



LAICIDAD Y RELIGIOSIDAD

GRAHAM HILL

*Para
entender
y pensar
la laicidad*



I. INTRODUCCIÓN

Estamos acostumbrados a entender la laicidad y la religiosidad como dos partes de una oposición binaria; como conceptos que encuentran sus sentidos contrastando entre sí: la presencia de uno indica la ausencia del otro. En términos prácticos, sin embargo, la línea entre la religiosidad y la laicidad no es tan sencilla de establecer, y en este trabajo aclaro las maneras en las cuales los sentidos de esta oposición binaria también se entremezclan en su lógica conceptual, sus orígenes históricos y sus formas contemporáneas. Empezaremos viendo una paradoja práctica dentro de la laicidad como principio básico de separación de la política y la religión, paradoja que hace que desde el principio se entrelacen religiosidad y laicidad. Luego veremos casos específicos de esa mezcla: cómo la laicidad nace para responder a las guerras de religión en el mundo europeo-medieval-cristiano, y analizaremos el nacimiento de la Francmasonería como organización representativa de dicha mezcla en la época; en seguida se analizan nuevas mixturas contemporáneas, tanto en la Francmasonería como en otras organizaciones que hacen experimentos cotidianos con esta

relación. Concluiremos entonces considerando las implicaciones que estas mezclas contemporáneas de religiosidad y laicidad tienen para lo que Habermas llama sociedades “postseculares”; es decir, sociedades que buscan abrir sus esferas públicas a compromisos y convicciones religiosas al mismo tiempo que promueven el carácter universal de la discusión que anima la esfera pública.

II. LÓGICA CONCEPTUAL: LA MEZCLA DE OPUESTOS

En su sentido común, laicidad significa la separación de lo religioso respecto de lo político, de modo que el primero se confine en la esfera privada de la conciencia individual y el último se ejerza libremente en la esfera pública. Sin embargo, aun en este sentido sencillo encontramos una paradoja que revela el entrelazamiento de la laicidad y la religiosidad como principio básico. Si buscamos separar la religión de la política, necesitamos primero definir qué es lo religioso; cuáles acciones, ideas, prácticas, compromisos, palabras y organizaciones cuentan como religión y quedan fuera de la esfera pública al entrar bajo un marco de laicidad.

En tanto que la categoría de “religión” está sujeta a muchos cambios y a una amplia fluidez según el contexto histórico y cultural, ¿cómo podríamos llegar a una definición común, si no legalmente, por instituciones y actores políticos? Aun en la búsqueda por separarlas, la política y la religión se entrelazan de manera compleja desde el principio. Además, definir políticamente qué es “religión” tiene consecuencias

prácticas importantes para creencias, prácticas y compromisos éticos diferentes. Así, cualquier concepto de laicidad tiene una politización de la religión en su núcleo. Para subrayar el carácter politizado de la religión, Cady y Shakman Hurd proponen una definición de la laicidad como “una tentativa procesal, frecuentemente conflictiva, de rehacer, reformar o remodelar la religión”.¹ Desde esta perspectiva, puesto que nació en el mundo europeo medieval, en sus orígenes la laicidad se trataba de la reforma y la remodelación de la práctica del cristianismo.

III. ORÍGENES HISTÓRICOS: EL ESTADO ABSOLUTO Y LA MEZCLA DE RELIGIOSIDAD Y LAICIDAD EN LA CONCIENCIA MASÓNICA

Talal Asad es el más visible de un grupo de autores que han argumentado recientemente que los conceptos que usamos de religiosidad y laicidad —legal, académica y cotidianamente— deben mucho más de lo que admiten al mundo europeo cristiano en donde nacieron.² Según este autor, los marcos jurídicos de laicidad, al menos tal como los conocemos en Europa y las Américas, tienen la tendencia de naturalizar y universalizar los binarios que constituyen la tradición cristiana: exhibición pública vs. conciencia; práctica ritual vs. creencia espiritual.³

Para Blancarte, la laicidad como principio básico de gobernanza se define como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos”.⁴ Es importante recordar

que este principio nació en el contexto de las guerras de religión en Europa en los siglos XVII y XVIII. Para evitar la proliferación de las guerras civiles el Estado absolutista optó por la división de sus súbditos entre ciudadanos, personas públicas con obligaciones al Estado, y conciencias, personas privadas con convicciones y compromisos personales que se distinguen de toda obligación pública. Aun sin un pronunciamiento sobre sus intenciones o motivaciones, podemos notar la correspondencia entre el principio básico de gobernanza de la laicidad y la cosmovisión cristiana, sobre todo protestante. Típicamente, en el cristianismo protestante la parte exterior de la vida religiosa —práctica ritual y demostración pública— tiene menor importancia, y la verdadera relación con Dios ocurre en la intimidad, en la conciencia privada sin mediación o manifestación pública. La separación laica entre ciudadano público y conciencia privada encaja cómodamente en la cosmovisión cristiana protestante.

Efectivamente, la laicidad tiene sus orígenes actuales en el mundo cristiano. Apenas a mediados del siglo XIX comenzamos a pronunciar la palabra “laicidad” en sus equivalentes en inglés y francés: *secularism* y *laïcité*;⁵ sin embargo, vemos trazas de esas palabras —laicidad, secular, *laïcité*— que vienen del mundo europeo medieval, enteramente cristiano en su cosmovisión. Charles Taylor⁶ muestra que la palabra “secular”, en inglés, tiene sus orígenes en el término latino *saeculum*, que refiere al “mundo”, al tiempo ordinario de sucesión histórica opuesto al tiempo sagrado de Dios y su iglesia. En este mundo europeo medieval se estima que el gobierno se ocupa de los asuntos de tiempo secular, mientras que el tiempo sagrado o tiempo de Dios se encuentra bajo jurisdicción

de la Iglesia. Incluso, al interior del reino de la Iglesia, se usaba el término “secular” para referirse a las tareas y las vocaciones más ordinarias y mundanas —por ejemplo, las tareas clericales— que se relacionaban con las necesidades de la gente de la congregación. De igual manera la palabra laicidad tiene sus raíces en el término latino *laos*, que significa “del pueblo”; se usaba también en el mundo europeo medieval para diferenciar entre los clérigos y la gente creyente de la Iglesia.⁷

Es en este contexto, de la separación de la ciudadanía pública respecto de la conciencia privada y de las distinciones entre sagrado y mundano, clérigo y laico, que apareció una organización en medio de esa laicidad naciente: la francmasonería. Defensores fervientes de la laicidad y buscadores de la iniciación ritual y el renacimiento espiritual, los francmasones siempre han sido un ejemplo organizacional concreto de la mezcla de laicidad y religiosidad. Filósofo e historiador de las ideas, Reinhardt Koselleck⁸ argumenta que no es un accidente histórico que la francmasonería naciera en medio de las guerras de religión y la crisis de legitimidad de soberanía que éstas provocaban. La estrategia del Estado absolutista para manejar la amenaza de las guerras civiles por conflictos religiosos consistía en obligar a sus súbditos a dividirse en ciudadanos públicos —con obligaciones cívicas— y personas privadas —con convicciones y compromisos de conciencia que no implican de ninguna manera la ciudadanía y sus obligaciones públicas—, una estrategia que disocia completamente la soberanía del Estado de las conciencias de sus ciudadanos. Así proporcionó un poco de paz en la administración del Estado. Esa paz, sin embargo, vino con dos consecuen-

cias. Primero, la soberanía del Estado es absoluta; su legitimidad ya no refiere a la conciencia de su ciudadanía sino a sí mismo, cuyo débil significado debe compensarse con un poder extendido. Segundo, los compromisos y convicciones de la conciencia, y con ellos los conflictos que surgen alrededor de sus diferencias en una misma población, siguen siendo fenómenos importantes incluso cuando están eliminados de los pasillos de la administración estatal.

