

¿LOS MEXICANOS QUIEREN UN ESTADO LAICO? TIPOLOGÍA DE LAS ACTITUDES HACIA LAS POLÍTICAS DE LAICIDAD EN CUATRO GRUPOS DE AUTOIDENTIFICACIÓN RELIGIOSA

Do Mexicans want a secular State? A typology of attitudes towards secular policies in four groups of religious self-identification

Os mexicanos querem um Estado secular? Uma tipologia de atitudes em relação a políticas seculares em quatro grupos de autoidentificação religiosa

ABRAHAM HAWLEY SUÁREZ¹

Recibido: 1 de agosto de 2022.

Corregido: 21 de abril de 2023.

Aceptado: 10 de mayo de 2023.

Resumen

La laicidad en México se caracteriza por su origen anticlerical, ideología liberal-radical y tendencia a vigilar y controlar legalmente las expresiones religiosas. Algunos autores reportan que tal tipo de laicidad es crecientemente aceptada entre los mexicanos. Empero, las altas tasas de afiliación religiosa en el país y la ambigüedad de los indicadores estadísticos empleados hasta ahora sugieren que la situación podría ser distinta. En este trabajo problematizo si los mexicanos coinciden con el modelo de laicidad instituido en el país, mirando a sus políticas específicas. Usando técnicas de análisis multivariado y datos de la ENCREER/RIFREM 2016, clasifico las actitudes de los mexicanos hacia la laicidad en cuatro grupos de autoidentificación religiosa: católicos, protestantes/evangélicos, bíblicos y personas sin religión. Propongo que entre los sujetos de estudio hay cuatro actitudes típicas: 1) adhesión parcial o estratégica; 2) oposición sistemática; 3) "libre mercado", y 4) mayor apoyo. El grupo que más rechaza la laicidad mexicana aglutinó casi la mitad de la muestra 48%,

¹ Maestría en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México 2021. Licenciatura en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de maestría y doctorado. University of California, Santa Barbara (*Department of Religious Studies*). Líneas de investigación: Religión y laicidad en América Latina, relaciones Iglesia-Estado en el México moderno, Religión y esfera pública, Sociología de la religión. Correo electrónico: ahawleysuarez@ucsb.edu
ORCID: 0000-0002-1842-3111

mientras que solo el 7% perteneció al subgrupo de mayor apoyo. Más allá de la aceptación de la laicidad, argumento que estos resultados sugieren su polisemia, así como diferentes modos de imaginar a la religión en la esfera pública.

Palabras clave: Laicidad, secularización, religión, México, análisis factorial, análisis de conglomerados.

Abstract

Secularism (laicidad) in Mexico has been characterized by its anticlerical origin, liberal-radical ideology, and inclination for strict legal surveillance and control of religious expressions. Some authors report that such secularism is increasingly accepted among Mexicans. However, the high rates of religious affiliation in the country and the ambiguity of the statistical indicators used so far suggest that these claims may not be completely accurate. In this paper I problematize whether Mexicans agree with the model of secularism instituted in the country, looking at its specific policies. Using multivariate analysis techniques and data from the ENCREER/RIFREM 2016, I classify Mexicans' attitudes towards secularism, breaking them down into four groups of religious self-identification: Catholics; Protestants/Evangelicals, Biblical, and Non-religious. I propose that among the study subjects there are four typical attitudes: 1) partial or strategic adherence, 2) systematic opposition, 3) "free market", and 4) greater support. The group most opposed to Mexican secularism represented almost half of the sample 48%, while only 7% belonged to the subgroup most supportive of this type of regime. Beyond the acceptance of secularism, I argue that these results suggest its polysemy, as well as different ways of imagining religion in the public sphere.

Key words: Laicization, secularism, religion, Mexico, factor analysis, cluster analysis.

