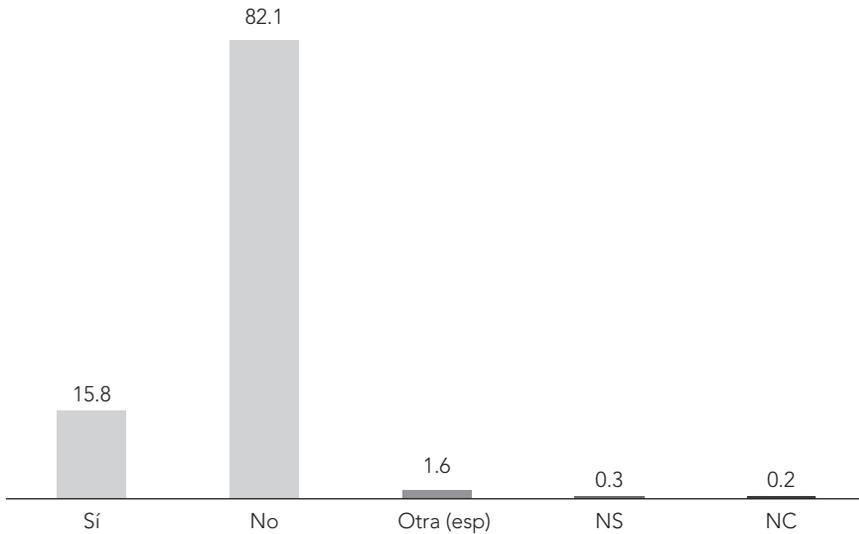
El concepto de “superstición” ha sido usado frecuentemente para estudiar la religiosidad popular. No obstante, se trata de una categoría analítica difusa y que suele cargar consigo juicios de valor.<sup>33</sup> Fenómenos como los amuletos, los horóscopos, las limpias y otros rituales deben ser considerados por el estudioso de las religiones como creencias y prácticas legítimas en sí mismas. En ese sentido, su presencia es reveladora en la medida en que evidencia la flexibilidad de las narrativas personales de fe frente a los corpus doctrinarios.

Una clara mayoría de los encuestados afirma [20] no tener un amuleto de la suerte (ver gráfica 14). De entre quienes sí tienen uno, destacan los más jóvenes (23.7 por ciento de la población de entre 15 y 24 años) y la población con mayor grado de escolaridad (27.7 por ciento de la población universitaria o posgrado). Entre los creyentes, 17.3 por ciento de los católicos dice que sí tiene un amuleto, una cifra que contrasta con 3.6 por ciento de las personas fieles a religiones históricas no católicas que se expresa en el mismo sentido (ver tabla 52 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

<sup>33</sup> Cfr. Torunn Selberg, “Taking Superstitions Seriously”, *Folklore*, vol. 114, núm. 3, 2003, pp. 298-299.

## GRÁFICA 14

20. ¿TIENE USTED ALGÚN AMULETO PARA LA SUERTE?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

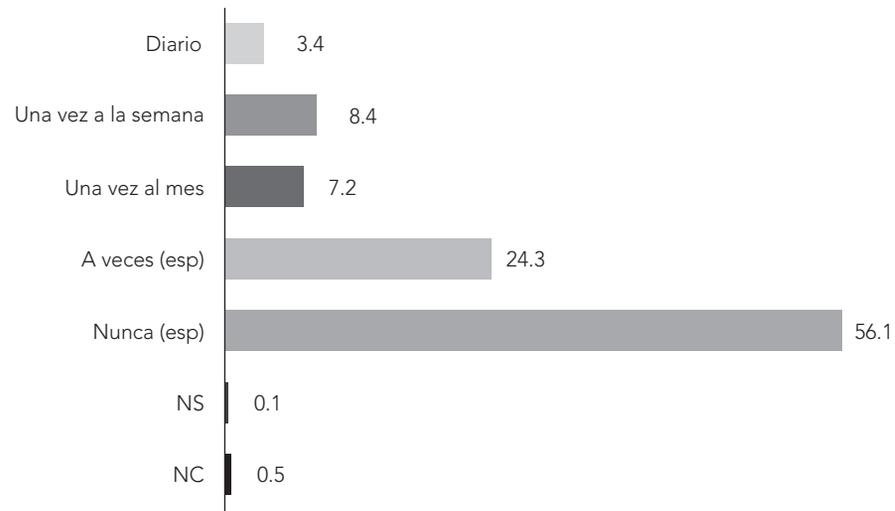
Respecto del horóscopo, [21] poco más de la mitad de los mexicanos encuestados sostiene que nunca lo consulta (ver gráfica 15). Entre quienes más rechazo suscita esta práctica, se encuentra la población con menor escolaridad (69.3 por ciento de las personas sin escolaridad sostiene que nunca consulta el horóscopo, una cifra que contrasta con 44.4 por ciento de población universitaria) y los más viejos (73.9 por ciento de la población de 65 años y más). Regionalmente, el centro y sur del país es donde más personas manifestaron nunca recurrir a esta práctica, contrastante con el norte, donde 38.9 por ciento sostuvo esta posición (ver tabla 53 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Así como se ha considerado la vitalidad de las creencias religiosas indagando su presencia e influencia en la esfera laboral y familiar, también se puede averiguar la fuerza de las prácticas religiosas en una sociedad por su presencia o ausencia fuera del templo, el lugar específico de culto. Las





## GRÁFICA 15

 21. ¿QUÉ TAN SEGUIDO CONSULTA EL HORÓSCOPO?  
 PORCENTAJES


Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

distintas formas de oración han sido consideradas como reveladores del vigor de una creencia incluso por la literatura confesional.<sup>34</sup>

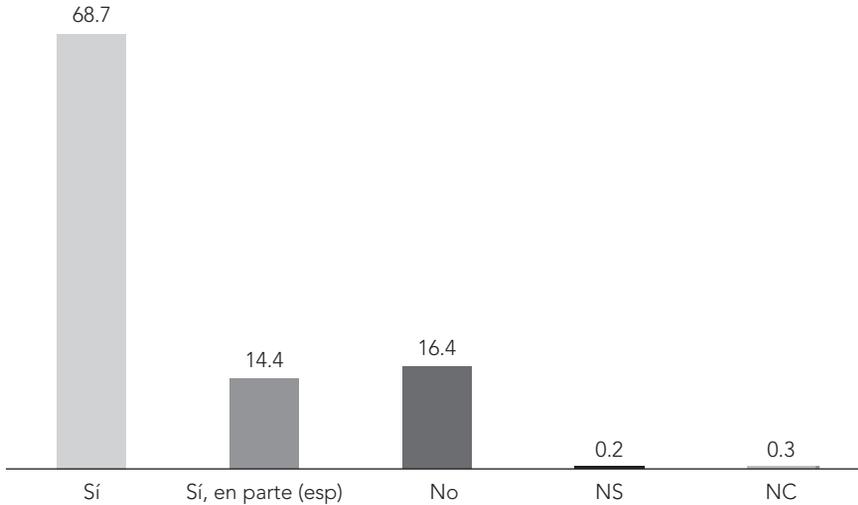
La mayoría de la población consultada [10] afirma que hace peticiones a un poder superior espiritual fuera de los espacios religiosos como el templo y las celebraciones sagradas (ver gráfica 16). Quienes menos oran o hacen peticiones fuera de los templos son los jóvenes (21.9 por ciento de la población entre 15 y 24 años dijo que no lo hacía) y los de mayor grado de escolaridad (22.8 por ciento de la población con preparatoria y 15.8 por ciento de la universitaria). Entre los creyentes, son los católicos quienes tienen un mayor porcentaje que manifestó no recurrir a estas prácticas fuera de los templos (18.1 por ciento frente a 8.6 por ciento de los creyentes de religiones históricas) (ver tabla 20 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

<sup>34</sup> Cfr. Friedrich Heiler, *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, Oxford, Reino Unido, Oneworld Publications, 1997, p. 358.

## GRÁFICA 16

10. ¿ACOSTUMBRA ORAR O HACER PETICIONES A UN PODER SUPERIOR FUERA DEL TEMPLO O DE LAS CELEBRACIONES RELIGIOSAS?

PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

De la misma manera, la mayor parte de los consultados [25] afirmaron parcial o totalmente que rezan, meditan o contemplan (ver gráfica 17). De entre quienes sostuvieron que no lo hacen, son más los hombres (31.2 por ciento) que las mujeres (15.5 por ciento); los jóvenes (39.3 por ciento de la población entre 15 y 24 años) y los de mayor escolaridad (39.2 por ciento de la población universitaria) (ver tabla 59 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Estos resultados están asociados con la clara mayoría de las personas que [15] se definen a sí mismas como religiosas, independientemente de que asistan o no a la iglesia (ver gráfica 18). Los jóvenes suelen considerarse menos religiosos que los viejos (61.3 por ciento entre 15 y 24 años frente a 89.1 por ciento de 65 años y más que se define como religioso) y los de menor escolaridad que los de mayor grado de escolaridad (82.1 por ciento de los que no tienen escolaridad alguna frente a 57.7 por ciento de los universitarios). Entre los creyentes, son más los católicos que se consideran a sí mismos reli-

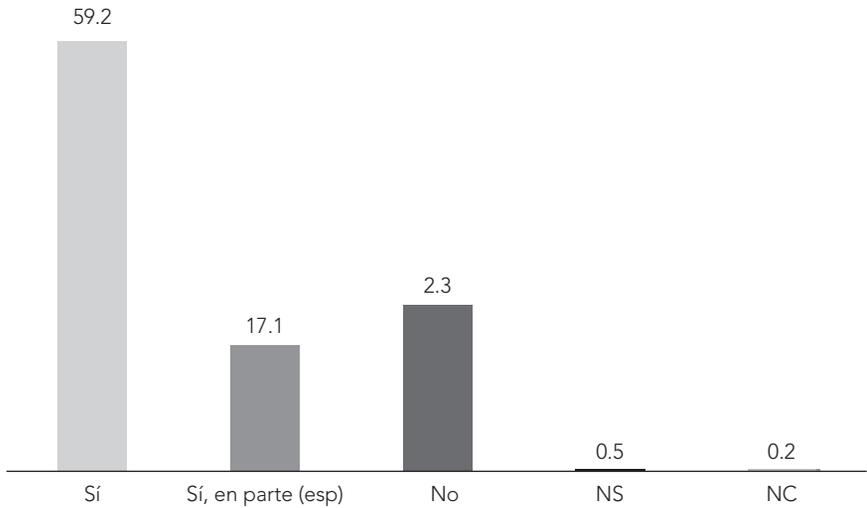




giosos independientemente de asistir o no a la iglesia (73.9 por ciento), un porcentaje que disminuye con las religiones históricas (61.6 por ciento) (ver tabla 27 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

**GRÁFICA 17**

25. ¿USTED DEDICA ALGUNOS MOMENTOS A REZAR, MEDITAR, A LA CONTEMPLACIÓN O ALGO SIMILAR?  
PORCENTAJES



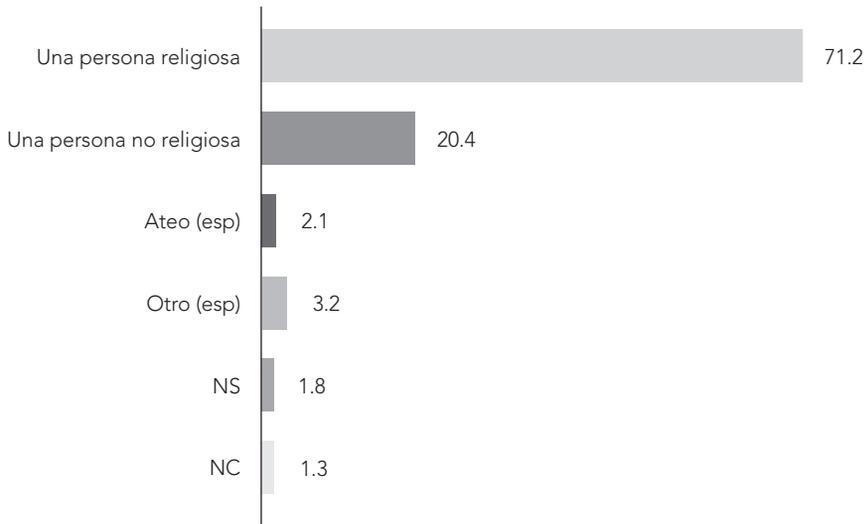
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

A la luz de esta clara mayoría de personas que se autodefinen como religiosas, es posible comprender por qué sociólogos como Hadden consideraron que la teoría de la secularización debía ser radicalmente revisada o abandonada.<sup>35</sup> No obstante, si se recuerda que este paradigma teórico no postula la desaparición de la religión, sino su transformación y desplazamiento social, el alto índice de personas que se describen a sí mismas como religiosas no debería sorprender.

<sup>35</sup> Jefferey K. Hadden, "Desacralizing Secularization Theory", en Jefferey K. Hadden y Anson Shupe (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, vol. 3, "Religion and the Political Order", Nueva York, Paragon House, 1989, p. 23.

## GRÁFICA 18

15. INDEPENDIENTEMENTE DEL HECHO DE QUE USTED VAYA O NO VAYA A LA IGLESIA, ¿USTED SE CONSIDERA...?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

De hecho, prestando atención a las respuestas de los mexicanos encuestados, se encontrará que, de ese 71.2 por ciento que se define como religioso, el grupo que podría ser caracterizado como creyente doctrinario es una pequeña minoría. Por el contrario, la mayoría de la población encuestada y, por lo tanto, la mayoría de los creyentes, ha incorporado en su narrativa de fe elementos ajenos o francamente incompatibles con la doctrina que dicen profesar. A su vez, aunque las razones que se aducen para la asistencia a servicios religiosos siguen siendo de tipo doctrinario, otras motivaciones más ligadas a la satisfacción y el bienestar personal cobran fuerza.

Los encuestados afirman pensar recurrentemente en el significado de la vida y la muerte. Más aún, consideran que el verdadero sentido de esas cuestiones es religioso. Sin embargo, cuando se les cuestiona qué tanto toman en cuenta la opinión de sus ministros religiosos o qué tanto consideran la religión en sus vidas, es evidente que la religión ha sido desplazada





por valores, creencias y prácticas secularizadas. Incluso en los criterios morales se muestra una creciente relativización de parámetros.