La francmasonería, nos dice Koselleck, hace una doble negación del carácter político y religioso de su fraternidad, y así acaba reivindicando un tipo de laicidad que responde a estas dos consecuencias de la mencionada estrategia del Estado absolutista. Los francmasones no perseguían “una religión”, sino “la religión sobre la cual todo mundo está de acuerdo”, según la formulación enigmática de la constitución de Anderson de 1735,⁹ es decir, buscan un lugar que trascienda las diferencias y conflictos entre los compromisos religiosos de la conciencia. Los francmasones no perseguían la política de su época, por el contrario, disociaban sus actividades de ella para evitar conflictos entre los diversos compromisos que pudiera adquirir su membresía a título personal. Esa negación de “la religión” y “la política” de su época hizo de la francmasonería y organizaciones similares, lugares institucionales importantes para el nacimiento de una conciencia social burguesa: una conciencia que, negando su carácter religioso y político, habla a la vida interior de los ciudadanos, a abrir y reunir una discusión social de conciencia, y a cuestionar la legitimidad de una política del Estado absolutamente divorciado de la conciencia del pueblo.

IV. FORMAS CONTEMPORÁNEAS, MASÓNICA Y OTRAS

La francmasonería no es la misma hoy en día, y tampoco lo es su contexto político; sin embargo, sigue ocupando un espacio nebuloso entre y alrededor de la religión, la política y la laicidad, y así continúa siendo una organización ejemplar de la mezcla entre religiosidad y laicidad contemporánea. Los francmasones son, y siempre han sido, defensores de la laicidad y de la libertad de conciencia, parte de lo que les hace negar cualquier carácter religioso o político de su fraternidad. Similar a la técnica del Estado absolutista, en teoría un masón puede tener cualquier convicción o compromiso político o religioso en su propia conciencia, con la condición de que no implique compromisos o convicciones para el grupo. Al mismo tiempo, y en contraste con el Estado absolutista, dentro de una logia los masones buscan una moralidad y una espiritualidad que les une también. Los masones pretenden tejer una conciencia colectiva al mismo tiempo que defienden la libertad de sus conciencias privadas. Ese doble juego de conciencia moral —defender la libertad absoluta de la conciencia privada y construir la legitimidad de una conciencia colectiva— hace a la francmasonería una organización ejemplar de la laicidad moderna. Y así como en el siglo XVIII, también hoy en día la francmasonería busca ese doble paso en su negación nebulosa de la política y la religión. Así como en el siglo XVIII, el repudio de la religión y de la política abre otras posibilidades de sentido, en la secrecía de la conciencia privada y en el esoterismo de los símbolos de la conciencia colectiva.

En la francmasonería, la secrecía de la conciencia privada abre la posibilidad de una verdad esotérica simbólica que la trasciende, y que podría ser la fuente de un sentido o de un enlace común entre hermanos. Así, en las logias masónicas la conciencia privada está completamente protegida de la mirada pública; uno anuncia solo los compromisos o convicciones que desea, y sólo en la medida en que le comprometa a uno mismo. Al mismo tiempo, los símbolos al interior de la logia también están cubiertos de su propia secrecía. Los masones dicen con frecuencia que el verdadero secreto masónico está en la “experiencia” masónica, que nunca puede traicionarse. El secreto del símbolo masónico se encuentra en la enseñanza, lo cual sólo se puede vivir y que nunca podríamos definir o catalogar como es definitivamente. Un masón aprende a tener un tipo de relación esotérica con cualquier objeto que se encuentra, dentro y fuera de la logia.

En la relación entre la secrecía de la conciencia privada y la secrecía esotérica del símbolo se produce una relación de alquimia; una reacción fundamentalmente ambigua. Un masón no está obligado a definir concretamente la búsqueda moral y espiritual de su conciencia privada; es libre en el sentido de que no requiere nombrarla públicamente y tampoco está definida dentro de la logia. Al mismo tiempo, un masón aprende poco a poco diferentes sentidos y significados de símbolos que nunca están completos, enteros, o concretamente definidos.

En sus logias los masones pueden guardar la libertad de sus conciencias privadas mientras se lanzan en la búsqueda común de mirar el compás, de buscar su verdad indefinible e indecible, y de dejar que hable a la conciencia privada, también indefinible e indeci-

ble, de cada uno. En el siglo XVIII la secrecía masónica que da lugar a la libertad de la conciencia privada y la espiritualidad colectiva tenía consecuencias para la superposición de la soberanía del Estado absolutista en la voluntad general del pueblo. Pero ¿cuáles son las consecuencias o las señales de la francmasonería —y su negación de la religión y la política— para las crisis de legitimidad del poder político en la época contemporánea?

Los francmasones consideran sus logias como laboratorios de experimentación para la sociedad, y quizá esto es particularmente cierto en lo que concierne a la laicidad. El modelo masónico defiende la libertad de conciencia y la construcción de una espiritualidad común, a través de una secrecía que cubre a la primera y anima el simbolismo con el que ésta interactúa. Desde la perspectiva masónica se trata de un modelo que puede al menos inspirar otras formas de organización social. De hecho, conviene señalarse que de alguna manera ya ha inspirado a otros, en particular a las “religiones civiles” que acompañan el nacimiento revolucionario de las repúblicas nacionales francesa y estadounidense en el siglo XVIII. Sin exagerar la influencia masónica en la construcción de estas dos repúblicas, y sin la intención de esgrimir un argumento específico al respecto, podemos notar la coincidencia entre la construcción de logias masónicas y la de religiones civiles nacionales en ambos casos. Ejemplos de importantes personajes francmasones son Benjamin Franklin, George Washington, James Monroe, y John Hancock en los Estados Unidos; así como Danton, Marat, Mirabeau, Lafayette y Voltaire en Francia.¹⁰ Por la misma secrecía de la fraternidad es imposible saber exactamente cuánto y cómo ha influido la masonería

en la obra de construcción nacional de estos padres fundadores. Dicha influencia habría tenido lugar en la inefable conciencia masónica; una conciencia privada al abrigo de toda mirada pública y una conciencia fraternal, simbólica y esotérica, indefinible en términos específicos.