Resumo

O laicismo no México tem sido caracterizado por sua origem anticlerical, ideologia liberal-radical e tendência a monitorar e controlar legalmente as expressões religiosas. Alguns autores relatam que esse laicismo é cada vez mais aceito entre os mexicanos. Entretanto, as altas taxas de afiliação religiosa no país e a ambiguidade dos indicadores estatísticos usados até agora sugerem que a situação pode ser diferente. Neste artigo, problematizo se os mexicanos concordam com o modelo de laicismo instituído no país, analisando suas políticas específicas. Usando técnicas de análise multivariada e dados do ENCREER/RIFREM 2016, classifico as atitudes dos mexicanos em relação ao secularismo, dividindo-os em quatro grupos de autoidentificação religiosa: católicos; protestantes/evangélicos; bíblicos; e pessoas sem religião. Proponho que, entre os participantes do estudo, há quatro atitudes típicas: 1) adesão parcial ou estratégica, 2) oposição sistemática, 3) «mercado livre», e 4) maior apoio. O grupo que mais rejeita o laicismo mexicano representava quase metade da amostra 48%, enquanto apenas 7% pertenciam ao subgrupo de maior apoio. Além da aceitação do secularismo, argumento que esses resultados sugerem sua polissemia, bem como diferentes formas de imaginar a religião na esfera pública.

Palavras-chave: Laicismo, secularização, religião, México, análise fatorial, análise de agrupamento.

Introducción

En respuesta a la hegemonía del catolicismo en la región, y bajo el influjo de la *laïcité* francesa, el modelo de separación Estado-iglesias en América Latina nació con un carácter beligerante que ha moldeado en la región el ideal de consolidar una esfera pública libre del influjo de expresiones religiosas (Ruiz Miguel, 2013, 4; Mendoza Delgado, 2010, 12; Baubérot, 2005). Gustavo Morello (2021, 152–53) contrasta esta concepción del papel de la religión en la esfera pública con casos como el de Estados Unidos –donde la idea del “muro de separación” no impidió que las iglesias cristianas articularan organizaciones de beneficencia o instituciones educativas– o el de países europeos con iglesias nacionales –en los que se creyó posible mantener un espacio público neutral y al mismo tiempo permitir que el Estado apoyara las actividades de las iglesias establecidas–. En América Latina, por el contrario, el modelo ha apuntado históricamente menos a la formación de un espacio imparcial que garantice la libertad religiosa y el funcionamiento de las iglesias, y más a la consolidación de una esfera pública puramente secular donde la religión no es bienvenida.

Roberto Blancarte (2008a, 139; 143; 152–53) identifica una serie de factores históricos para explicar el carácter combativo y anticlerical de la laicidad latinoamericana. En su origen, las políticas de separación de los nacientes estados latinoamericanos –tales como la instauración del registro civil, el establecimiento del matrimonio como contrato civil, la secularización de los cementerios y la desamortización de los bienes eclesiásticos– se configuraron en respuesta a la “intransigencia” de una jerarquía católica que no supo lidiar con la ola de revoluciones independentistas acaecidas en el siglo XIX. En la misma época, círculos francmasones, liberales y positivistas habrían sido los encargados de popularizar entre las élites políticas la idea de una educación laica. Finalmente, la aún vigente tendencia a controlar jurídicamente a la religión sería una herencia del regalismo y del Patronato Real –instituciones que, durante el período colonial, le permitieron a los soberanos españoles y a las autoridades virreinales gozar de regalías exclusivas concedidas por la Iglesia católica tales como la administración de sus templos en las tierras conquistadas (Blancarte, 2004a, 19; 2013, 20).

La laicidad no sólo fue incorporada como doctrina de Estado en las modernas naciones latinoamericanas, sino que forma parte de los patrones discursivos tácitamente normativos y prescriptivos que moldean a las ciencias sociales en la región (Zavala Pelayo, 2020, 13-14). Teorizada

en términos generales como “un régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos” (Blancarte, 2012a, 237), los especialistas en laicidad la piensan como un proyecto en construcción, más que como una forma fija o acabada (Blancarte, 2008c, 30). Su realización específica en cada sociedad sería resultado de particulares procesos de *laicización*,² los cuales suscitan “[...] diferencias en las formas de vivir la laicidad [por lo que] los énfasis de las diversas ‘laicidades’ no son universales intercambiables o aplicables como si se tratara de un molde transplantable” (Da Costa, 2011, 214).