Con todo esto, no está fuera de lugar concluir que la religión permanece viva en la sociedad mexicana, pero que ha sido transformada internamente por el proceso de secularización y que ha sido confinada a las cuestiones propiamente espirituales. Esto, como admitía el propio Berger, varía en intensidad y características dependiendo de los estratos sociales.<sup>36</sup>

Más aún, el proceso de secularización es evidente cuando se establece un contraste generacional. En la mayoría de las variables analizadas en este apartado, era frecuente encontrar una tendencia que relacionaba una menor edad y una mayor escolarización con un alejamiento de la manera tradicional de concebir la fe o como un incremento simple del descreimiento. Consideramos que esto se explica por la importancia que tienen los primeros años y la experiencia formativa en la conformación de los valores religiosos.<sup>37</sup> Así, a pesar de vivir en una sociedad cada vez más secularizada, aquellos que fueron educados religiosamente tienen un núcleo de valores difícil de modificar. Intuitivamente, se podría pensar que esto se debe a que, conforme las personas envejecen, tienen más reflexiones sobre la vida y la muerte y su significado trascendente. De hecho, así parecen confirmarlo las respuestas a la ENRSYL. No obstante, en realidad esta tendencia está más asociada a la secularización de los espacios de socialización primarios y a la transformación de valores que conlleva transitar hacia sociedad postindustriales.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1967, p. 209.

<sup>37</sup> Esta tesis es desarrollada con más cuidado por Inglehart y Norris cuando afirman que *of value change argued here suggests that secular social trends have only a glacial effect on cultural norms, but that, through the socialization process, the experience of the prevailing conditions during the formative years of childhood and early adolescence leave a lasting imprint on people: the religious values held in later life are largely shaped by one's formative experiences*. Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2004, p. 76.

<sup>38</sup> Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, op. cit., pp. 48 y ss.

## DERECHOS HUMANOS Y TOLERANCIA RELIGIOSA EN UN RÉGIMEN DE LAICIDAD

Como hemos visto, si buscamos una conexión entre laicidad y secularización, podemos decir que la laicidad también puede considerarse como el régimen en el que el Estado se encuentra secularizado.<sup>39</sup> Si la secularización es el proceso general de diferenciación racional de esferas sociales, la laicización —como proceso y proyecto político / institucional— es el correlato correspondiente a la autonomización de la política, y específicamente del Estado, respecto de la esfera religiosa. En otras palabras, desde esta perspectiva, la secularización concierne primordialmente a la lógica sociocultural y la laicización a la jurídico-política.<sup>40</sup>

Sobre todo a raíz del crecimiento del terrorismo religioso a partir de 2001, existe una percepción generalizada de que las religiones pueden ser causa de división, violencia y persecución en una sociedad. En realidad, como ha analizado Asad, se trata de una construcción ideológica y, por tanto, distorsionada y políticamente interesada, que hace de las religiones una fuente inagotable de violencia gratuita.<sup>41</sup> Como sea, estamos ante una visión que ha permeado a varios grupos sociales.

En el caso de la ENRSYL, [40] una mayoría (62.6 por ciento) sostiene que la religión provoca mucho o algo de divisiones entre la gente (ver gráfica 19). Entre quienes sostienen que la religión provoca mucho o algo de divisiones sociales, sobresalen la población con grado de escolaridad universitario o de posgrado (67.5 por ciento). Regionalmente, a pesar de que 30.8 por ciento de las personas encuestadas del DF y el Estado de México considere que la religión contribuye mucho a la división social y que sólo 13.1 por ciento de las personas del sur lo considere así, si se suman los porcentajes de quienes

<sup>39</sup> Roberto Blancarte, "Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización", *Estudios Sociológicos*, vol. 30, 2012, p. 77. Consideramos que Blancarte es quien mejor ha sistematizado las diferencias entre la secularización y la laicización, enfatizando las características de ésta última y su importancia histórica y cultural en América Latina.

<sup>40</sup> Jean Baubérot y Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 193.

<sup>41</sup> Cfr. Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, pp. 11 y ss.





afirman que la religión divide mucho y quienes afirman que divide algo, las regiones no tienen una diferencia notable (ver tabla 124 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

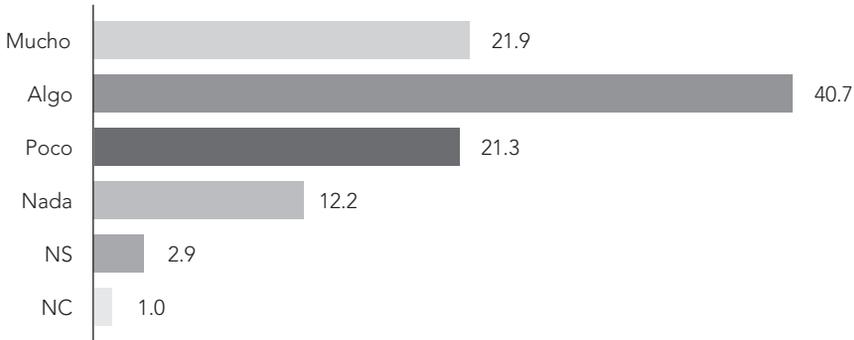
Parte fundamental de la pluralidad religiosa es la posibilidad de transitar de una confesión a otra y de elegir libremente la fe que uno quiere profesar. Una clara mayoría de la población encuestada [34] considera que en nuestro país se puede tener la religión que se desee (ver gráfica 20). Entre quienes creen lo contrario, los porcentajes más altos se encuentran entre los creyentes de religiones históricas no católicas (12.3 por ciento) y entre la población encuestada del norte del país 8.8 por ciento). Es importante notar que de todas formas se trata de porcentajes muy bajos (ver tabla 116 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

En el mismo sentido, casi la totalidad de las personas encuestadas dice que [35] no ha tenido problemas en la escuela por su religión (ver gráfica 21). Es la población con mayor escolaridad la que muestra mayores porcentajes que expresan que sí han tenido problemas por cuestiones religiosas en la escuela (8.7 por ciento con universidad o posgrado y 9.7 por ciento con grado de bachillerato o preparatoria). Entre los creyentes, las personas que menos dijeron haber tenido problemas son los católicos (sólo 2.2 por ciento) y quienes más, los creyentes de disidencias históricas (con el elevado porcentaje de 19.4 por ciento), incluso más que los ateos o no religiosos (5 por ciento). Donde más personas dicen haber tenido problemas en la escuela por motivos religiosos es en el DF y el Estado de México (8.5 por ciento) y donde menos, en la región centro (3.9 por ciento) (ver tabla 117 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Ante la pregunta: [41] *En México, ¿cuál cree que es el principal problema para las personas de su religión o creencia hoy en día?*, entre las respuestas que obtuvieron mayores menciones destacan aquellas que pueden ser agrupadas en factores de convivencia y pluralidad —“diferencias con otras religiones”, “falta de tolerancia”, “por las sectas que hay”, “la discriminación”, “las críticas”, “el fanatismo”, “la mala propaganda”—, que obtienen el mayor porcentaje de menciones (15.6 por ciento), seguidas de factores religiosos internos —“falta de fe”, “no conocen bien su religión”, “corrupción de la Iglesia”, “abusos de los sacerdotes”, “faltan templos”—, con 9.6 por ciento de las menciones. Otros factores ligados al proceso de secularización —“los padres ya no

## GRÁFICA 19

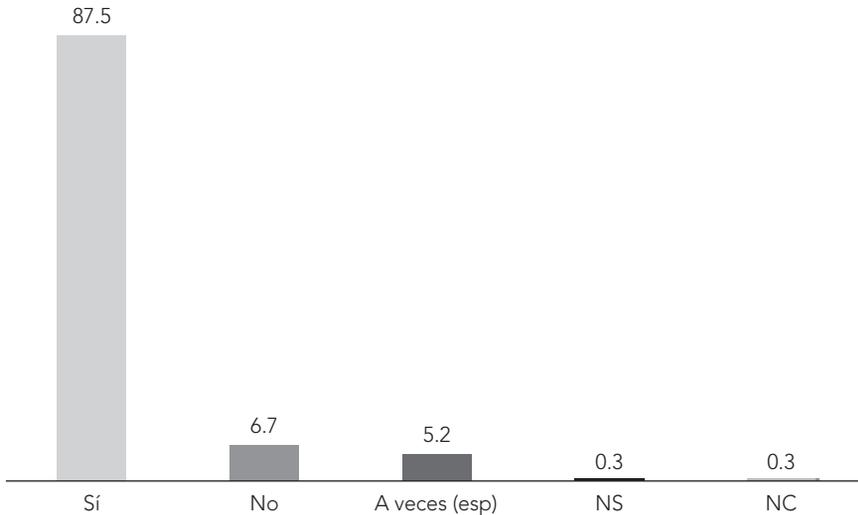
40. SIEMPRE HAY DIFERENCIAS ENTRE LA GENTE QUE VIVE EN UN MISMO LUGAR, ¿QUÉ TANTO CREE USTED QUE LA RELIGIÓN PROVOCA DIVISIONES ENTRE LA GENTE?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

## GRÁFICA 20

34. POR LO QUE USTED HA VISTO, ¿EN NUESTRO PAÍS SE PUEDE TENER LA RELIGIÓN QUE SE DESEA?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

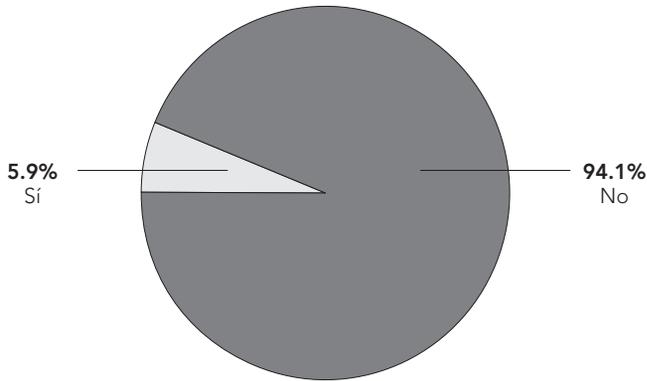




## GRÁFICA 21

35. ¿ALGUNA VEZ USTED HA TENIDO O TUVO PROBLEMAS EN LA ESCUELA POR SU RELIGIÓN O POR SUS CREENCIAS?

PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

inculcan la religión”, “porque no hay creyentes”, “no hay valores morales”— fueron mencionados en menor medida (1.8 por ciento) (ver gráfica 22).

Destaca que las personas pertenecientes a los rangos etarios más elevados piensan que el principal problema de las religiones son factores como las “diferencias con otras religiones” (65 años y más, 10.4 por ciento), que los creyentes “no conocen bien su religión” (4.1 por ciento). Los más jóvenes, del rango etario de 15 a 24 años, muestran porcentajes más elevados en la mención de factores como “falta de tolerancia” (4.9 por ciento). La población con grado de escolaridad de universidad o posgrado menciona con más recurrencia que “los padres ya no inculcan la religión” (4 por ciento), “el fanatismo” (6.8 por ciento) y la “falta de tolerancia” (5.5 por ciento). Entre los católicos, la percepción es que el más grande problema de las religiones es “la falta de fe” (6.9 por ciento). Entre los creyentes de religiones históricas destaca la respuesta “el fanatismo” (8.5 por ciento) y entre los creyentes de disidencias históricas sobresale la frecuencia de la respuesta “falta de tolerancia” (10.8 por ciento), “las críticas” (5 por ciento) y “la discriminación” (3.2 por ciento). En el centro consideran que el gran problema es “la falta de fe” (7.4 por ciento), en el DF, Estado de México y la región

**GRÁFICA 22**

**41. EN MÉXICO, ¿CUÁL CREE QUE ES EL PRINCIPAL PROBLEMA PARA LAS PERSONAS DE SU RELIGIÓN O CREENCIA, HOY EN DÍA?**  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.



norte “la falta de tolerancia” (5.6 por ciento y 4.9 por ciento, respectivamente) y, en la región sur, sobresale notablemente la respuesta “diferencias con otras religiones” (10.4 por ciento). Prácticamente, ninguno de los encuestados considera al Estado responsable de los problemas religiosos (ver tabla 125 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

La mayoría de la población encuestada está en desacuerdo total o parcialmente con que [43] “en México no se respetan los derechos de los no católicos”, con que “los católicos deben tener más derechos que las personas de otras religiones” y con que “la sociedad no ayuda a las personas que no son católicas porque no conocen sus problemas” (ver cuadro 12). En general, pues, la mayoría de los encuestados considera que los católicos no gozan de mayores privilegios que los no católicos y que ese estatus no debería cambiar.