La religión civil, tal como la definen Rousseau,¹¹ Bellah,¹² Gorski¹³ (2017) y otros, y se construyó durante el periodo jacobino de la Revolución francesa alrededor del culto del ser supremo, tiene puntos importantes en común con la francmasonería. La religión civil proclama la necesidad de mantener y cultivar la creencia en un ser supremo sin especificar cuál o cómo, proveyendo a la persona privada de libertad y decisión sobre tales particularidades. Esta fórmula, vagamente deísta en su contenido social, pero libre, íntima y discreta en su contenido personal, operaba dentro de las logias masónicas 50 años antes de que Rousseau la propusiera teóricamente, antes de inspirar a la Constitución estadounidense, y antes de que Robespierre la implementara en el culto del ser supremo.¹⁴ La religión civil sigue vigente tanto en Francia como en los Estados Unidos, de forma republicana en el primero y deísta en el segundo, a pesar de las crisis de confianza en la trayectoria histórica de ambos países y de la amenaza que representan las instituciones políticas y religiosas convencionales frente a esa posibilidad.¹⁵ La francmasonería francesa ve una nueva vocación ante estas crisis de legitimidad política en el siglo XXI. Desde su perspectiva, la logia y la república comparten el trabajo de fomentar la conciencia colectiva y de defender la privacidad de la conciencia individual.

Durante una feria de libros masónicos que tuvo lugar en Francia en 2017, un filósofo de la laicidad, Henri Peña Ruiz, hizo una presentación que buscaba clarificar la conexión entre el “bello ejemplo de la laicidad” de la francmasonería y la laicidad en la sociedad en general. “Estoy feliz de haber sido invitado a hablar aquí”, empezó el filósofo, “porque entre la francmasonería y yo hay un fuerte enlace que me hace ver como francmasón, con o sin el mandil, allí no tengo que explicarme públicamente”. Aun en una feria masónica, el filósofo decidió dejar abierta la posibilidad de su pertenencia o no a ésta haciendo uso de la libertad de conciencia que le brindaba la secrecía, quizá para enseñarnos de la importancia de su ejercicio. La conclusión de su charla reveló cómo esa misma concepción de la secrecía permea su labor en la enseñanza universitaria, en la que esta se percibe como un deber republicano:

Siempre he pensado que mis alumnos no deberían de saber si creo en Dios o no. De hecho, cuando me preguntan siempre les digo lo mismo: “No te voy a responder, es raro que no responda a una pregunta de un alumno, pero no te voy a responder. Primeramente, porque es asunto mío; así como tú tienes tu esfera privada yo tengo la mía, y nunca me permitiría preguntar quién cree en Dios y quién no cree. Segundamente, Marianne me confió a sus hijos solo para que los emancipe, para que los enseñe a pensar, y para que ellos aprendan por medio del pensamiento meditado a ejercer su ciudadanía. Y me hace feliz que me pregunta eso”, y me preguntan por qué y digo, “porque eso quiere decir que nada de mi enseñanza te permite saber si creo o no en Dios”.

Puede parecer exagerada esa insistencia en mantener la secrecía masónica: en la feria el filósofo nos

dijo: “no les voy a decir si sí o si no”; pero es parte de poner en práctica una laicidad cotidiana que se basa en una libertad de conciencia protegida por esa misma secrecía. Y para un francmasón esa privacidad de la conciencia íntima también forma parte de la laicidad republicana: de la misma manera, se negó a hablar sobre su posible pertenecía masónica, rechaza hablar de sus compromisos y creencias de conciencia con sus alumnos. Para el primer caso la secrecía es indicativa de una espiritualidad esotérica en la logia, y para el segundo de una convicción republicana.

La secrecía masónica es una manera de negar las particularidades religiosas o políticas para buscar una espiritualidad o una moralidad más grande, más amplia y menos precisa. Hoy en día están floreciendo otras formas de hacerlo, tales como la adopción de enseñanzas orientales entre las que se encuentran el zen, *mindfulness* y yoga, entre otras. Pero hay también modos que se originan en la tradición cristiana, sobre todo en su forma protestante, que cultivan las relaciones íntimas y personales con Dios. Según esta visión, ese vínculo no tiene nada que ver con las reglas, las normas, la cultura y la doctrina de la “religión”.

Un porcentaje creciente de la población de los Estados Unidos y de Europa reivindica la práctica de un tipo de espiritualidad que se distingue de la categoría tradicional de “religión”. Los académicos que estudian a esos grupos de personas, que se autodenominan *the spiritual but not religious*, están habituados a sujetos que denominan buscadores o *seekers*. Estos corresponden a quienes no se sienten cómodos con las iglesias convencionales, por lo que recurren a medios ecuménicos, mezclas de filosofía *new-age*, o prácticas meditativas y místicas de tradiciones orientales en la

búsqueda de una verdad interior y trascendental de sí mismos.¹⁶ Más recientemente han tomado importancia también las reivindicaciones cristianas evangélicas, que proponen una relación personal e íntima con Dios cuya existencia es independiente de la “religión”.¹⁷ Los cristianos evangélicos que se distinguen de la religión, a veces son producto de la misma incomodidad con la rigidez de la política y la moralidad del cristianismo conservador. Este es el caso de *Emerging Christianity*.¹⁸ No obstante, esta distinción entre la verdadera e íntima relación con Dios y la “religión” suele coincidir con la reivindicación de nociones fundamentalistas cristianas sobre una verdad absoluta. En su versión fundamentalista “Dios no es religión”; con ello se pretende distinguir entre la “religión”, que puede adoptar diversos caminos, instituciones, y rituales originados en la cultura “humana”, y “Dios”, que es la verdad.

Muchas veces este tipo de organizaciones contemporáneas buscan desdibujar las líneas entre laicidad y religiosidad como parte de una estrategia para acceder a personas y espacios que técnicamente no serían accesibles a actores o discursos explícitamente religiosos. Así, estas negociaciones cotidianas de religiosidad y laicidad tienen consecuencias legales y de política pública que algunos autores están empezando a documentar.¹⁹ Por ejemplo, existe un caso documentado de un movimiento budista en los Estados Unidos que promueve la práctica de la meditación en la sociedad mediante tácticas “no-obstructivas” de asimilación, una estrategia que, desde su perspectiva, integra técnicas de *mindfulness* al tiempo que deja sembrado algo espiritual en cada uno de sus oyentes; una semilla que algún día podría transformarse en algo

plenamente budista.²⁰ Winnifred Sullivan documenta otro caso de actores con convicciones espirituales que se aprovechan de la ambigüedad de la frontera entre lo religioso y lo laico: *InnerChange Freedom* (ICF) es una organización cristiana que maneja programas de rehabilitación de prisioneros. En términos suyos, ICF buscaba recursos económicos federales, argumentando que su programa no era religioso sino una enseñanza de “principios universales” por medio de la Biblia pero que podrían enseñarse también a través de libros del doctor Seuss o cualquier otra enseñanza “moral”. Sullivan argumenta que la doble reivindicación de ICF —ser una organización centrada en Cristo pero con objetivos enteramente laicos— es algo más que un artificio. La estrategia de ICF está arraigada en algo que Sullivan, retomando Gilpin,²¹ nombra *religious secularism*, una tradición teológica-política que vincula procesos de secularización como el urbanismo, la industrialización, y el individualismo con proyectos de liberación cristianos.²² “Laicismo estratégico (*strategic secularism*)” es el término que Matthew Engelke²³ acuña para referir las negociaciones instrumentales de los actores religiosos a partir de discursos laicos. El concepto está bien ilustrado en el estudio de una organización británica de publicistas de la Biblia, *The British Biblical Society* (BBS), emprende acciones publicitarias para enseñar y promover la importancia y la pertinencia de la Biblia para productos como las telenovelas; esto es parte de una campaña más amplia para acabar con el confinamiento de la Biblia a la Iglesia. En contra del confinamiento de los compromisos de fe a la esfera privada, BBS busca introducir la Biblia, los compromisos y los afectos que ésta conlleva a la vida pública cotidiana y laica.

En México también hay nuevas tentativas de experimentar con la línea entre laicidad y religiosidad; para entenderlas mejor, primero tenemos que analizar el contexto histórico de esos conceptos en el país. Desde sus inicios la historia de México se ha visto dividida entre dos narrativas nacionales en competencia: una católica y una liberal, de progreso y modernización.²⁴ Los primeros líderes de la Independencia, Hidalgo y Morelos, eran sacerdotes católicos que defendían la lucha por la independencia en términos religiosos: combinaban denuncias contra la subyugación virreinal y acusaciones a los españoles por haber traicionado al verdadero llamado divino de México.²⁵

A mediados del siglo XIX la élite política estaba dividida entre dos facciones, una “conservadora” que buscaba conservar el poder político de la Iglesia católica, y una “liberal” que pretendía acabar con su influencia y establecer un Estado de derecho laico. La segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX dan cuenta del predominio de la facción liberal, y por tanto de la subordinación de la Iglesia católica al poder político del Estado. Las disposiciones constitucionales de 1857 confiscaron las propiedades de la Iglesia y abrogaron sus derechos para adquirir otras, así como para cobrar cuotas por celebrar bautismos, bodas y funerales. El carácter laico del Estado se reforzó en su Constitución de 1917, que le negó al clero el derecho de votar, prohibió la educación religiosa en las escuelas públicas, y eliminó la personalidad jurídica de las iglesias.²⁶

Aun así, y a pesar de la formación estridentemente laica del Estado mexicano, la religiosidad entre la población siempre ha sido muy alta: 98% de los encuestados en el censo de 1950 manifestaron tener afilia-

ción católica, y aunque recientemente ese porcentaje ha bajado a 84% en el censo de 2010, esta adscripción continúa siendo excepcionalmente alta.²⁷ Además, aunque el Estado mexicano sigue conservando su carácter laico, éste se ha visto debilitado en diversos momentos. Por ejemplo, en 1992 el presidente Salinas de Gortari reformó la Constitución mitigando las restricciones contra las iglesias y concediéndoles personalidad jurídica y derechos para adquirir propiedades. Otorgó también el derecho a votar a los ministros de culto, aunque no a ser votados.²⁸ En el verano del año 2000, el entonces candidato presidencial Vicente Fox ignoró la prohibición de utilizar símbolos religiosos en campañas políticas y desplegó una bandera guadalupana haciendo referencia al papel mesiánico de Hidalgo 200 años antes.²⁹ Estos actos, aunados a la posterior visita de Fox como presidente electo a la Basílica para arrodillarse frente a la Virgen de Guadalupe, marcan claramente el ablandamiento de la laicidad de la política mexicana. Al igual que el regreso de elementos mesiánicos al discurso político nacional, éste se debe a la pérdida de credibilidad de la narrativa liberal-modernizante. Después de 30 años de crisis económicas recurrentes y de la evidente incapacidad, o incluso ausencia, del Estado frente al avance de la delincuencia organizada y sus consecuencias, los políticos buscan otros medios para reforzar o para recuperar su legitimidad.³⁰

Es en este contexto de ilegitimidad y desacreditamiento del discurso político liberal que surgen actores deseosos de experimentar con la frontera entre la religión y la laicidad. Por un lado, hay actores políticos que alargan su mano hacia símbolos y discursos religiosos para reforzar su legitimidad popular. Por

otro, existen actores religiosos que buscan maneras de ingresar a la esfera pública, cada vez más abierta a la religión por el mismo déficit de legitimidad mencionado. Durante un año y medio realicé una investigación etnográfica sobre una fraternidad mexicana de hombres de negocios cristianos carismáticos, que se ubican en ese último.

Esta fraternidad, a la cual doy el pseudónimo *The Good News Businessmen's Brotherhood*, niega el carácter religioso de su agrupación, sus creencias y sus prácticas. Aún más, los *Good News Brothers* afirman y defienden la laicidad de su invitación a establecer un vínculo personal con Dios. Debido a este mensaje de laicidad, y al hecho de que oficialmente son una asociación civil y no una asociación religiosa, los miembros de la fraternidad pueden visitar escuelas públicas, oficinas de policía y del gobierno, con el propósito de impartir charlas de motivación personal que incluyen al final una pequeña oración. Empero, para los *Good News Brothers* ésta es universalista y por lo tanto no viola la laicidad.

Hay entonces ventajas estratégicas en la reivindicación de la laicidad, pero ésta no es solamente una estrategia instrumental. Los miembros de esta fraternidad son serios al afirmar y defender la laicidad de su organización y de sus prácticas, e incluso tienen una especie de teología cotidiana que la describe, explica, y justifica.

Sabemos que la laicidad, la *laïcité*, o *the secular*, son palabras y conceptos que siempre tienen sentidos múltiples y diversos según el contexto cultural e histórico. Además, esos sentidos están a tal grado entrelazados que resulta difícil establecer la línea entre ellos, y a veces un sentido puede confundirse con el otro. Los

miembros de la *Good News Businessmen's Brotherhood* manejan un concepto complejo de la laicidad, con al menos cuatro importantes sentidos que, aunque diferentes, se entrelazan de tal suerte que permiten jugar o manipular el sentido global de la laicidad en su aplicación práctica. De esta forma, pueden defender la práctica de una laicidad diferente; una noción que incluya y justifique las invitaciones a relacionarse con Dios que ellos predicán.

Tres de los sentidos se relacionan con los orígenes medievales de la palabra *laïcité*, cuando dentro de una cosmovisión enteramente cristiana servía para distinguir entre oficiales de la fe y pueblo creyente, entre el tiempo-espacio sagrado y el mundano. Esto estuvo abocado a desaparecer las “guerras de religión” construyendo espacios públicos donde se aplican políticas neutrales respecto de cualquier confesión. El cuarto sentido que los *Good News Brothers* otorgan a la palabra viene del mundo contemporáneo evangélico. Ellos distinguen sus prácticas de “la religión” enfatizando el carácter íntimo y potente de lo que desde su punto de vista es simplemente una relación personal con Dios.

Para los *Good News Brothers* el carácter mundano de sus actividades es parte de lo que los hace laicos. Su fraternidad no es una iglesia, sino que reservan su actividad para “el mundo” buscando remediar las necesidades espirituales que escapan a la Iglesia debido a la desconfianza de la población respecto de sacerdotes y pastores, o a leyes que confinan la religión a la esfera privada. La estrategia de los *Brothers* consiste en hacerse valer de la ambigüedad que reviste su manejo del concepto de laicidad, para acceder a gente y a lugares que de otra manera no podrían. Este uso del

concepto de laicidad está firmemente cimentado en las convicciones del grupo; muchos miembros creen que su organización tiene una verdadera vocación por lo “mundano”. Afirman, por ejemplo, que en momentos de crisis nacional las iglesias convencionales y sus ministros no han sido capaces de llegar a los sectores más necesitados de la sociedad, y que el trabajo evangélico es demasiado para que los ministros alcancen a cubrir las necesidades espirituales de la gente. Por eso, lo “laico” o no-clerical (refiriéndonos a la distinción entre los oficiales de la fe y la audiencia creyente) es una distinción de alto valor y es parte de la forma de operar de este grupo. Se trata de empresarios hablándole a empresarios, o de taxistas hablando con taxistas; para ellos este modo de actuar llena un hueco, suple una necesidad urgente de quien busca la salvación que las iglesias convencionales no están alcanzando a llenar.