De manera peculiar, son los católicos quienes están más de acuerdo, parcial o totalmente, con que en nuestro país no se respeta a los no católicos (24.7 por ciento), seguidos de cerca por los creyentes de religiones históricas (21.3 por ciento). Aunque más de la mitad de los católicos estuvieron

## CUADRO 12

	43. ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LAS SIGUIENTES IDEAS?						PORCENTAJE	
	DE ACUERDO	DE ACUERDO, EN PARTE (ESP)	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO (ESP)	EN DESACUERDO, EN PARTE (ESP)	EN DESACUERDO	NS	NC	
En México no se respetan los derechos de los <i>no católicos</i>	11.3	11.7	16.8	16.3	38.4	4.5	1.0	
En México, los católicos deben tener más derechos que las personas de otras religiones	11.0	8.2	15.3	15.4	47.0	2.4	0.7	
La sociedad no ayuda a las personas que <i>no son católicas</i> porque no conocen sus problemas	8.9	12.4	15.3	14.8	39.4	7.9	1.3	

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.



en desacuerdo, parcial o totalmente, con que los creyentes de su religión gozaran de más derechos (58.1 por ciento), son los creyentes de las disidencias históricas (64.5 por ciento) y los ateos y no religiosos (68.3 por ciento) quienes muestran más porcentajes de desacuerdo parcial o total. Regionalmente, sobresalen el norte, por estar de acuerdo parcial o totalmente con que los católicos deben gozar de más derechos (24.2 por ciento), y el sur, por estar en desacuerdo parcial o totalmente (71.3 por ciento) (ver tabla 131 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Según los encuestados, [44] los más intolerantes con los no católicos son los actores estatales y, los menos, sus iglesias, familias y amigos (ver cuadro 13). No hay grandes variaciones en la respuesta por la confesión de los encuestados respecto de la tolerancia de sus respectivas iglesias con los no católicos (ver tabla 137 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### CUADRO 13

44. EN SU OPINIÓN, ¿QUÉ TAN TOLERANTE O INTOLERANTE ES CON LOS NO CATÓLICOS?  
PORCENTAJE

	TOLERANTE	NI TOLERANTE NI INTOLERANTE (ESP)	INTOLERANTE	NA	NS	NC
Su familia	74.6	15.8	7.4	0.8	0.8	0.6
Sus amigos	65.8	24.6	7.2	0.7	1.2	0.5
La gente de su Iglesia o congregación	63.2	22.0	8.7	2.6	2.4	1.1
La gente de su colonia o barrio	57.5	26.9	11.5	0.5	2.9	0.7
Los servicios de salud	56.4	26.6	12.2	0.9	2.9	1.0
Los medios de comunicación	54.8	25.9	13.3	1.2	3.8	1.0
El Gobierno federal	52.4	23.8	17.5	1.8	3.5	1.0
El Gobierno de su estado	51.1	23.8	18.1	1.8	4.0	1.2
La Policía	48.5	24.6	19.6	1.7	4.3	1.3

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.



Quienes más piensan que el gobierno federal es intolerante con los no católicos son la población de nivel universitario o posgrado (27 por ciento), los ateos y no religiosos (24.8 por ciento) y los habitantes encuestados del DF y el Estado de México (22.8 por ciento) (ver tabla 140 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*). Respecto de los gobiernos estatales, las tendencias se mantienen, salvo en el caso regional, donde fueron más los habitantes del norte que sostuvieron que sus gobiernos estatales son intolerantes con los no católicos (25.5 por ciento) (ver tabla 141 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

De la pregunta [46] *¿Estaría dispuesto o no estaría dispuesto a permitir que en su casa vivieran personas...?*, se puede desprender que la gente preferiría vivir antes con personas con discapacidad, de otras culturas, "razas" y extranjeros, antes que con individuos de otra religión, pues 20.9 por ciento de los encuestados dijo que no estaría dispuesto (ver cuadro 14). Quienes más intolerantes fueron a la idea de compartir hogar con una persona de religión distinta fueron las mujeres (24 por ciento de las encuestadas), los de rango etario más elevado (33 por ciento de los mexicanos de 65 años y más) y los de menor escolaridad (28.8 por ciento de las personas con ninguna escolaridad).

De los creyentes, los que contemplaron con mayor agrado esta posibilidad son los que pertenecen a las religiones históricas (sólo 6.3 por ciento dijo que no estaría dispuesto). Las regiones que expresaron con más claridad su negativa a compartir casa con personas de otras religiones son el centro del país (29.5 por ciento) y el norte (26.4 por ciento), cifras contrastantes con 8 por ciento del sur (ver tabla 165 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Entre los casos más notables de violación de los derechos humanos por motivos religiosos en nuestro país, se encuentra la expulsión de creyentes no católicos de comunidades con población mayoritaria de esa religión. Los choques más registrados por la prensa nacional ocurrieron en poblaciones indígenas del sur de México, particularmente de Chiapas.<sup>42</sup> Aunque una clara

<sup>42</sup> Aunque este problema adquirió publicidad a principios del presente siglo con notas y reportajes publicados en medios de comunicación nacionales, en realidad se trata de un problema que comenzó en 1970. Cfr. Jaime Uribe Cortez y Germán Martínez Velasco, "Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas", *Política y cultura*, núm. 38, 2012, pp. 142 y ss.

## CUADRO 14

### 46. ESTARÍA DISPUESTO O NO ESTARÍA DISPUESTO A PERMITIR QUE EN SU CASA VIVIERAN PERSONAS...?

PORCENTAJE

	SÍ	SÍ, EN PARTE (ESP.)	NO	OTRA (ESP.)	NS	NC
Personas con alguna discapacidad	64.1	21.7	11.4	0.4	2.1	0.3
De otra religión	59.9	15.3	20.9	0.5	2.9	0.5
Con una cultura distinta	58.4	23.1	15.4	0.4	2.2	0.5
De otra raza (chino, negro)	57.9	20.9	17.1	0.9	2.8	0.4
Extranjeros	56.0	23.7	16.8	0.8	2.2	0.5
Con ideas políticas distintas a las suyas	50.7	23.6	21.5	0.8	2.9	0.5
Enfermas de SIDA	41.5	19.6	31.9	1.1	5.3	0.6
Lesbianas	40.0	18.5	34.7	0.7	5.1	1.0
Homosexuales	37.5	18.4	39.3	1.2	3.2	0.4

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

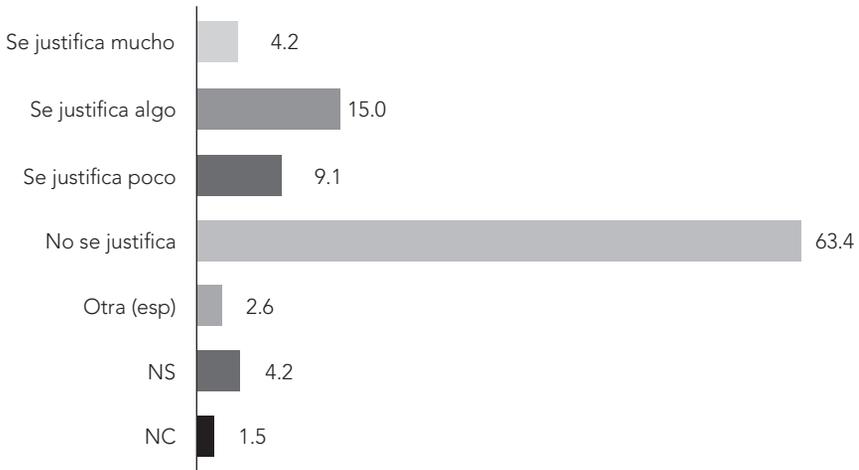
mayoría de la población encuestada se pronunció en contra de dicha práctica, pues manifestó que [47] se justifica poco o no se justifica para nada que se expulse a alguien por ser de una minoría religiosa (ver gráfica 23), hubo grupos que fueron menos contundentes en ese rechazo. Por ejemplo, los creyentes de religiones históricas que dijeron que se justifica mucho o algo la expulsión representan 26.1 por ciento del total de creyentes de esas religiones encuestados, una cifra levemente mayor a 20.7 por ciento de católicos manifestaron esta posición. La región en la que menos rechazo ocasionó esta proposición fue el norte, donde 26.5 por ciento de la población encuestada sostuvo que se justificaba total o parcialmente dichas expulsiones, contrastante con 11.1 por ciento del DF y el Estado de México (ver tabla 174 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).





## GRÁFICA 23

47. PARA USTED, ¿QUÉ TANTO SE JUSTIFICA EXPULSAR DE UNA COMUNIDAD A ALGUIEN QUE NO ES DE LA RELIGIÓN QUE TIENE LA MAYORÍA?  
PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

En el mismo sentido, en caso de que [48] una comunidad mayoritariamente católica decidiera expulsar a los protestantes, 21.9 por ciento de los encuestados sostuvo que las autoridades no debían hacer nada o deberían someterse a la decisión de la comunidad (ver gráfica 48 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*). En general, no es posible detectar una tendencia sociodemográfica de opinión en esta pregunta (ver tabla 175 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

De los encuestados, 76.1 por ciento considera que [49] se respetan en parte o totalmente los derechos de los no católicos (ver cuadro 15). Es mayor el número de los de escolaridad alta que creen que no se respetan (35.8 por ciento de la población encuestada de grado universitario o posgrado frente a 13.6 por ciento de la población sin escolaridad). También son más los ateos y no religiosos quienes creen que no se respetan (31.1 por ciento), seguidos por los creyentes de disidencias históricas (23 por ciento); 18.2 por ciento de los propios católicos considera que no se respetan los derechos de los no católicos. La región norte es donde más personas consideran que no se res-

petan estos derechos (31.3 por ciento) y la región sur donde más personas consideran que sí (88.5 por ciento opina que se respetan totalmente o en parte) (ver tabla 184 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

### CUADRO 15

49. ¿QUÉ TANTO SE RESPETAN O NO SE RESPETAN LOS DERECHOS DE LOS...?					
PORCENTAJE					
	SÍ	SÍ, EN PARTE (ESP.)	NO	NS	NC
Niños	60.7	28.6	10.3	0.4	0.0
Jóvenes	53.4	30.3	15.8	0.5	0.0
Mujeres	52.5	32.7	14.4	0.4	0.0
Personas con discapacidad	43.6	31.3	24.1	1.0	0.0
No católicos	42.8	33.3	21.0	2.7	0.2
Adultos mayores	40.5	34.2	24.6	0.6	0.1
Personas de otra raza (un negro)	37.7	32.5	25.9	3.5	0.4
Trabajadores domésticos	35.6	28.9	32.3	2.9	0.3
Indígenas	34.1	25.8	38.9	1.1	0.1
Migrantes	31.0	25.1	39.1	3.4	1.4
Homosexuales	27.7	28.1	40.3	3.6	0.3

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

En esta misma línea, 68 por ciento de la población encuestada refiere que [50] sus derechos no han sido violados a causa de su religión (ver cuadro 16). Los de rango etario más elevado son quienes más consideran que sus derechos no han sido respetados parcial o totalmente a causa de su religión (35.1 por ciento de 65 años y más). Los creyentes de las disidencias históricas también consideran en un porcentaje elevado, en comparación con el resto, que sus derechos han sido violados a causa de la religión que profesan (50.2 por ciento), seguidos de cerca por los creyentes de religiones históricas (47.6 por ciento). Son nuevamente los habitantes encuestados de la región norte del país los que más refieren que sus derechos han sido violados parcial o totalmente a causa de su religión (37.9 por ciento) (ver tabla 187 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).





## CUADRO 16

50. EN LO PERSONAL, ALGUNA VEZ HA SENTIDO  
QUE SUS DERECHOS NO HAN SIDO RESPETADOS POR:  
PORCENTAJE

	SÍ	SÍ, EN PARTE (ESP.)	NO	NS	NC
No tener dinero	23.5	17.1	57.8	1.0	0.6
Su religión	19.5	10.6	68.0	1.1	0.8
Ser hombre/mujer	18.2	14.5	65.6	1.2	0.5
Su apariencia física	17.4	16.2	64.5	1.5	0.4
Su edad	16.5	14.9	66.6	1.5	0.5
Por su forma de vestir	16.3	18.5	62.8	1.3	1.1
Provenir de otro lugar	16.2	15.6	65.9	1.5	0.8
Su acento al hablar	15.4	17.0	64.9	1.3	1.4
Por su educación	15.0	17.2	65.3	1.2	1.3
El color de su piel	14.3	17.2	65.5	1.7	1.3
Sus costumbres o su cultura	13.5	14.0	69.4	1.6	1.5
Tener alguna discapacidad	11.8	13.8	70.4	2.4	1.6
Su preferencia sexual	10.2	13.2	72.6	2.5	1.5
Trabajar en el servicio doméstico	9.4	15.0	69.6	3.5	2.5
Otro (esp.)	2.4	5.5	54.8	3.8	33.5

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

En general, la población encuestada se muestra reacia a mezclar la religión con el campo político. Esto es visible en el desacuerdo total o parcial para que “los políticos que no creen en Dios estén incapacitados para ejercer cargos públicos” (63.8 por ciento), en que los ministros religiosos hablen de política en los servicios religiosos (65.7 por ciento) y en que México mejoraría si los cargos públicos fuesen ocupados por “personas con fuertes convicciones religiosas” (56.4 por ciento).

Sin embargo, en relación con la influencia que las autoridades religiosas puedan tener en el voto o en las decisiones de gobierno, la opinión se divide. En efecto, por lo que respecta al primer caso, la influencia de las autoridades religiosas en el voto de las personas en periodos de elecciones, 38.6 por ciento se muestra de acuerdo total o parcialmente y 41.3 por ciento en desacuerdo total o parcial. En el segundo caso, la influencia de las autoridades

en las decisiones de gobierno, el porcentaje de población encuestada a favor parcial o totalmente es de 36.3 por ciento, en tanto que 42.3 por ciento lo rechaza total o parcialmente (ver cuadro 17).

**CUADRO 17**

52. ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES?								
PORCENTAJE								
	DE ACUERDO	DE ACUERDO, EN PARTE (ESP.)	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO (ESP.)	EN DESACUERDO, EN PARTE (ESP.)	EN DESACUERDO	OTRA (ESP.)	NS	NC
Las autoridades religiosas no tendrían que influir en el voto de la gente en las elecciones	28.2	10.4	13.5	9.4	32.9	0.2	4.5	0.9
Las autoridades religiosas no tendrían que influir en las decisiones del gobierno	26.4	9.9	15.2	9.0	33.7	0.2	4.7	0.9
Sería mejor para México si al cubrir cargos públicos se eligiera a personas con fuertes convicciones religiosas	10.0	10.2	17.2	9.2	47.2	0.5	4.9	0.8
Que los sacerdotes (o ministros religiosos) hablen de política durante la misa (servicios religiosos)	8.1	9.6	12.8	9.4	56.3	0.2	2.9	0.7
Los políticos que no creen en dios están incapacitados para ejercer cargos públicos	6.8	8.6	14.0	8.8	55.0	0.3	5.8	0.7

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.