The Good News Brotherhood no hace referencia a ninguna confesión o denominación en particular. De hecho, es una de las pocas organizaciones en México que busca trascender y superar la división entre protestantes y católicos, lo que sin duda no es sencillo. En aras de construir un espacio donde tanto unos como los otros puedan convivir, la fraternidad ha puesto reglas que impiden divisiones sectarias, como es una estricta prohibición de preguntar o decir nada respecto de la denominación particular de los miembros o del colectivo. Para explicarlo de forma simple, podríamos decir que los *brothers* “dejan su religión” en la entrada del lugar de reunión. La mayoría de los miembros del grupo acude a su iglesia el domingo, pero está prohibido invitar a los compañeros; incluso está mal visto hablar de la forma de pensar de cual-

quier iglesia, denominación o agrupación específica. También prohíben la sola presencia de la Biblia en sus reuniones para evitar controversias respecto a las traducciones o la interpretación de sus pasajes.

The Good News Brothers usan la palabra “laico” para distinguir sus prácticas de la religión en un cuarto sentido que proviene de un tropo del cristianismo evangélico contemporáneo. “Dios no es religión” es un dicho que los *brothers* usan con frecuencia para distinguir entre la religión y la relación personal con Dios; entre una institución humana y la verdad divina. Esa manera de distinguirse de la religión hace que su concepción de la laicidad sea en sí misma una verdad potente y sobrenatural. *The Good News Brothers* insisten en que esta forma de actuar, no religiosa, es mucho más cercana de la obra que hacían Jesús y los Apóstoles, ergo, más cercana del mensaje original cristiano, de un mensaje “laico”.

“Laicidad” es un concepto ambiguo y lleno de sentidos, y ese “*polysemy of the secular*”, —diversidad de significados de la laicidad— como lo nombra Taylor,³¹ ha alimentado muchos debates entre académicos en busca de una definición o conceptualización más adecuada;³² sin embargo, los académicos no son los únicos en debatir y negociar el sentido de la laicidad: vemos, tanto en *the Good News Businessmen’s Brotherhood* como en el movimiento *Mindfulness*,³³ los publicistas de la Biblia británicos,³⁴ los rehabilitadores de prisioneros estadounidenses³⁵ y la francmasonería, desde sus inicios hasta hoy en día, que actores públicos y sectores sociales también emprenden búsquedas sobre el sentido de la laicidad, así como de las líneas de demarcación que distinguen entre las

ideas y los compromisos de fe, por un lado, y la política, por otro.

Esta pugna pública sobre el sentido de la laicidad nos permite observar diversos actores religiosos que explotan estratégicamente la ambigüedad del concepto para acceder a espacios, prácticas y proyectos que les están vedados, en tanto que la religión permanece confinada a la esfera privada. Por otro lado, además de servir como estrategia para ingresar a la esfera pública esta misma resignificación de la laicidad tiene otros impactos y reflejos, como vemos en el caso de los *Good News Brothers*, quienes ven su identidad laica —que, como explicamos anteriormente, se funda en su vocación mundana, su no identificación con denominación religiosa alguna y su aceptación de creyentes de diversas doctrinas— como un elemento central que necesariamente debe ser aceptado y adoptado por quienes deseen ingresar a la fraternidad.

Desde principios del siglo XXI se ha desarrollado una línea de pensamiento académico que busca revelar las raíces fundamentalmente cristianas de la laicidad, que se presenta como principio de gobernanza ideológica y éticamente neutral.³⁶ En términos prácticos, las negociaciones que hacen los *Good News Brothers* con la laicidad coinciden con el pensamiento de Talal Asad y otros autores de ideas parecidas, exceptuando el hecho de que Asad critica la superposición de la laicidad y el cristianismo, mientras que los *Good News Brothers* encuentran en esa superposición la posibilidad de construir su proyecto. No les interesa llevar símbolos religiosos o rituales ceremoniales al espacio público, pues para ellos esto no tiene vínculo con la presencia de Dios, con la creencia en él, ni con la invitación a una relación personal e ín-

tima con Dios, que, en cambio, sí requiere un lugar en y sobre la vida pública. Su manejo del significado de la laicidad tiene más relación con su experiencia en la vida cotidiana que con el reflejo de este principio en la política, que es el modo en el que se entiende tradicionalmente.

Así pues, muchas de las significaciones y re-significaciones sobre la línea divisoria entre religiosidad y laicidad se construyen por actores públicos de la vida social cotidiana; es decir, lejos de la política, lejos del Estado, de los partidos políticos, etcétera; sin embargo, no deja de ser cierto que entre los discursos y altos actores políticos también se encuentran estas mezclas experimentales entre la laicidad y la religiosidad. Un buen ejemplo puede verse en los pasillos más altos de la política mexicana: en el periodo previo a las elecciones —presidenciales, federales, estatales y municipales— de 2018, se formó una alianza cuya primera impresión genera extrañeza, entre los partidos Movimiento Regeneración Nacional (Morena), el Partido del Trabajo (PT) —dos bastiones de la izquierda en México— y el Partido Encuentro Social (PES), enigmático, influenciado por líneas de pensamiento cristiano, y cuya alineación política es de derecha, cuando menos en lo que respecta a su concepción de la familia, que constituye su principal tema de preocupación política. Los partidos que conforman esta alianza buscan tierra común en una visión de la laicidad que sigue excluyendo a la religión, pero que plantea discusiones para incluir compromisos, principios y valores “morales” o “espirituales”. Prueba de ello es que Andrés Manuel López Obrador, el candidato presidencial de la alianza, ha anunciado su intención de convocar a la elaboración de una constitución mo-

ral para el país en caso de resultar victorioso en los comicios.

Ese mismo proceso de experimentación entre laicidad y religiosidad, que en este momento se ve en la política mexicana, ocurre en casi todos los demás países de América Latina, donde el cristianismo evangélico se alza como una verdadera fuerza política que se vale de diversas estrategias. Entre ellas se encuentran: la formación de partidos abiertamente evangélicos; el uso de la infraestructura orgánica de las iglesias al que recurren los pastores para postularse dentro de partidos no exclusivamente religiosos; la creación de organizaciones del movimiento social evangélico que buscan tomar el control de los aparatos de partidos existentes, y la alianza de asambleas, confederaciones o partidos de iglesias cristianas con distintos grupos sociales durante ciertos periodos electorales. Lo cierto es que ha habido un aumento de los esfuerzos evangélicos en América Latina por tomar el poder político. En Brasil un autodenominado *caucus evangélico*, integrado por políticos de diversos partidos (algunos abiertamente religiosos), ocupa un tercio de los espacios en el Congreso Nacional; las organizaciones evangélicas son parte de las coaliciones gobernantes en Nicaragua y Guatemala; partidos y organizaciones evangélicas han logrado un lugar importante en la arena política de la Argentina, Costa Rica, Perú y Venezuela, y lo mismo ha aparecido en los últimos cinco años en Chile, Colombia, Paraguay y Panamá.

La presencia y el florecimiento del cristianismo evangélico en América Latina se remonta a varias décadas atrás, pero la emergencia de partidos políticos evangélicos es un fenómeno reciente que plantea preguntas sobre las relaciones entre laicidad, religiosidad

y legitimidad política. En todos los casos, la mezcla entre cristianismo evangélico y política de partidos se da en un contexto de desacreditación de aquello que durante mucho tiempo sirvió como fuente de legitimación para los fundamentos ideológicos de la modernidad secular: el desarrollo económico progresivo y la expansión democrática. En la medida en que estas promesas de modernidad secular pierden credibilidad, incluso en lugares donde fueron pronunciadas convincente y efusivamente, se presentan nuevas oportunidades y espacios a actores políticos, que aprovechan para reconfigurar las bases de legitimidad de las reivindicaciones políticas. Esta es una tendencia que bien podemos prepararnos para encontrar cada vez más seguido, y sin duda, es el factor ideológico que ha contribuido con mayor relevancia al crecimiento del populismo político en el mundo. Por lo tanto, es sumamente importante ampliar la documentación y el estudio al respecto para entender las posibilidades, los riesgos y los límites de tales negociaciones y resignificaciones de la religiosidad, la laicidad y la política popular.

V. CONCLUSIONES: LAICIDAD, RELIGIOSIDAD Y UNA ESFERA PÚBLICA EN DÉFICIT DE LEGITIMIDAD

La crisis de legitimidad política y el aumento de los movimientos populistas en muchas partes del mundo se entienden como parte de un trance del sistema liberal, algo sobre lo cual los pensadores de ese sistema ya tienen años reflexionando. Habermas y Rawls, los pensadores más importantes del liberalismo contem-

poráneo, dedicaron la última parte de sus carreras a la búsqueda de una teoría liberalista que supiera responder e incorporar el tópico de la religión. Desde inicios de este siglo Habermas reconoce que, prácticamente, no es factible ni democráticamente justificable excluir por completo todo compromiso ético-religioso de la esfera pública y del debate democrático. “Post-secularismo” es la palabra con la que se denomina a esta parte del pensamiento y a la obra de Habermas; el estudio de posibilidades teóricas cuyo objetivo es la construcción de una esfera pública que no sea hostil a la religión.

¿Cómo abrir la esfera pública a convicciones y compromisos religiosos, sin amenazar la posibilidad de comunicación y entendimiento a través de esa misma esfera pública? Esta es la pregunta que Habermas, Rawls y los demás pensadores “postseculares” luchan por responder. Habermas excluyó en un principio las convicciones religiosas de su teoría de la esfera pública para proteger la comunicación y el entendimiento intersubjetivo que, él pensaba, sólo podría pasar por razones racionales. De acuerdo con esta forma de pensar, los compromisos religiosos no tienen la vocación de ser compartidos, comunicados y entendidos universalmente; ergo, amenazan el funcionamiento de una esfera pública plural, con tantos compromisos, convicciones y fines éticos como seres humanos. Es a principios del siglo XXI cuando Habermas empieza a repensar el asunto frente a nuevos hechos evidentes de la sociedad “postsecular”: la religión no va a desaparecer, como suponía implícitamente la cosmovisión modernista y laicista que dominaba el mundo intelectual europeo durante el siglo XX, y la voluntad religiosa de opinar y contribuir en debates de las esferas

públicas nacionales va en aumento a nivel global, por lo que excluir esas voces del debate violaría el espíritu democrático que debe animar a la esfera pública.³⁷ El autor nos dice entonces que deberíamos re teorizar la relación entre laicidad y religiosidad en la esfera pública; abrir el debate a una amplia gama de convicciones y compromisos éticos religiosos, buscando maneras donde la discusión sea entendible para todos los participantes. Para Habermas, estas discusiones de la esfera pública serían entendibles en la medida en que los participantes emprendieran un “proceso de aprendizaje complementario” buscando aprender y traducir de idiomas y culturas religiosos a los laicos y viceversa.

Rawls³⁸ se enfrenta al mismo problema y propone algo similar en su teoría “*overlapping consensus*”, que sugiere que quienes participan en las discusiones de la esfera pública compartan los mismos principios básicos —derecho a la vida, libertades individuales, etcétera— sin que las tradiciones culturales o éticas que justifican esos principios sean necesariamente compartidos, entendidos o comunicables para todos los participantes. Habermas y Rawls pretenden reforzar los principios y el funcionamiento de la esfera pública liberal abriéndola a una diversidad de convicciones religiosas que claramente no van a desaparecer, sino que viven un proceso de crecimiento y diversificación.

El modelo de traducción que propone Habermas da cuenta de su esperanza de que el diálogo, la comunicación, el entendimiento entre convicciones y compromisos éticos diversos, religiosos y laicos, puede seguir un “proceso de aprendizaje complementario”. Por su parte, el modelo de “*overlapping consensus*” de Rawls se abre a la posibilidad de una ausencia de

entendimiento respecto de las tradiciones de contenido cultural específico, siempre que haya principios básicos liberales compartidos por todos los participantes de la esfera pública. Ambos pensadores liberales esperan que se pueda realizar una conversión de las convicciones y compromisos religiosos al lenguaje laico, con el fin de que tales valores puedan comunicarse entre los distintos participantes o cuando menos que los actores religiosos vean sus compromisos reflejados en los principios básicos que rijan los debates públicos generales.

Si realmente buscamos reforzar la esfera pública con este tipo traducción, para que la pluralidad de compromisos y convicciones éticas sean incluidos y que actores y discursos religiosos puedan expresarse en términos laicos en la esfera pública, deberíamos entonces pensar dos veces antes de descalificar las nuevas mezclas entre religiosidad y laicidad como artimañas o estrategias hipócritas para infiltrarse en la esfera pública. Estas reacciones se entienden porque, aun cuando hemos visto cómo la laicidad y la religiosidad se entremezclan conceptualmente a lo largo de sus relaciones históricas, todavía existe la tendencia de entenderlos como términos opuestos; es decir, que un espacio o discurso es laico en la medida en que no es religioso y viceversa. Una tarea importante de toda política pública sería entonces enseñar al público que la laicidad y la religiosidad son términos que ocultan relaciones mucho más complicadas que la sola concepción binaria de conceptos opuestos.

Si buscamos, como Habermas y Rawls, defender una esfera pública liberal, democrática y diversa, quizá deberíamos dar la bienvenida a las tentativas de diversos actores religiosos como *the Good News*

Businessmen's Brotherhood, los publicistas de la Biblia británicos, los rehabilitadores de prisioneros estadounidenses, o los partidos políticos evangélicos que surgen por toda América Latina, para traducir sus convicciones y compromisos en lenguaje de “principios” y “valores” laicos. No deberíamos ser ingenuos con respecto a las dificultades y complejidades que implica el trabajo de traducción tal como lo describe Habermas, pero tampoco descartar de antemano la idea de estas nuevas mezclas de religiosidad y laicidad, que bien pueden tratarse de un “proceso de aprendizaje complementario” o que, por lo menos, contienen esa posibilidad prometedora.