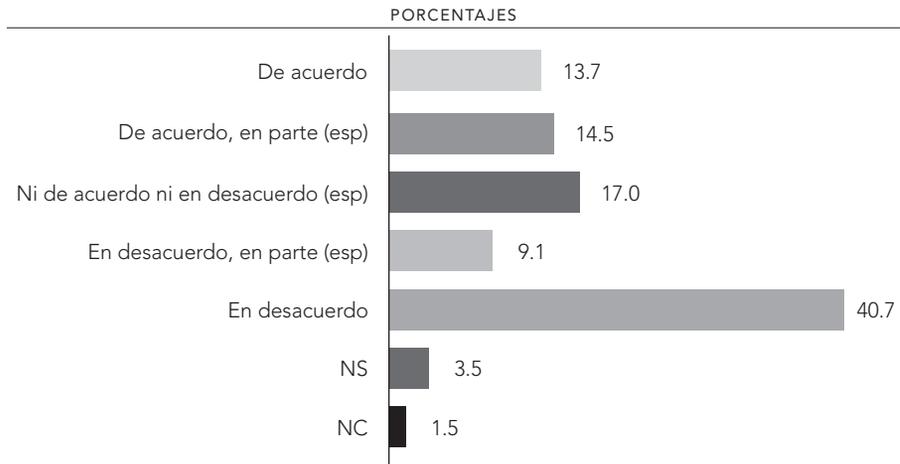


Quienes más se muestran favorables a que las autoridades religiosas influyan en el voto son los creyentes de religiones históricas (66 por ciento se muestra en desacuerdo parcial o total con que las autoridades religiosas no influyan en el voto) y los habitantes de la región sur (60.8 por ciento) (ver tabla 206 en la página web *Los mexicanos vistos por sí mismos*). Estos mismos grupos son los que se muestran más favorables a que las autoridades religiosas influyan en las decisiones de gobierno: los creyentes de religiones históricas (55.6 por ciento en desacuerdo parcial o total) con que las autoridades religiosas no influyan en las decisiones de gobierno, y los habitantes de la región sur con 56 por ciento (ver tabla 208 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

En desacuerdo parcial o total con que un gobernante siga las recomendaciones de su religión está 49.8 por ciento, mientras que 28.2 por ciento está de acuerdo total o parcialmente (ver gráfica 24). Quienes más favorables son a que las decisiones de un gobernante estén determinadas por sus creencias religiosas personales son los creyentes de las disidencias históricas —37.9 por ciento— y los habitantes del norte —34.1 por ciento— (ver tabla 209 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

#### GRÁFICA 24

53. ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON QUE LAS RECOMENDACIONES O SUGERENCIAS DE LA IGLESIA O CULTO AL QUE PERTENECE UN GOBERNANTE INFLUYAN EN SUS DECISIONES?



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

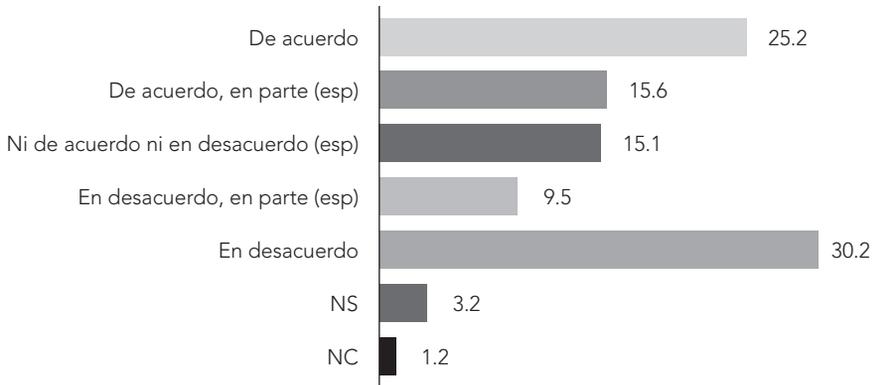


Entre 2012 y 2013, una serie de “consagraciones” religiosas de estados y municipios fue realizada por autoridades locales, siendo los casos más sonados el de la alcaldesa de Monterrey, Margarita Arellanes, que “entregó” las llaves de la ciudad a “Jesucristo”, y el gobernador de Chihuahua, César Duarte, que consagró el estado al Sagrado Corazón de Jesús.<sup>43</sup> Ante estas claras violaciones al régimen laico, la ENRSYL preguntó [54] *¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con que las autoridades de su localidad realicen ceremonias públicas para consagrar la ciudad a dios? (Para entregarla a Jesucristo)*: 39.7 por ciento de los encuestados está parcial o totalmente en desacuerdo con que se consagre su localidad a dios, mientras que 40.8 por ciento está parcial o totalmente de acuerdo (ver gráfica 25).

### GRÁFICA 25

54. ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON QUE LAS AUTORIDADES DE SU LOCALIDAD REALICEN CEREMONIAS PÚBLICAS PARA CONSAGRAR LA CIUDAD A DIOS? (PARA ENTREGARLA A JESUCRISTO)

PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

<sup>43</sup> El 20 de abril de 2013 declaró: “Yo, César Duarte Jáquez, por este medio me consagro a mí mismo, a mi familia, a mi servicio público en la sociedad, pido al Sagrado Corazón de Jesús que escuche y acepte mi consagración, que me ayude a la intercesión del Inmaculado Corazón de María, le entrego a Dios y a su divina voluntad todo lo que somos, todo lo que tenemos en el estado de Chihuahua... Le pido a Dios que nos ayude a cambiar todo lo que no sea de él, yo César Duarte declaro mi voluntad delante de Dios, delante de los señores obispos y de mi pueblo, amén”. Ap. Álvaro Delgado, “Fanáticos y corruptos”, *Semanario Proceso*, 10 de junio de 2013, disponible en <<http://www.proceso.com.mx/?p=344512>>, consultado el 17 de junio de 2015.

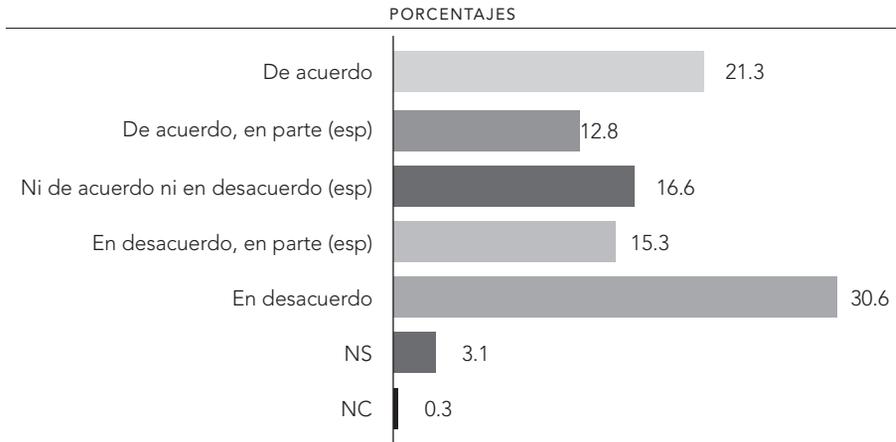


Quienes se muestran más favorables a este tipo de acciones son las personas de más edad (56.4 por ciento de la población de 65 años y más se muestra parcial o totalmente de acuerdo, ante 38.5 por ciento de las personas entre 15 y 24 años), quienes tienen menor escolaridad (50.2 por ciento de la población de escolaridad primaria se muestra parcial o totalmente de acuerdo, ante 19.7 por ciento de la población universitaria o de posgrado), los católicos (47.3 por ciento parcial o totalmente de acuerdo), y los habitantes de la región centro (49 por ciento parcial o totalmente de acuerdo) (ver tabla 210 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

Asimismo, 45.9 por ciento de la población encuestada se muestra [55] parcial o totalmente en desacuerdo con que se utilicen recursos públicos para eventos religiosos, mientras que 34.8 por ciento se muestra parcial o totalmente de acuerdo (ver gráfica 26). Quienes más están de acuerdo, parcial o totalmente, son las personas de 65 años y más (40.9 por ciento, ante 28.7 por ciento de las personas de 15 a 24 años), las de menor escolaridad (46.7 por ciento de nivel primaria frente a 14.8 por ciento de población universitaria), los católicos (41.9 por ciento) y los habitantes de la región centro (39.5 por ciento) (ver tabla 211 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

## GRÁFICA 26

55. Y ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON QUE SE UTILICEN RECURSOS PÚBLICOS PARA LA REALIZACIÓN DE EVENTOS RELIGIOSOS?



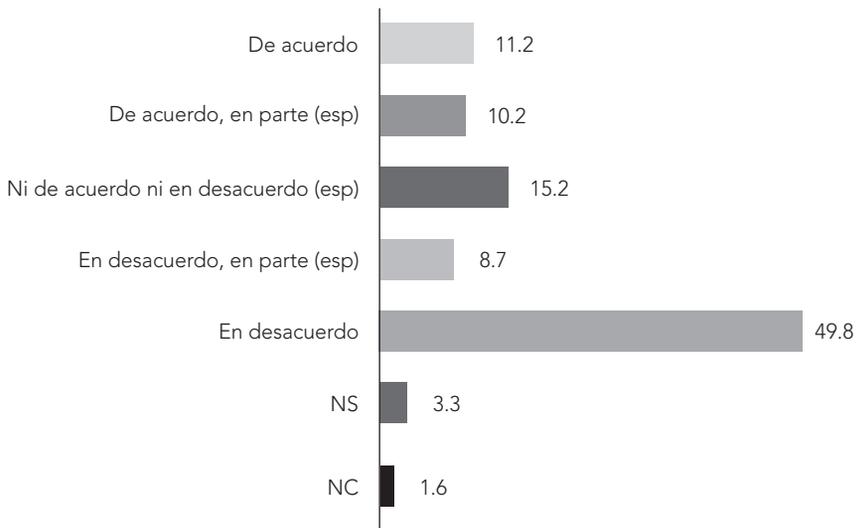
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.



En relación con la participación de las iglesias en la política electoral, una clara mayoría se pronuncia [56] en contra, parcial o totalmente, de que las iglesias formen partidos políticos (58.5 por ciento) (ver gráfica 27). Es perceptible una ligera tendencia que relaciona una mayor escolaridad con una menor aprobación de esta proposición. Así, sólo 12.8 por ciento de la población universitaria o de posgrado se mostró parcial o totalmente de acuerdo con que las iglesias formen partidos políticos y participen en las elecciones, contrastado con 22.5 por ciento de población sin escolaridad que aprueba lo mismo. Entre las religiones, quienes más apoyan esto son los creyentes de las religiones históricas (parcial o totalmente de acuerdo con 26.4 por ciento), prácticamente empatados por los católicos (parcial o totalmente de acuerdo con 25.3 por ciento). No existe ninguna tendencia regional notable (ver tabla 212 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

#### GRÁFICA 27

56. ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTARÍA USTED CON QUE LAS IGLESIAS FORMEN PARTIDOS POLÍTICOS PARA COMPETIR EN LAS ELECCIONES?  
PORCENTAJES



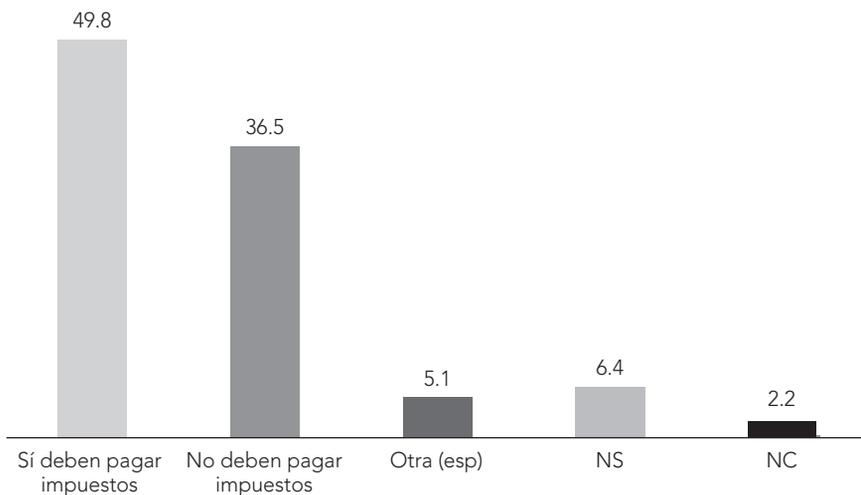
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.



Sobre la posibilidad de que [57] las iglesias paguen impuestos, 49.8 por ciento se pronuncia a favor (ver gráfica 28). La población encuestada con mayor escolaridad es la que más se pronuncia a favor de esto (75.3 por ciento del nivel universitario o posgrado frente a 39.7 por ciento del nivel primaria) (ver tabla 213 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

**GRÁFICA 28**

57. POR LO QUE USTED PIENSA, ¿LAS IGLESIAS DEBEN PAGAR IMPUESTOS AL IGUAL QUE EL RESTO DE LA POBLACIÓN, O LAS IGLESIAS NO DEBEN PAGAR IMPUESTOS? PORCENTAJES



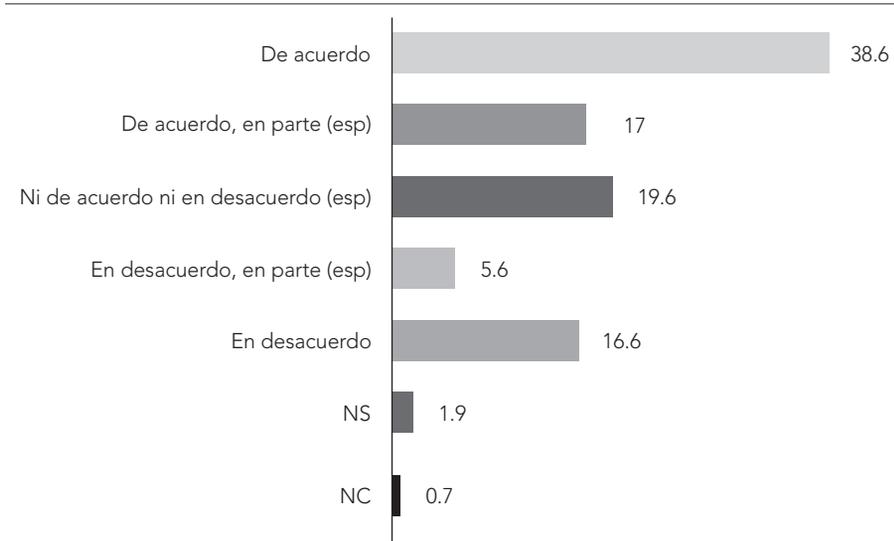
Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

La mayoría de la población encuestada se manifiesta [58] de acuerdo, total o parcialmente, en que los medios de comunicación transmitan contenidos religiosos (ver gráfica 29). Quienes más se oponen a esta posibilidad son la población de escolaridad universitaria y de posgrado (en desacuerdo parcial o totalmente con 35.3 por ciento), los ateos y no religiosos (48.1 por ciento en desacuerdo, parcial o totalmente) y la población encuestada del DF y el Estado de México (31.9 por ciento en desacuerdo parcial o totalmente, frente a la aprobación total o parcial de 67.4 por ciento de la región sur) (ver tabla 214 en [www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad](http://www.losmexicanos.unam.mx/religionsecularizacionylaicidad)).

## GRÁFICA 29

58. ACTUALMENTE, EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN HAY PROGRAMAS RELIGIOSOS ¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON QUE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN TRANSMITAN PROGRAMAS DE CONTENIDOS RELIGIOSOS?

PORCENTAJES



Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJ-UNAM, 2015.

Consistente con otros estudios de opinión pública que han analizado cuáles instituciones merecen mayor confianza para la población mexicana,<sup>44</sup> la ENRSYL corrobora que las iglesias gozan de gran aprobación. Los encuestados evaluaron [45] a su Iglesia como la institución que merece más su confianza, sólo antecedida por la familia (ver cuadro 18).

En general, las personas encuestadas tienen la percepción de que en México se vive un régimen tolerante con la diversidad religiosa y que los derechos de las minorías confesionales son respetados.

<sup>44</sup> Vid. Alejandro Moreno (coord.), *Confianza en las instituciones. México en perspectiva comparada*, México, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados, 2010.




**CUADRO 18**

45. EN UNA ESCALA DE 0 A 10, DONDE 0 ES NO CONFÍO NADA Y 10 ES CONFÍO MUCHO, ¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN...? PORCENTAJE

CONCEPTO	CALIF.	CONCEPTO	CALIF.
La familia	9.2	La Suprema Corte de Justicia de la Nación	5.2
Su Iglesia	7.4	El gobernador de su estado (el jefe de gobierno)	5.2
Los maestros	6.9	Los tribunales de justicia	5.2
Las universidades públicas	6.8	Los servidores públicos	5.2
La Comisión Nacional de los Derechos Humanos	6.3	Los sindicatos	5.0
El ejército	6.3	Los presidentes municipales (delegados)	4.9
Los medios de comunicación	5.7	La policía	4.8
El Instituto Federal Electoral	5.6	El Ministerio Público	4.8
Las organizaciones no gubernamentales	5.5	El presidente de la República	4.7
El Instituto Electoral de su estado	5.5	Los diputados federales	4.7
Los jueces y magistrados	5.3	Los partidos políticos	4.5

Fuente: elaboración propia con base en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad. *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, Área de Investigación Aplicada y Opinión, IJU-UNAM, 2015.

Quienes más críticos son con esta visión optimista de la situación religiosa en México son los que tienen mayor grado de escolaridad y los habitantes de la región del DF y el Estado de México. En algunos indicadores, los creyentes de las llamadas disidencias históricas también muestran una clara inconformidad. Sobre el estatus que ocupa la religión católica como confesión mayoritaria en el país, existe una opinión dividida. Se concede que en México se respetan los derechos de los no católicos y, de hecho, quienes fueron más críticos con esta postura fueron los propios católicos. También existe un desacuerdo general —incluyendo a los propios católicos— con que la religión mayoritaria goce de un estatuto privilegiado.

Respecto del papel del Estado en el clima de tolerancia y consolidación de la laicidad, la percepción es ambivalente. Por un lado, prácticamente nadie considera que uno de los principales problemas de las religiones sea el gobierno. Por otro, cuando se preguntó sobre los actores más intolerantes con los creyentes no católicos, las instancias más mencionadas fueron estatales —policía, gobierno federal y gobiernos estatales.

A pesar de que más de la mitad de los encuestados se pronunció en contra del involucramiento de instituciones religiosas en la política electoral, la opinión aparece claramente dividida en variables específicas como la influencia de autoridades religiosas en el voto de los feligreses o en las decisiones de gobierno de los funcionarios públicos de su confesión. En la misma línea, la opinión aparece dividida en el asunto de las “consagraciones” religiosas de entidades locales y estatales. En asuntos como la presencia de contenidos religiosos en los medios de comunicación, los encuestados se muestran favorables. Finalmente, las instituciones religiosas aparecen como las más dignas depositarias de la confianza de los encuestados, sólo por debajo de la familia.

Regionalmente, sobresale el caso del sur del país. A pesar de los casos de conflictos religiosos presentes en Chiapas que los medios de comunicación han publicitado, dicha región es la que menos considera que la religión es motivo de discordia. No sólo no destaca particularmente en los cuestionamientos explícitos de la ENRSYL sobre las expulsiones, sino que son quienes más convencidos se muestran de que se respetan los derechos de las minorías religiosas y quienes manifestaron una mayor aprobación de la influencia sobre el voto y el gobierno que pudieran tener las autoridades religiosas.





# CONCLUSIONES



El presente libro está compuesto por cuatro capítulos que abordan el tema de la religiosidad, la secularización y la laicidad desde distintas perspectivas. Por un lado, se aborda desde la teoría política, en la que se analizan los cambios de poder que ha significado la laicidad en la modernidad después de que fueran prácticamente inseparables por largo tiempo. En segundo lugar, se trata el tema de la laicidad desde el punto de vista jurídico y de derechos humanos. Se hace un análisis del caso concreto mexicano por lo que respecta a su legislación y una reflexión sobre los derechos humanos que se encuentran involucrados en materia religiosa, laica y secular.

En tercer lugar, se analiza la Encuesta Nacional sobre Religión Secularización y Laicidad levantada por el Área de Investigación Aplicada de Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM; la cual, desde una perspectiva sociológica, aborda el tema de la religiosidad y la secularización de los mexicanos, así como su conciencia sobre la situación laica del país, la cual ha dado fe de su gran transformación sociopolítica. Por ello, consideramos relevante dedicar estas últimas páginas para algunas consideraciones finales.



De acuerdo con Inglehart, quien a su vez sigue el núcleo de la teoría clásica de la modernización, el desarrollo económico conlleva transformaciones sociopolíticas potencialmente universales.<sup>1</sup> Según él, conforme la percepción subjetiva de seguridad existencial aumenta, los valores morales surgidos en épocas de escasez económica ceden paso a valores “posmaterialistas” en sociedades desarrolladas. En otras palabras, conforme se satisfacen los requerimientos básicos de las sociedades —nutrición, vivienda, seguridad básica, etcétera—, las personas tienden a sustituir sus preocupaciones anteriores —estados fuertes, racionalidad científica, burocratización institucional, etcétera— por valores más horizontales, centrados en la libertad individual, la experiencia emocional y la desconfianza a todo tipo de autoridades.

Aunque esta teoría ha enfrentado serias críticas, sobre todo por su carácter teleológico y su relación simple entre la satisfacción de necesidades materiales y una cultura más democrática, tiene el mérito de estar construida a partir de los resultados de una encuesta. En esa medida, algunos elementos de los postulados de Inglehart podrían ser útiles para interpretar constantes en las 53 preguntas sobre religión hechas en la ENRSYL.

En primer lugar, una constante en todos los apartados es la tendencia que relaciona una menor edad y una mayor escolaridad con una mayor distancia respecto de los valores, prácticas y creencias religiosos. Si bien no sucede en todos los casos, en la mayor parte de las ocasiones, las franjas etarias más jóvenes —15 a 24 años y 25 a 34 años— y los rangos de escolaridad más elevados —preparatoria o bachillerato y universidad o posgrado—, expresaron una opinión más crítica y recelosa frente a las tesis religiosas y a las posibilidades de la participación política de las instituciones y autoridades religiosas. Como se vio, hay ocasiones en que es posible establecer un continuo hasta las personas con edades más avanzadas y con menor o nulo grado de escolaridad, quienes frecuentemente tienen actitudes más conservadoras cuando se trata de prácticas, valores y creencias religiosas. Como se explicó, esta brecha generacional se puede explicar tanto

<sup>1</sup> Ronald Inglehart, “Modernización y posmodernización. La transformación de la relación entre desarrollo económico y cambio cultural y político”, *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 38, 1994, p. 1, disponible en <[http://estepais.com/inicio/historicos/38/22\\_folios\\_modernizacion%20y%20posmodernizacion.pdf](http://estepais.com/inicio/historicos/38/22_folios_modernizacion%20y%20posmodernizacion.pdf)>, consultado el 17 de junio de 2015.



por la importancia de las experiencias formativas en la socialización religiosa, como por el desarrollo económico y la transición hacia valores que realzan más la dimensión subjetiva y emocional y recelen de las instituciones tradicionales y sus autoridades.<sup>2</sup>

En segundo lugar, aunque no es posible detectar una clara e incontrovertible caracterización regional, los habitantes del DF y el Estado de México sobresalen por ser, frecuentemente, los más críticos y escépticos en cuanto a los valores y creencias religiosos tradicionales y a la participación política de las instituciones religiosas. No es posible, sin embargo, delinear cuál sería la región más religiosa, pues el resto de las regiones —sur, norte y centro— sobresalen en distintos indicadores.

Entre la población creyente, es necesario notar la flexibilidad del corpus de prácticas, valores y creencias católicos. Las personas creyentes no católicas, agrupadas en esta encuesta como religiones históricas y disidencias históricas, suelen tener una religiosidad más orgánica e institucional. La existencia de la categoría “católicos no practicantes” y el porcentaje de personas que se autodefinieron de esta forma es evidencia de una religiosidad difusa y adaptada al mundo secular. Por otro lado, de acuerdo al axioma de las tradiciones culturales,<sup>3</sup> en sociedades que históricamente estuvieron caracterizadas por un monopolio religioso, dicha religión dejará una impronta en toda la sociedad, incluso entre aquellos que no pertenezcan o cuyas familias jamás hayan pertenecido a esa confesión. Este factor cultural de origen religioso y de fines de cohesión social es visible en respuestas como el grado de popularidad de la Virgen de Guadalupe y, en general, en las posiciones tradicionales de la población no creyente y atea sobre los derechos sexuales y reproductivos.

Finalmente, consideramos que los datos arrojados por esta ENRSYL, comparados con otros ejercicios similares de años previos, permiten suponer que la sociedad mexicana está secularizándose. Como se advirtió en el segundo apartado del último capítulo, es importante complejizar la categoría

<sup>2</sup> Cfr. Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, op. cit., pp. 28-29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 17 y ss.



de secularización para evitar asociarla simplemente con el decaimiento de prácticas, valores y creencias religiosas. Si se entendiera a la secularización en ese sentido estrecho, entonces habría que concluir que en México no se da dicho proceso, pues la cifra de ateos y no creyentes no ha aumentado a tasas significativas en los últimos años. De hecho, en lo que se ha puesto el énfasis en este capítulo es cómo los valores religiosos no desaparecen pero son desplazados hacia la esfera espiritual. Incluso en espacios de socialización básicos como la familia, el lugar donde más mexicanos reciben educación religiosa, los valores religiosos están siendo desplazados por otros de carácter más pragmático y vinculados al desarrollo individual. En el mismo sentido, los grupos se han secularizado y sus creencias religiosas, lejos de desvanecerse, se han complejizado y vuelto más flexibles. La rigidez doctrinaria ha cedido paso a religiones “a la carta” que, según diría Berger, están más en consonancia con la conciencia secularizada de sus consumidores.

Las respuestas sobre laicidad, tolerancia y diversidad religiosa plantean un reto para el futuro. Considerando las características históricas del régimen posrevolucionario mexicano, sorprende que una proporción tan grande de la población encuestada se muestre tolerante o favorable a la inclusión de la religión en la política. Si bien en algunos rubros el rechazo era tajante, en otros —medios de comunicación, enseñanza de tesis religiosas en las escuelas, “consagración” de entidades políticas a fuerzas espirituales, influencia de autoridades religiosas sobre voto y gobierno, entre otros—, la opinión se encontraba dividida, cuando no francamente favorable a una mayor flexibilización del régimen laico. Quizá esto sea un reflejo de lo que algunos autores<sup>4</sup> han llamado la “desprivatización religiosa” contemporánea, entendiendo por ella el rechazo de las religiones a permanecer en el espacio privado en el que el proyecto de modernidad liberal las había confinado, sin que esto suponga una amenaza a la convivencia plural y democrática de las sociedades. Quizá sea lo contrario y se trate de remanentes confesionales del monopolio religioso y proyectos políticos que quisieran regresar a la simbiosis entre instituciones político-estatales y religiosas. De cualquier ma-

<sup>4</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 220 y ss.

nera, se trata de una legítima divergencia de opinión que esta ENRSYL ha contribuido a poner de relieve.

Los resultados nos parecen sumamente interesantes y estamos convencidos de que esta investigación será útil para conocer mejor cómo se han desarrollado los procesos de secularización en México, de la cada vez más variada religiosidad, así como la pertinencia y vigencia del tema en el México de hoy.





# BIBLIOGRAFÍA



- Abbagnano, Nicola (2001), *Dizionario di Filosofia*, 3ª ed., actualizada por G. Fornero, Turín, UTET.
- Alegre, Marcelo (2013), "Laicismo, ateísmo y democracia", en Pedro Salazar y Pauline Capdevielle, Cuaderno núm. 9 de la Colección de cuadernos "Jorge Carpizo", *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM e Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Anderson, Benedict (1995), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Baubérot, Jean y Micheline Milot (2011), *Laïcités sans frontières*, París, Éditions du Seuil.
- Bastien, Jean-Pierre (1990), "El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México", *Relaciones*, vol. 11, núm. 42.
- Berger, Peter (1967), *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- \_\_\_\_ (2000), *La Sacra Volta*, Bolonia, Mulino, 1967, p. 119, citado en *Enciclopedia del pensamiento político*, Roma-Bari, Laterza.
- Berlin, Isaiah (1974), "Dos conceptos de libertad", Anthony, Quinton (recop.), *Filosofía política*, México, FCE.
- \_\_\_\_ (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Berman, Harold J. (1996), *La formación de la tradición jurídica de occidente*, México, FCE.
- Berti, E. y G. Campanili (eds.), (1993), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Editrice ave.
- Blancarte, Roberto (2001), "Laicidad y secularización en México", *Revista de Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3.
- \_\_\_\_ (2007), "Mexico: A Mirror for the Sociology of Religion", en James A. Beckford, y N. J. Demarsh III (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres-Nueva Delhi-Singapur-Thousand Oaks, California, Sage Publications.
- \_\_\_\_ (2008), *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones.
- \_\_\_\_ (2012), "Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización", *Estudios Sociológicos*, vol. 30.
- \_\_\_\_ (2013), "Laicidad en México", *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, Cuaderno núm. 31, Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), México, UNAM-IJ, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.