NOTAS

¹ Cady, Linell y Shakman Hurd, Elizabeth, "Comparative Secularisms and the Politics of Modernity: An Introduction", en Cady, Linell y Shakman Hurd, Elizabeth, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Nueva York, Palgrave Macmillan U.S., 2010, p. 12.

² Véase Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Roover, Jakob de, "Secular Law and the Realm of False Religion", en Fallers Sullivan, Winnifred et al. (eds.), *After Secular Law*, Stanford, Stanford University Press, 2011, pp. 43-61; Gorski, Philip, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, Washington, vol. 65, núm. 1, 2000, pp. 138-167; Mahmood, Saba, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton, Princeton University Press, 2016; Taylor, Charles, "Modes of Secularism", en Bhargava, Rajeev, *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53, y Yelle, Robert, "Moses' Veil: Secularization as Christian Myth", en Fallers Sullivan et al. (eds.), *After Secular Law*, cit., pp. 23-42.

³ Roover, Jakob de, op. cit., y Yelle, Robert, op. cit.

⁴ Blancarte, Roberto, "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", en Blancarte, Roberto (ed.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000, p. 124.

⁵ George Holyoke, un británico, acuña el término inglés en su libro *Principles of Secularism* de 1854, mientras que el término francés, "laïcité," aparece en 1871. Véase Blancarte, Roberto, "Retos y perspectivas...", cit. y Cady, Linell y Shakman Hurd, Elizabeth, op. cit.

⁶ Taylor, Charles, "Modes of...", cit. pp. 31-32.

⁷ Blancarte, Roberto, "Retos y perspectivas...", cit., pp. 119.

⁸ Koselleck, Reinhardt, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1998.

⁹ Anderson, James A. M. et al. (eds.), "The Constitutions of the Free-Masons (1734). An Online Electronic Edition", *Faculty Publications*, Lincoln, UNL Libraries, 1734 Paper 25, disponible en: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=libraryscience>.

¹⁰ Ellos son, por supuesto, solamente los más famosos entre muchos más francmasones revolucionarios franceses y estadounidenses. Al respecto puede consultarse Maxence, Jean-Luc, *La Franc-maçonnerie: histoire et dictionnaire*, París, Robert Lafont, 2013.

¹¹ Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

¹² Bellah, Robert N., "Civil Religion in America", *Dædalus*, Cambridge, vol. 96, núm. 1, 1967, pp. 1-21, disponible en: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm.

¹³ Gorski, Philip, *American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

¹⁴ Robespierre y Rousseau no eran masones, pero muchos de quienes los seguían sí lo eran.

¹⁵ Gorski, Philip, *American Covenant...*, cit.

¹⁶ Ammerman, Nancy, "Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Grand Rapids, vol. 52(2), 2013, pp. 258-278; Bender, Courtney, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, y Fuller, Robert, *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹⁷ Bielo, James, *Words upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study*, Nueva York, New York University Press, 2009; Luhrmann, Tanya, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Experience*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2012, y Moore, Rick, "Fast or Slow: Sociological Implications of Measuring Dual-Process Cognition", *Sociological Science*, s.l.i., vol. 4, 2017, pp.196-223.

¹⁸ Martí, Gerardo y Ganiel, Gladys, *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

¹⁹ Blankholm, Joseph, "The Political Advantages of a Polysemous Secular", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Grand Rapids, vol. 53(4), 2014, pp. 775-790; Engelke, Matthew, *God's Agents: Biblical Publicity in Contemporary England*, Berkeley, University of California Press, 2013; Sullivan, Winnifred, *Prison Religion: Faith-Based Reform and the Constitution*, Princeton, Princeton University Press, 2009, y Tepe, Sultan, *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

²⁰ Kucinkas, Jaime, "The Unobtrusive Tactics of Religious Movements", *Sociology of Religion*, vol. 75, issue 4, 2014, pp. 537-550.

²¹ Gilpin, W. Clark, "Secularism: Religious, Irreligious, and Areligious", *The Religion and Culture Web Forum*, 2007, disponible en: <https://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/032007/secularism.pdf>.

²² Sullivan y Gilpin hacen referencia a *The Secular City* de Harvey Cox (1965) como ejemplo paradigmático de la articulación del "religious secularism" (*laicismo religioso*). Véase Sullivan, Winnifred, *op. cit.*; cfr. Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Nueva York, Macmillan, 1965.

²³ Engelke, Matthew, *op. cit.*

²⁴ Aguilar Camín, Héctor, "Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México", *Nexos*, México, 1o. de julio de 1993, disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=6803>; Knight, Alan, "Peasants into Patriots: Thoughts on the Making of the Mexican Nation", *Mexican Studies*, Oakland, vol. 10, núm. 1, 1994, pp. 135-161; Mallon, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995, y Meyer, Jean, *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State 1926-1929*, Nueva York, Cambridge University Press, 1976.

²⁵ Lomnitz, Claudio, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, p. 29.

²⁶ Blancarte, Roberto, *Laicidad en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

²⁷ Torre, Renée de la y Gutiérrez Zúñiga, Cristina, "La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México", *Revista Cultura y Religión*, Chile, vol. 8, núm. 2, 2014, pp. 166-196.

²⁸ Blancarte, Roberto, "Recent Changes in Church-State Relations in Mexico: An Historical Approach", *Journal of Church and State*, Oxford, vol. 35, núm. 4, 1993, pp. 781- 805 y Vargas, Jorge, "Freedom of Religion and Public Worship in Mexico: A Legal Commentary on the 1992 Federal Act on Religious Matters", *BYU Law Review*, Provo, vol. 1998, Iss. 2/61998.

²⁹ Barrios, José, "Iconographies of Past and Present: Visual Constructions of Power in Post-PRI Mexico" (trad. de Carl Good), *Discourse*, Detroit, vol. 23.2, 2001, pp. 26-43.

³⁰ Blancarte, Roberto, "Retos y perspectivas...", *cit.*

³¹ Taylor, Charles, "The Polysemy of the Secular", *Social Research*, Baltimore, vol. 76, núm. 4, 2009, pp. 1143-1166.

³² Asad, Talal, *op. cit.*; Baubérot, Jean, *Les sept laïcités françaises: le modèle français de la laïcité n'existe pas*, París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2015; Blancarte, Roberto, *Laicidad...*, *cit.*; Cady, Linell y Shakman Hurd, Elizabeth, *op. cit.*; Calhoun, Craig, "Secularism, Citizenship and the Public Sphere", en Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark y Vananterpen, Jonathan (eds.), *Rethinking Secularism*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 75-91; Casanova, Jose, "The Secular and Secularisms", *Social Research*, Baltimore, vol. 76, núm. 4, 2009, pp. 1049-1066; Gorski, Philip, "Historicizing the Secularization...", *cit.*; Gorski, Philip y Altinordu, Ateş, "After Secularization?", *Annual Review of Sociology*, New Heaven, vol. 34, 2008, pp. 55-85; Joppke, Christian, *The Secular State Under Siege: Religion and Politics in Europe and America*, Cambridge, Polity Press, 2015; Mahmood, Saba, *op. cit.*, y Taylor, Charles, "The Polysemy of the...", *op. cit.*

³³ Kucinskas, Jaime, *op. cit.*

³⁴ Engelke, Matthew, *op. cit.*

³⁵ Sullivan, Winnifred, *op. cit.*

³⁶ Asad, Talal, *op. cit.*; Roover, Jakob de, *op. cit.*; Mahmood, Saba, *op. cit.*; Sullivan, Winnifred, *op. cit.*, y Yelle, Robert, *op. cit.*

³⁷ Habermas, Jürgen, "Notes on a Post-secular Society", *Signandsight.com - Let's talk European*, s.l.i., 2008, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>.