- Blanning, T. C. W. (1994) *Joseph II*, Londres-Nueva York, Longman.
- Bobbio, Norberto (1978), "Cultura laica, una terza cultura?", en AA. VV., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Turín, Stampatori.
- \_\_\_\_ (1996), "Política laica", en *id.*, *Tra le due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Roma, Donzelli.
- Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (eds.), (1990), *Dizionario di Política*, Turín, UTET.
- Boniolo, Giovanni (ed.) (2006), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi.
- Bosetti, Giancarlo (ed.) (2005), *Ragione e fede in dialogo. Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger*, Venecia, Marsilio.
- Bovero, M., F. Kisling, P. Portier y D. Valadés (2015), *Cuatro visiones sobre la laicidad*, Colección Cultura Laica. Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" sobre Laicidad, México, IJ-UNAM, IIDC.
- Bruce, Steve (2002), *God is Dead. Secularization in the West*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing.
- Cámara de Diputados (2011), Reforma al artículo 24 constitucional. Versión estenográfica del 15 de diciembre de 2011. Disponible para consulta en <<http://www.diputados.gob.mx/articulo24/docs/anexo10.pdf>>.
- Cámara de Diputados de la República de Argentina, (2011), *Proyecto de ley sobre libertad de conciencia y equidad institucional*. Disponible en <<http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=5666-D-2011>>.
- Cámara de Senadores. *Dictamen de las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales, de Gobernación y de Estudios Legislativos respecto de las Iniciativas que adicionan el artículo 17 y reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de acciones colectivas y de objeción de conciencia*.
- \_\_\_\_ (2003), "De la libertad de conciencia a la libertad religiosa: una perspectiva constitucional", en *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, núm. 33, México.
- \_\_\_\_ (2004), *Los derechos fundamentales en México*, México, CNDH, UNAM.
- \_\_\_\_ (2005), *Una historia de los derechos fundamentales*, México-UNAM-Porrúa-CNDH.
- Carbonell, Miguel (2012), "Artículo 40", en *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, 8ª ed., t. III, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Catecismo de la Iglesia católica* (1997), Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana. Disponible en <[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)>.
- Chiassoni, Pierluigi (2007), "El estado laico según *mater ecclesia*: libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática", *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27, octubre.
- \_\_\_\_ (2013), "Laicidad y libertad religiosa", *Cuaderno núm. 10 de la Colección de Cuadernos Jorge Carpizo*, Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), IJ-UNAM, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, México.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (2003), Recomendación General 5/2003, "Sobre el caso de la discriminación en las escuelas por motivos religiosos", publicada en la *Gaceta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos* 154, mayo.

- Comission de Reflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dans la République (2003), *Rapport au President de la République*, 11 de diciembre. Disponible en <<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725.pdf>>.
- Consejo Constitucional de Francia. Disponible en <[http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank\\_mm/espagnol/es\\_ddhc.pdf](http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf)>.
- Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), Francia. Disponible en <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf>>.
- Delgado, Álvaro (2013), "Fanáticos y corruptos", *Semanario Proceso*, 10 de junio. Disponible en <<http://www.proceso.com.mx/?p=344512>>.
- Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., consultado en <<http://buscon.rae.es>>.
- Dobbelaere, Karel (1994), *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, Émile (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- Dworkin, Ronald (2003), *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós.
- Ferrajoli, Luigi (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_ (2009), "Los fundamentos de los derechos fundamentales", Antonio De Cabo y Gerardo Pisarello (eds.) (2009), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, 4ª ed., Madrid, Trotta.
- Garzón Bates, Mercedes (1997), *La ética*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Garzón Valdés, E. (2004), *Calamidades*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony (2009), *Sociology*, Cambridge, Reino Unido, Polity Press.
- Goodwin, John (1996), *Theomachia e altri scritti sulla tolleranza*, Pisa, Edizioni del Cerro.
- Hadden, Jeffrey K. (1989), "Desacralizing Secularization Theory", en Jeffrey K. Hadden y Anson Shupe (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, vol. 3. "Religion and the Political Order", Nueva York, Paragon House.
- Heiler, Friedrich (1997), *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, Oxford, Reino Unido, Oneworld Publications.
- Hervieu Léger, Danièle (2006), "In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity", en *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture*, vol. 8, núms. 1-2.
- Inglehart, Ronald (1994), "Modernización y posmodernización. La transformación de la relación entre desarrollo económico y cambio cultural y político", *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 38, disponible en <[http://estepais.com/inicio/historicos/38/22\\_folios\\_modernizacion%20y%20posmodernizacion.pdf](http://estepais.com/inicio/historicos/38/22_folios_modernizacion%20y%20posmodernizacion.pdf)>, consultado el 17 de junio de 2015.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011), *Panorama sociodemográfico de México*, México, INEGI, Censo Nacional de Población y Vivienda de 2000.
- Kelsen, Hans (1998), *La Democracia*, Bolonia, Il Mulino.
- Lamas, Marta (2009), "La despenalización del aborto en México", *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, núm. 220. Disponible en <<http://nuso.org/articulo/la-despenalizacion-del-aborto-en-mexico/>>.
- Lamberti, Marjorie (1986), "State, Church, and the Politics of School Reform during the Kulturkampf", en *Central European History*, vol. 19, núm. 1. Larson, Edward J. (2010), *The Creation-Evolution Debate. Historical Perspectives*, Athens, Georgia, The University of Georgia Press.





- Locke, John (1999), *Lettera sulla tolleranza*, Carlo Augusto Viano (ed.), Roma-Bari, Editori Laterza.
- Lübbe, Hermann (1970), *La secolarizzazione*, Bolonia, Il Mulino.
- Maclure, Jocelyn y Charles Taylor (2011), *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza.
- Magris, Claudio (2005), "Laicità e religione", en *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza.
- Martin, David (1979), *A General Theory of Secularization*, Nueva York, Harper Colophon Books.
- Martínez Salgado, Mario, Susana Lerner y Evelyn Aldaz (2013), "Identidades católicas, derechos sexuales y reproductivos y laicidad", en María Consuelo Mejía y Evelyn Aldaz (coords.), *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*, México, Católicas por el Derecho a Decidir.
- Martínez, Ana Teresa (2013), "Laicidad y secularización", en *Colección de cuadernos "Jorge Carpizo"*. Para entender y pensar la laicidad, Cuaderno núm. 21, Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), México, UNAM-IJ, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Mill, John Stuart (2007), *Sobre la libertad*, Barcelona, Folio.
- Moreno, Alejandro (coord.) (2010), *Confianza en las instituciones. México en perspectiva comparada*, México, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados.
- Murdoch, Jim (2007), *Freedom of thought, conscience and religion. A guide to the implementation of Article 9 of the European Convention on Human Rights*, Belgium, Council of Europe.
- Navarro-Valls, Rafael y Javier Martínez-Torrón (2011), *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, España, Iustel.
- Norris, Pippa y Ronald Inglehart (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2010), *Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, España, Tuquets.
- O'Gorman, Edmundo (2001), *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y cultura de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ollero, Tassara (2007), *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, 1989, citado en Jorge Peña Vial, "La libertad y las objeciones de conciencia", *Anuario de filosofía jurídica y social*, ponencias en Santiago II, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Valparaíso-Chile.
- Ottimo, C. (1991), "Entrevista a N. Bobbio", en *Laicità*, núm. 3, junio.
- Pace, E. y G. Renzo (1998), *I Fondamentalismi*, Roma-Bari, Laterza.
- Passerin d'Entrèves, A. (2005), "Legittimità e resistenza", *id.*, *Potere e libertà política in una società aperta*, Bolonia, Il Mulino, p. 257.
- \_\_\_\_\_. (2005), *Potere e libertà política in una società aperta*, Bolonia, Il Mulino.
- Peces Barba, Gregorio (1988-1989), "Desobediencia civil y objeción de conciencia", *Anuario de Derechos Humanos* 5, Madrid, Universidad Complutense.
- Pianciola, Cesare (2005), "Secularización y laicidad", *Parolechiave*, 33, XXX.
- Pompeo Faracovi, Ornella (1977), *Il pensiero libertino*, Turín, Loescher.
- Russell, Bertrand (1999), *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa.
- Sartre, J. P. (1947), *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur.
- Selberg, Torunn (2003), "Taking Superstitions Seriously", *Folklore*, vol. 114, núm. 3.

- Sierra Madero, Dora María (2012), *La objeción de conciencia en México. Bases para un adecuado marco jurídico*, México, IJ-UNAM.
- Skitka, Linda J. y Christopher W. Bauman (2008), "Moral Conviction and Political Engagement", *Political Psychology*, vol. 29, núm. 1.
- Swatos, William H. y Kevin J. Christiano (1999), "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3.
- Tamayo, Juan José (2004), *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta.
- Tierno Galván, Enrique (1982), *¿Qué es ser agnóstico?*, 3ª ed., 2ª reimp., Madrid, Tecnos.
- Tortarolo, G. (1998), *Il Laicismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Tschannen, Olivier (1991), "The Secularization Paradigm: A Systematization", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 4.
- Uribe Cortez, Jaime y Germán Martínez Velasco (2012), "Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas", *Política y cultura*, núm. 38.
- Viano, Carlo Augusto (2006), *Laici in Ginocchio*, Roma-Bari, Laterza, p. VII.
- Vitale, Ermanno (2004), *Derechos y paz. Destinos individuales y colectivos*, México, Fontamara.
- \_\_\_\_ (2004), "Libertá di religione. E dalla religione?", en M. Bovero, *Quale libertá. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Roma-Bari, Laterza.





# INSTRUMENTOS INTERNACIONALES Y SENTENCIAS JUDICIALES



- Comisión Europea DH (1997), *Arrowsmith vs. Reino Unido*, Reporte de la Comisión 7,050/75, *Decisions and Reports* (DR) del 29 de mayo.
- ONU (1948), *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (III) del 10 de diciembre.
- OEA (1969), *Convención Americana de los Derechos Humanos*. Adoptada en San José, Costa Rica, 7 al 22 de noviembre.
- ONU (1993), Comité de Derechos Humanos, Observación General 22 "Artículo 18. Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión".
- ONU (1976), *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI) del 16 de diciembre de 1966. Entró en vigor el 23 de marzo de 1976.
- ONU (1989), *Convención de los Derechos del Niño*. Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 44/25, del 20 de noviembre.
- ONU (1981), *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones*, Asamblea General de las Naciones Unidas en la resolución A/RES/36/55 del 25 de noviembre. Disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/intolerancia.htm>>.
- ONU (1990) *Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares*. Adoptada por la Asamblea General en su resolución 45/158, del 18 de diciembre.
- ONU (1966) *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX), del 21 de diciembre. Entró en vigor el 4 de enero de 1969.
- Parlamento Europeo, Consejo de la Unión Europea, Comisión Europea (2000), *Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea*. (2000/C 364/01), 18 de diciembre. Disponible en <[http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_es.pdf](http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf)>.
- TEDH, *Konrad y otros c. Alemania*, 11 de septiembre de 2006, Estrasburgo, Exp. Núm. 35504/03.
- TEDH, *Caso Campbell y Cosans c. Reino Unido*, 25 de febrero de 1982, Estrasburgo, Exp. Núm. 751/76; 7743/76.
- TEDH, *Caso Pichon y Sajous c. Francia*, 02 de octubre de 2001, Estrasburgo, Exp. Núm. 49853/99.
- Comisión Europea de Derechos Humanos, *Caso Arrowsmith c. Reino Unido*, 1975, Estrasburgo, 7050/75.
- Supreme Court of Canada, *Balvir Singh Multani and Balvir Singh Multani, in his capacity as tutor*



- to his minor son *Gurbaj Singh Multani vs. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys and Attorney General of Quebec*, 2006, Ottawa, 1 S.C.R. 256, 2006, SCC6.
- Ontario Court of Appeal, *Malette vs. Shulman et al.*, 72 O.R. (2d) 417, March 30, 1990, Ontario.
- Ontario Court of Appeal, *Donald vs. The Board of Education for the City of Hamilton*, O.R. 518 (C.A.), 3 D.L.R. 424, 1945, Ontario.
- Supreme Court of the United States, *Sherbert vs. Verner et al., Members of South Carolina Employment Security Commission, et al.*, Decision June 17, 1963, Washington, D.C., 374 U.S. 398 83 S. Ct. 1790; 10 L. Ed. 2d 965; 1963 U.S. LEXIS 976
- Supreme Court of the United States, *Wisconsin vs. Yoder*, Decision May 15, 1972, Washington, D.C., 406 U.S. 205.
- Supreme Court of the United States, *Gillette vs. United States*, Decision March 8, 1971, Washington, D.C., 401 U.S. 437.
- Supreme Court of the United States, *Minersville School District, Board of Education of Minersville School District, et al. vs. Walter Gobitis, et al.*, Decision June 3, 1940, Washington, D.C., 310 U.S. 586.
- Supreme Court of the United States, *West Virginia State Board of Education, et al. vs. Walter Barnette, et al.*, Decision June 14, 1943, 319 U.S. 624.
- Supreme Court of New York, *Case Matter of Kathleen Melideo*, 1976, Nueva York, 88 Misc. 2d, 974 (Sup. Ct. Suffolk Co. 1976).
- Tribunal Constitucional Español, SENTENCIA 154/2002, de 18 de julio de 2002, Pleno, Madrid.

# ÍNDICE DE GRÁFICAS

<b>Gráfica 1</b>		
5. En su familia, ¿todos tienen la misma religión?	137	
<b>Gráfica 2</b>		
7. ¿En cuáles de los siguientes lugares recibió una educación religiosa?	138	
<b>Gráfica 3</b>		
37. En su opinión, ¿qué se debe enseñar a los niños en la escuela?	140	
<b>Gráfica 4</b>		
51. ¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con la siguiente frase: "En las escuelas públicas se deberían impartir cursos de religiones"?	141	
<b>Gráfica 5</b>		
31. ¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con la siguiente frase: "Una pareja homosexual debería tener el derecho de contraer matrimonio en todos los estados del país"?	153	
<b>Gráfica 6</b>		
36. ¿Con cuál de las siguientes frases, está usted más de acuerdo?	155	
<b>Gráfica 7</b>		
39. Por lo que usted piensa, la evolución humana y de los seres vivos se debe a...	156	
<b>Gráfica 8</b>		
23. Por lo que usted cree, la vida tiene significado porque:	160	
<b>Gráfica 9</b>		
24. Por lo que usted piensa, la muerte:	161	
<b>Gráfica 10</b>		
26. Cuando se habla sobre el bien y el mal se escuchan distintas opiniones, ¿cuál se acerca más a lo que usted piensa?	162	
<b>Gráfica 11</b>		
14. Para tomar decisiones importantes en su vida, ¿qué tanto se guía por las recomendaciones de los sacerdotes (o ministros de su religión)?	163	
<b>Gráfica 12</b>		
12. ¿Usted encuentra o no encuentra confort y fuerza en la religión?	166	





<b>Gráfica 13</b>		
19. ¿Cuál de estas afirmaciones se acerca más a su manera de pensar?		169
<b>Gráfica 14</b>		
20. ¿Tiene usted algún amuleto para la suerte?		171
<b>Gráfica 15</b>		
21. ¿Qué tan seguido consulta el horóscopo?		172
<b>Gráfica 16</b>		
10. ¿Acostumbra orar o hacer peticiones a un poder superior fuera del templo o de las celebraciones religiosas?		173
<b>Gráfica 17</b>		
25. ¿Usted dedica algunos momentos a rezar, meditar, a la contemplación o algo similar?		174
<b>Gráfica 18</b>		
15. Independientemente del hecho de que usted vaya o no vaya a la iglesia, ¿usted se considera...?		175
<b>Gráfica 19</b>		
40. Siempre hay diferencias entre la gente que vive en un mismo lugar, ¿qué tanto cree usted que la religión provoca divisiones entre la gente?		179
<b>Gráfica 20</b>		
34. Por lo que usted ha visto, ¿en nuestro país se puede tener la religión que se desea?		179
<b>Gráfica 21</b>		
35. ¿Alguna vez usted ha tenido o tuvo problemas en la escuela por su religión o por sus creencias?		180
<b>Gráfica 22</b>		
41. En México, ¿cuál cree que es el principal problema para las personas de su religión o creencia, hoy en día?		181
<b>Gráfica 23</b>		
47. Para usted, ¿Qué tanto se justifica expulsar de una comunidad a alguien que no es de la religión que tiene la mayoría?		186
<b>Gráfica 24</b>		
53. ¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con que las recomendaciones o sugerencias de la Iglesia o culto al que pertenece un gobernante influyan en sus decisiones?		190
<b>Gráfica 25</b>		
54. ¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con que las autoridades de su localidad realicen ceremonias públicas para consagrar la ciudad a Dios? (para entregarla a Jesucristo)		191
<b>Gráfica 26</b>		
55. Y ¿qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con que se utilicen recursos públicos para la realización de eventos religiosos?		192
<b>Gráfica 27</b>		
56. ¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo estaría usted con que las iglesias formen partidos políticos para competir en las elecciones?		193

**Gráfica 28**

57. Por lo que usted piensa, ¿las iglesias deben pagar impuestos al igual que el resto de la población, o las iglesias no deben pagar impuestos? 194

**Gráfica 29**

58. Actualmente, en los medios de comunicación hay programas religiosos ¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con que los medios de comunicación transmitan programas de contenidos religiosos? 195





# ÍNDICE DE CUADROS

<b>Cuadro 1</b> 1. ¿A qué religión, creencia o culto pertenece usted?	135
<b>Cuadro 2</b> 28. De la siguiente lista de cualidades, ¿qué deben de aprender los hijos en la familia?	139
<b>Cuadro 3</b> 16. Para usted en lo personal, ¿es importante realizar una ceremonia o rito para algunos de los siguientes eventos?	142
<b>Cuadro 4</b> 33. ¿Sus padres y usted piensan (pensaban) de la misma manera sobre los siguientes aspectos?	146
<b>Cuadro 5</b> 8. Hablando en general, ¿piensa usted que su iglesia tiene una respuesta adecuada para...?	149
<b>Cuadro 6</b> 29. Usted aprueba o desaprueba el aborto en las siguientes circunstancias...	151
<b>Cuadro 7</b> 27. Podría decirme por favor, ¿qué tan importantes son en su vida...?	158
<b>Cuadro 8</b> 22. ¿Qué tan seguido piensa en...?	159
<b>Cuadro 9</b> 42. Cuando usted piensa que tiene la razón, ¿está o no está dispuesto a ir en contra de...?	164
<b>Cuadro 10</b> 9. Dígame por favor, las tres principales razones por las que usted va a los servicios religiosos de su iglesia:	165
<b>Cuadro 11</b> 17. ¿Cree usted en la existencia de...?	168
<b>Cuadro 12</b> 43. ¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con las siguientes ideas?	182
<b>Cuadro 13</b> 44. En su opinión, ¿qué tan tolerante o intolerante es con los no católicos?	183





<b>Cuadro 14</b>	
46. Estaría dispuesto o no estaría dispuesto a permitir que en su casa vivieran personas...?	185
<b>Cuadro 15</b>	
49. ¿Qué tanto se respetan o no se respetan los derechos de los...?	187
<b>Cuadro 16</b>	
50. En lo personal, alguna vez ha sentido que sus derechos no han sido respetados por:	188
<b>Cuadro 17</b>	
¿Qué tan de acuerdo o en desacuerdo está usted con las siguientes afirmaciones?	189
<b>Cuadro 18</b>	
45. En una escala de 0 a 10, donde 0 es no confío nada y 10 es confío mucho, ¿qué tanta confianza tiene usted en...?	196

# DISEÑO MUESTRAL

LOS MEXICANOS VISTOS POR SÍ MISMOS  
LOS GRANDES TEMAS NACIONALES

219



## INTRODUCCIÓN

La colección *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales* dibuja un panorama extenso del país, en textos en los que convergen la teoría, el contexto actual y la voz de mujeres y hombres. Para ello se recurrió a la aplicación de 25 encuestas en vivienda de 1 200 casos cada una, a personas de 15 años y más distribuidas en todo el país. Las encuestas levantadas para la colección fueron las siguientes:

1. Encuesta Nacional de Corrupción y Cultura de la Legalidad
2. Encuesta Nacional de Cultura, Lectura y Deporte
3. Encuesta Nacional de Derechos Humanos, Discriminación y Grupos Vulnerables
4. Encuesta Nacional de Familia
5. Encuesta Nacional de Salud
6. Encuesta Nacional de Seguridad Pública
7. Encuesta Nacional de Movilidad y Transporte



8. Encuesta Nacional de Pobreza
9. Encuesta Nacional de Migración
10. Encuesta Nacional de Género
11. Encuesta Nacional de Globalización
12. Encuesta Nacional de Niños, Adolescentes y Jóvenes
13. Encuesta Nacional sobre las Condiciones de Habitabilidad de la Vivienda
14. Encuesta Nacional de Envejecimiento
15. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad
16. Encuesta Nacional de Ciencia y Tecnología
17. Encuesta Nacional de Educación
18. Encuesta Nacional de Economía y Empleo
19. Encuesta Nacional de Indígenas
20. Encuesta Nacional de Justicia
21. Encuesta Nacional de Sociedad de la Información
22. Encuesta Nacional de Medio Ambiente
23. Encuesta Nacional de Federalismo
24. Encuesta Nacional de Identidad y Valores
25. Encuesta Nacional de Cultura Política

Cada encuesta contiene un diseño muestral que permite la sistematización de la información y la inferencia de los resultados en el ámbito nacional.

El objetivo de este apartado es dar a conocer la metodología asociada al diseño muestral general de la investigación. El primer apartado describe las fuentes de información utilizadas al seleccionar a los informantes para cada una de las etapas del muestreo. Posteriormente, se describe el diseño general que se implementó para las 25 encuestas. Por último, se presenta el procedimiento para obtener el tamaño de la muestra, así como el cálculo de las probabilidades de selección, los factores de expansión y su ajuste por variables sociodemográficas.

## LA MUESTRA Y SUS ELEMENTOS

Con el fin de realizar cada una de las encuestas, se propuso la elaboración de distintas muestras en el país, una por cada tema de la investigación, siguiendo un diseño muestral similar en cuanto a la estratificación de la población y al esquema de selección. La selección de individuos dentro de una muestra es independiente de la selección de individuos en cualquier otra muestra de la investigación.

### MARCO MUESTRAL

Se utilizó el programa Mapa Digital de México versión 6.0.1 y SCINCE 2010 versión 1.0.2 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) para obtener la georreferenciación de todas las entidades del país, así como los datos de población desagregados en el ámbito de localidad<sup>1</sup> y de Área Geoestadística Básica (AGEB)<sup>2</sup> urbana.

### PERIODO DE LEVANTAMIENTO

El periodo de levantamiento de las encuestas fue de octubre a noviembre de 2014.

### POBLACIÓN OBJETIVO

Para esta investigación, la población objetivo la constituyeron todos los habitantes de 15 años o más. A cada habitante seleccionado en la muestra se le aplicó un cuestionario de opinión que recopila diversas opiniones y actitudes sobre uno de los temas dentro de la investigación.

<sup>1</sup> Localidad. El INEGI lo define como todo lugar ocupado con una o más viviendas y reconocido por un nombre dado por la ley o la costumbre.

<sup>2</sup> Área Geoestadística Básica: extensión territorial delimitada por el INEGI cuyos habitantes comparten características socioeconómicas parecidas.





## ESTRATIFICACIÓN DEL PAÍS

Para fines de selección de la muestra, el país fue dividido tanto por regiones geográficas con características comunes como por tamaño de localidad. Las regiones se describen en el cuadro 1.

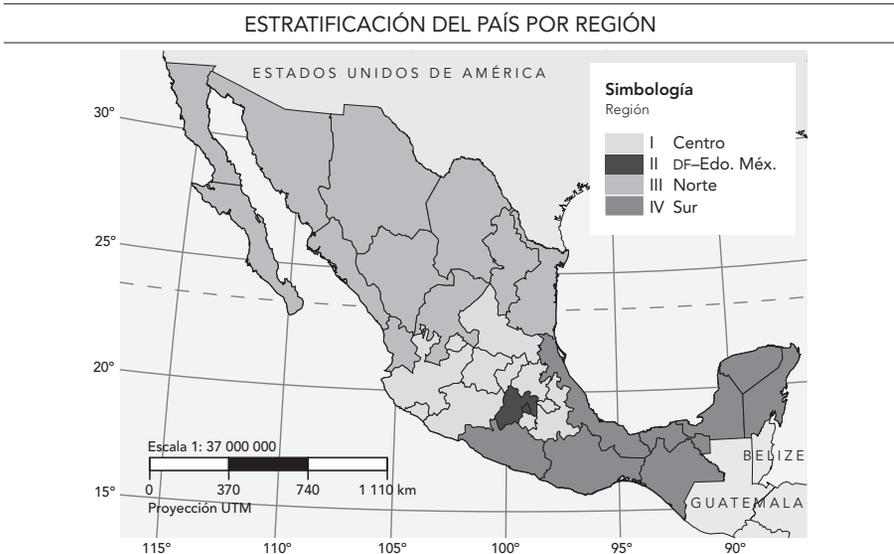
**CUADRO 1**

REGIONALIZACIÓN DEL PAÍS	
REGIÓN	ESTADOS DE LA REPÚBLICA
Centro	Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí y Tlaxcala
DF-Estado de México	Distrito Federal y Estado de México
Norte	Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Chihuahua, Durango, Nayarit, Nuevo León, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas y Zacatecas
Sur	Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán

Diseño muestral *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales, 2014.*

De igual manera, el mapa 1 muestra la división del país por región.

**MAPA 1**



Dentro de cada región, de manera independiente, se estratificaron las localidades según su número de habitantes. Derivado de ello se establecieron cuatro estratos, los cuales se describen en el cuadro 2.

**CUADRO 2**

ESTRATIFICACIÓN POR TAMAÑO DE LOCALIDAD	
TIPO DE LOCALIDAD	TAMAÑO DE LA LOCALIDAD
I	100 000 habitantes o más
II	De 15 000 a 99 999 habitantes
III	De 2 500 a 14 999 habitantes
IV	2 499 habitantes o menos

Diseño muestral *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, 2014.

Con los criterios anteriores se obtuvieron 16 estratos para todo el país, tal y como se describen en el cuadro 3.

**CUADRO 3**

ESTRATOS GENERADOS POR REGIÓN Y TIPO DE LOCALIDAD			
ESTRATO	REGIÓN	TIPO DE LOCALIDAD	POBLACIÓN DE 15 AÑOS Y MÁS*
1	Centro	I	9 145 749
2	Centro	II	4 683 034
3	Centro	III	4 279 203
4	Centro	IV	6 160 059
5	DF-Estado de México	I	13 165 701
6	DF-Estado de México	II	1 461 226
7	DF-Estado de México	III	1 698 166
8	DF-Estado de México	IV	1 313 940
9	Norte	I	12 333 646
10	Norte	II	2 468 751
11	Norte	III	1 720 733
12	Norte	IV	3 016 044
13	Sur	I	4 792 845
14	Sur	II	2 954 728
15	Sur	III	3 374 837
16	Sur	IV	6 863 440

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010.

Diseño muestral *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, 2014.





## ESQUEMA DE SELECCIÓN

La selección de unidades de muestreo se realizó a través de etapas sucesivas y de manera independiente para cada estrato previamente definido.