³⁸ Rawls, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- AMMERMAN, Nancy, "Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Grand Rapids, vol. 52(2), 2013.
- ANDERSON, James A. M. et al. (eds.), "The Constitutions of the Free-Masons (1734). An Online Electronic Edition", *Faculty Publications*, Lincoln, UNL Libraries, 1734 Paper 25, disponible en: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=libraryscience>.
- BARRIOS, Jose, "Iconographies of Past and Present: Visual Constructions of Power in Post-PRI Mexico" (trad. de Carl Good), *Discourse*, Detroit, vol. 23.2, 2001.
- BELLAH, Robert N., "Civil Religion in America", *Dædalus*, Cambridge, vol. 96, núm. 1, 1967, disponible en: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm.
- BLANCARTE, Roberto, "Recent Changes in Church-State Relations in Mexico: An Historical Approach", *Journal of Church and State*, Oxford, vol. 35, núm. 4, 1993.
- BLANKHOLM, Joseph, "The Political Advantages of a Polysemous Secular", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Grand Rapids, vol. 53, issue 4, 2014.
- CASANOVA, Jose, "The Secular and Secularisms", *Social Research*, Baltimore, vol. 76, núm. 4, 2009.
- GILPIN, W. Clark, "Secularism: Religious, Irreligious, and Areligious", *The Religion and Culture Web Forum*,

- 2007, disponible en: <https://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/032007/secularism.pdf>.
- GORSKI, Philip, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, Washington, vol. 65, núm. 1, 2000.
- GORSKI, Philip, y ALTINORDU, Ateş, "After Secularization?", *Annual Review of Sociology*, New Heaven, vol. 34, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, "Notes on a Post-secular Society", *Signandsight.com - Let's talk European*, s.l.i., 2008, disponible en: <http://www.signandsight.com/features/1714.html>.
- KNIGHT, Alan, "Peasants into Patriots: Thoughts on the Making of the Mexican Nation", *Mexican Studies*, Oakland, vol. 10, núm. 1, 1994.
- KUCINSKAS, Jaime, "The Unobtrusive Tactics of Religious Movements", *Sociology of Religion*, vol. 75, issue 4, 2014.
- MOORE, Rick, "Fast or Slow: Sociological Implications of Measuring Dual-Process Cognition", *Sociological Science*, s.l.i., vol. 4, 2017.
- TAYLOR, Charles, "The Polysemy of the Secular." *Social Research*, Baltimore, vol. 76, núm. 4, 2009, pp. 1143-1166.
- TORRE, Renée de la y GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina, "La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México", *Revista Cultura y Religión*, Chile, vol. 8, núm. 2, 2014.
- VARGAS, Jorge, "Freedom of Religion and Public Worship in Mexico: A Legal Commentary on the 1992

Federal Act on Religious Matters”, *BYU Law Review*, Provo, vol. 1998, issue 2/6, 1998.

Libros

ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

BAUBÉROT, Jean, *Les sept laïcités françaises: le modèle français de la laïcité n'existe pas*, París, Editions de la maison des sciences de l'homme, 2015.

BENDER, Courtney, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

BIELO, James, *Words upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study*, Nueva York, New York University Press, 2009.

BLANCARTE, Roberto, “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”, en BLANCARTE, Roberto (ed.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.

BLANCARTE, Roberto, *Laicidad en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

CADY, Linell y SHAKMAN HURD, Elizabeth, “Comparative Secularisms and the Politics of Modernity: An Introduction”, en CADY, Linell y SHAKMAN HURD, Elizabeth, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Nueva York, Palgrave Macmillan U.S., 2010.

CALHOUN, Craig, “Secularism, Citizenship and the Public Sphere”, en CALHOUN, Craig et al. (eds.), *Rethinking Secularism*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

- COX, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Nueva York, Macmillan, 1965.
- ENGELKE, Matthew, *God's Agents: Biblical Publicity in Contemporary England*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- FULLER, Robert, *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- GORSKI, Philip, *American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- JOPPKE, Christian, *The Secular State Under Siege: Religion and Politics in Europe and America*, Cambridge, Polity Press, 2015.
- KOSELLECK, Reinhardt, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- LOMNITZ, Claudio, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- LUHRMANN, Tanya, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Experience*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2012.
- MAHMOOD, Saba, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
- MALLON, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- MARTÍ, Gerardo y GANIEL, Gladys, *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

- MAXENCE, Jean-Luc, *La Franc-maçonnerie: histoire et dictionnaire*, París, Robert Lafont, 2013.
- MEYER, Jean, *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State 1926-1929*, Nueva York, Cambridge University Press, 1976.
- MONTES, Rodolfo, *La cruzada de Calderón: su herencia católica, casa sobre la roca y el nuevo mapa religioso de México*, México, Grijalbo, 2011.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
- ROOVER, JAKOB de "Secular Law and the Realm of False Religion", en Fallers Sullivan, Winnifred, Yelle, Robert y Taussing-Rubbo, Mateo (eds.), *After Secular Law*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- SULLIVAN, Winnifred, *Prison Religion: Faith-Based Reform and the Constitution*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- TAUSSIG-RUBBO, Mateo, "Sacred Property: Searching for Value in the Rubble of 9/11", en FALLERS SULLIVAN, Winnifred et al. (eds.), *After secular Law*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- TAYLOR, CHARLES, "Modes of Secularism", en BHARGAVA, Rajeev, *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.
- TAYLOR, Charles, *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- TEPE, Sultan, *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- YELLE, Robert, "Moses' Veil: Secularization as Christian Myth", en FALLERS SULLIVAN, Winnifred et al.

(eds.), *After Secular Law*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

Notas periodísticas

AGUILAR CAMIN, Héctor, “Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México”, *Nexos*, México, 01 de julio de 1993, disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=6803>.

ACERCA DEL AUTOR

Graham Hill

Maestro en Historia por la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París), así como por la Universidad de Berkeley, California (CA); doctor en Sociología por la Universidad de Berkeley, CA.

Actualmente forma parte de dos proyectos de investigación enfocados en las reconfiguraciones contemporáneas de las relaciones entre religión y laicidad. Sus principales líneas de investigación son: sociología de la religión, teoría social, sociología cultural, sociología política, Latinoamérica y etnografía.

Entre sus publicaciones destaca: “Negociar lo secular: las reclamaciones de la Hermandad Cristiana sobre la laicidad en la Ciudad de México”, publicado en la revista *American Journal of Sociology*, que ganó el premio al ensayo estudiantil de posgrado de la Society for Scientific Study of Religion.



ISBN 978-607-30-1137-2



9 786073 011372 >