- *De localidades.* La selección de localidades que pertenecen a una zona se realizó con probabilidad proporcional al tamaño (PPT) de la población de 15 años o más.
- *De AGEBS.* Se seleccionaron dos AGEBS dentro de cada localidad de tamaños I, II y III, con probabilidad proporcional al tamaño de la población de la AGEB con remplazo. En el caso de las localidades con tamaño poblacional menor a 2500, no se consideró esta etapa, por lo que se pasó directamente a la selección de manzanas.
- *De manzanas.* Se seleccionaron tres manzanas<sup>3</sup> para cada localidad y dicha selección se hizo de manera sistemática con arranque aleatorio (MSA).
- *De viviendas.* Se seleccionaron cuatro viviendas<sup>4</sup> para cada manzana y dicha selección se hizo de forma sistemática, con arranque aleatorio.
- *De individuos.* Se seleccionó de manera aleatoria (MAS) a un individuo de 15 años o más dentro de la vivienda.

Derivado de dicho esquema se consideraron las siguientes unidades de muestreo:

- a) *Unidades primarias de muestreo (UPM):* en todos los estratos generados fueron las localidades.
- b) *Unidades secundarias de muestreo (USM):* en los estratos compuestos por los tipos de localidad I, II y III fueron las AGEB, mientras que en los estratos compuestos por el tipo de localidad IV fueron las manzanas.
- c) *Unidades terciarias de muestreo (UTM):* en los estratos compuestos por los tipos de localidad I, II y III fueron las manzanas, y en los estratos compuestos por el tipo de localidad IV fueron las viviendas.

<sup>3</sup> Para el estrato sur-I se seleccionaron cuatro manzanas por AGEB.

<sup>4</sup> Para el estrato centro-IV se seleccionaron cinco viviendas por manzana.



- d) *Unidades cuaternarias de muestreo (UCM)*: de igual manera, en los estratos compuestos por los tipos de localidad I, II y III fueron las viviendas y para los de tipo de localidad IV fueron los individuos que para estos estratos también se consideran como las unidades últimas de muestreo.
- e) *Unidades últimas de muestreo (UUM)*: dentro de los estratos por tipos de localidad I, II y III fueron los individuos de cada vivienda seleccionada.

El cuadro 4 indica el tamaño de muestra para cada estrato generado por región y tipo de localidad.

**CUADRO 4**

TAMAÑO DE MUESTRA PARA CADA ESTRATO		
REGIÓN	TIPO DE LOCALIDAD	TAMAÑO DE MUESTRA
Centro	I	144
Centro	II	72
Centro	III	72
Centro	IV	60
DF-Estado de México	I	192
DF-Estado de México	II	48
DF-Estado de México	III	48
DF-Estado de México	IV	24
Norte	I	192
Norte	II	48
Norte	III	24
Norte	IV	48
Sur	I	96
Sur	II	48
Sur	III	48
Sur	IV	36

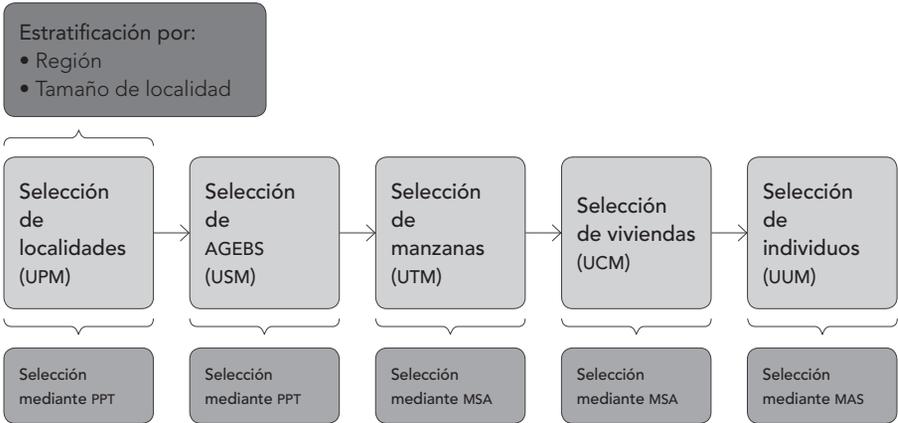
Diseño muestral *Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, 2014.



Con fines prácticos, la gráfica 1 resume el esquema de selección descrito en los párrafos anteriores.

**GRÁFICA 1**

ESQUEMA DE SELECCIÓN UTILIZADO EN LAS 25 MUESTRAS



**TAMAÑO DE MUESTRA**

El tamaño de muestra obtenido para cada encuesta fue de 1 200 casos y fue distribuido entre los diferentes estratos descritos anteriormente con el fin de generar una disminución de los márgenes de error estadísticos. Para determinarlo se consideró la siguiente fórmula:

$$n = \frac{(z^2)(p)(1-p)(Deff)}{d^2(1-TNR)}$$

donde:

*n* = tamaño de la muestra;

*z* = valor en tablas de valores de probabilidad acumulada para la distribución normal estándar; este valor depende del nivel de confianza asignado  $(1 - \alpha) * 100$  por ciento;

*p* = probabilidad de éxito del evento; se refiere a la probabilidad de éxito esperada. El más conservador de los valores se obtiene cuando  $p = 0.5$ ;

$d$  = diferencia entre el valor estimado y el valor poblacional;  
 $TNR$  = tasa de no respuesta esperada;  
 $Deff^*$  = efecto de diseño por utilizar un muestreo diferente del muestreo aleatorio simple.

Considerando un efecto de diseño ( $Deff$ ) de 2.00, una tasa de no respuesta inferior ( $TNR$ ) a 10 por ciento y un margen de error ( $d$ ) de 4.2 puntos porcentuales con un nivel de confianza de 95 por ciento, se calculó para cada encuesta un tamaño de muestra aproximado de 1 200 casos, resultando un total de 30000 cuestionarios por las 25 encuestas.



## CÁLCULO DE LOS PONDERADORES

Para obtener los ponderadores utilizados dentro del cálculo de los estimadores de los parámetros tanto en individuos como en viviendas se utiliza la probabilidad de selección de cada etapa del muestreo.

### EL CASO DE LOS ESTRATOS COMPUESTOS POR EL TIPO DE LOCALIDAD I, II Y III

La probabilidad de selección del individuo  $n$ -ésimo que pertenece a la vivienda  $m$ , manzana  $l$ , AGEB  $k$ , localidad  $j$  y estrato  $i$  se calcula de la siguiente forma:

$$P[x_{j,k,l,m,n}^i] = \frac{m_i N_j^i}{N^i} \frac{2N_{j,k}^i}{N_j^i} \frac{m_{i,j,k}}{I_{i,j,k}} \frac{m_{i,j,k,l}}{I_{i,j,k,l}} \frac{1}{I_{i,j,k,l,m}}$$

donde:

$x_{j,k,l,m,n}^i$  es el individuo  $n$ -ésimo que pertenece a la vivienda  $m$ , manzana  $l$ , AGEB  $k$ , localidad  $j$  y estrato  $i$ .

$m_i$  es el número de localidades seleccionadas para el estrato  $i$ .

$m_{i,j,k}$  es el número de manzanas seleccionadas en la AGEB  $k$ , localidad  $j$  y estrato  $i$ .

$m_{i,j,k,l}$  es el número de viviendas seleccionadas en la manzana  $l$ , AGEB  $k$ , localidad  $j$  y estrato  $i$ .



$N^i$  es la población total de personas de 15 años o más que habitan en el estrato  $i$ .

$N_j^i$  es la población total de personas de 15 años o más que habitan en la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$N_{j,k}^i$  es la población total de personas de 15 años o más que habitan en la AGEB urbana  $k$ , la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$I_{i,j,k}$  es el número de manzanas existentes en la AGEB  $k$ , la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$I_{i,j,k,l}$  es el número de viviendas en la manzana  $l$ , AGEB  $k$ , la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$I_{i,j,k,l,m}$  es el número de individuos de 15 años o más que habitan la vivienda  $m$ , en la manzana  $l$ , la AGEB  $k$ , la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

El recíproco de la probabilidad de selección del individuo da el factor de expansión correspondiente, es decir:

$$F_{j,k,l,m,n}^i = \frac{1}{P[x_{j,k,l,m,n}^i]}$$

La probabilidad de selección de la vivienda  $m$ -ésima que pertenece a la manzana  $l$ , AGEB  $k$ , localidad  $j$  y estrato  $i$  se calcula de la siguiente forma:

$$P[x_{j,k,l,m}^i] = \frac{m_i N_j^i}{N^i} \frac{2N_{j,k}^i}{N_j^i} \frac{m_{i,j,k}}{I_{i,j,k}} \frac{m_{i,j,k,l}}{I_{i,j,k,l}}$$

Respecto al factor de expansión correspondiente, se obtiene de igual manera que el anterior, es decir:

$$F_{j,k,l,m}^i = \frac{1}{P[x_{j,k,l,m}^i]}$$

## EL CASO DE LOS ESTRATOS COMPUESTOS POR EL TIPO DE LOCALIDAD IV

La probabilidad de selección del individuo  $n$ -ésimo que pertenece a la vivienda  $m$ , manzana  $l$ , localidad  $j$  y estrato  $i$  se calcula de la siguiente forma:



$$P[x_{j,l,m,n}^i] = \frac{m_i N_j^i m_{i,j} m_{i,j,l}}{N^i I_{i,j} I_{i,j,l} I_{i,j,l,m}}$$

donde:

$x_{j,l,m,n}^i$  es el individuo  $n$ -ésimo que pertenece a la vivienda  $m$  manzana  $l$ , localidad  $j$  y estrato  $i$ .

$m_i$  es el número de localidades seleccionadas en el estrato  $i$ .

$m_{i,j}$  es el número de manzanas seleccionadas en la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$m_{i,j,l}$  es el número de viviendas seleccionadas en la manzana  $l$ , localidad  $j$  y estrato  $i$ .

$N_j^i$  es la población total de personas de 15 años o más que habitan en la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$N^i$  es la población total de personas de 15 años o más que habitan en el estrato  $i$ .

$I_{i,j}$  es el número de manzanas existentes en la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$I_{i,j,l}$  es el número de viviendas en la manzana  $l$ , la localidad  $j$  y el estrato  $i$ .

$I_{i,j,l,m}$  es el número de individuos de 15 años o más que habitan la vivienda  $m$ , en la manzana  $l$ , localidad  $j$  y estrato  $i$ .

El recíproco de la probabilidad de selección del individuo da el factor de expansión correspondiente, es decir:

$$F_{j,l,m,n}^i = \frac{1}{P[x_{j,l,m,n}^i]}$$

La probabilidad de selección de la vivienda  $m$ -ésima que pertenece a la manzana  $l$ , localidad  $j$  y estrato  $i$  se calcula de la siguiente forma:

$$P[x_{j,l,m}^i] = \frac{m_i N_j^i m_{i,j} m_{i,j,l}}{N^i I_{i,j} I_{i,j,l}}$$

El recíproco de la probabilidad de selección de la vivienda da el factor de expansión correspondiente:

$$F_{j,l,m}^i = \frac{1}{P[x_{j,l,m}^i]}$$



## AJUSTE DE LOS FACTORES DE EXPANSIÓN

Se calibraron los factores de expansión de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010 con base en la edad<sup>5</sup> por decenios, sexo y región. Esto con el fin de que los datos puedan expandir a la población en las proporciones que se presentan en el país. Este ajuste se logra multiplicando el factor de expansión original por una constante (componente de ajuste) que permita alcanzar tal objetivo.

Sea  $X_{r,s,e}$  el conjunto de individuos  $x_i$  de la muestra que pertenecen a la región del país  $r$ , grupo decenal  $e$  y sexo  $s$ . Defínase  $f_1(x_{r,s,e}) = \sum_{x_i \in X_{r,s,e}} \frac{1}{P[x_i]}$  como la expansión total del conjunto  $X_{r,s,e}$ , es decir, la suma de los factores de expansión correspondientes a los individuos que pertenecen a la misma región, grupo decenal y sexo.

Sea ahora  $g(x_{r,s,e}) = N_{r,s,e}$  la población total de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010 perteneciente a la región del  $r$ , grupo decenal  $e$  y sexo  $s$ . Con ello es posible calibrar cada factor de expansión de los individuos que componen la muestra. El factor de expansión ya corregido se calculó de la siguiente manera:

$$f_2(x_i) = \frac{g(X_{r,s,e})}{f_1(X_{r,s,e})} \frac{1}{P[x_i]}$$

$f_2(x_i)$  es el nuevo factor de expansión a utilizar del individuo  $i$ -ésimo de la muestra. Con ello se logra expandir los datos de la muestra al tamaño poblacional de cada uno de los nuevos estratos  $X_{r,s,e}$ :

$$\sum_{x_i \in X_{r,s,e}} f_2(x_i) = \sum_{x_i \in X_{r,s,e}} \frac{g(X_{r,s,e})}{f_1(X_{r,s,e})} \frac{1}{P[x_i]} = \frac{g(X_{r,s,e})}{f_1(X_{r,s,e})} \sum_{x_i \in X_{r,s,e}} \frac{1}{P[x_i]} = \frac{g(X_{r,s,e})}{f_1(X_{r,s,e})} f_1(X_{r,s,e}) = g(X_{r,s,e}) = N_{r,s,e}$$

<sup>5</sup> El número de individuos cuya edad no fue especificada dentro del censo se distribuyó uniformemente dentro de los demás rangos de edades.



*Diseño de portada e interiores*  
Rocío Mireles y Bruno Contreras

*Formación*  
Cynthia Valdespino

**Estado laico en un país religioso**  
Encuesta Nacional de Religión,  
Secularización y Laicidad

Editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, se terminó de imprimir el 11 de septiembre de 2015 en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., ubicados en Centeno núm. 162-1, colonia Granjas Esmeralda, delegación Iztapalapa, C. P. 09810, México, D. F. El tiro consta de 1 000 ejemplares impresos mediante offset sobre papel snow de 60 gramos. Para su composición se utilizó la familia tipográfica Avenir LT con cuerpos de 9, 10, 12 y 18 puntos.