Junto con Uruguay, México es uno de los países que ha abrazado con mayor radicalidad el proyecto de la laicidad en América Latina (Morello, 2021, 153), y se identifican como rasgos distintivos de su modelo de relaciones Estado-iglesias sus orígenes anticlericales, su ideología liberal-radical, y su orientación “jurisdiccionalista” –es decir, que promueve una estricta vigilancia y control de las expresiones religiosas mediante las leyes– (Blancarte, 2008a, 152–53). Bajo el presupuesto de que el Estado debe proteger las libertades individuales de la potencial amenaza que suponen las doctrinas religiosas, el marco jurídico de la laicidad en México estipula una separación nítida entre las esferas de lo político y lo religioso, y de lo público y lo privado, especialmente en el ámbito educativo (Blancarte, 2004a, 19; 2018, 320).

Forman parte del marco jurídico de la laicidad los artículos constitucionales 3º: que expresa que la educación pública “será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa” y que, basándose “en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”; 24: que, tras una reforma en 2013, no solo protege las libertades de conciencia y de religión, sino que añade la de “convicciones éticas”; 40: en el que, desde 2012, se establece como forma de gobierno de los Estados Unidos Mexicanos la república representativa, democrática, *laica* y federal; y el 130: que reconoce el “principio histórico de la separación del Estado y las iglesias” y que prohíbe a los ministros de cultos desempeñar cargos públicos, a la vez que les permite votar, pero no participar como candidatos en procesos electorales (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Texto

² Esta noción fue acuñada por Karel Dobbelaere (1981, 5–22) y consiste en el trayecto por el que se disocian los ámbitos de lo político y de lo religioso en una sociedad, lo cual, a su vez, puede tener implicaciones jurídicas (Blancarte 2012b, 67; Milot, 2009, 27–30).

vigente, 2022). Asimismo, complementan reglamentariamente a estas disposiciones jurídicas la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2015) cuyos artículos 16 y 21 impiden a las asociaciones religiosas a ser concesionarias de medios de radiodifusión, y condicionan la transmisión de contenidos religiosos en televisión y radio a la autorización previa por parte de la Secretaría de Gobernación; y el *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2012).

Paradójicamente, el talante separatista de la laicidad mexicana y el sesgo anticlerical aún presente en algunas de sus instituciones no parece coincidir con la afiliación religiosa de la mayor parte de su población. Según el último censo en México el 77.7 por ciento de la población se considera católica; el 11.2 por ciento se asume como protestante o cristiana-evangélica; el 0.2 por ciento profesa otra religión; el 2.5 por ciento se declara creyente sin tener una adscripción religiosa, y el 8.1 por ciento manifiesta no tener una religión (INEGI, 2021). Mendoza Delgado (2010, 12) destaca la perplejidad que frecuentemente suscita esta aparente contradicción, ante lo cual vale la pena preguntarse hasta qué punto una sociedad con tan altas tasas de afiliación religiosa como la mexicana coincide con el tipo de laicidad asentada en sus instituciones políticas.

En el pasado, el intento del gobierno de Plutarco Elías Calles de implementar a cabalidad el marco jurídico de la laicidad –en ese entonces más abiertamente anticlerical– derivó en el segundo conflicto civil más importante del siglo xx en México después de la Revolución: la Guerra Cristera. Esta insurrección sólo pudo detenerse cuando, durante la subsecuente gestión del presidente Lázaro Cárdenas, se alcanzó un acuerdo implícito con algunos jerarcas católicos para relajar la aplicación de las leyes de la laicidad. A este pacto la literatura lo denomina como *modus vivendi* o *entente cordiale* (Blancarte, 2013, 54-55; De la Torre, 2019, 161). Si bien la actual formulación del marco jurídico de la laicidad es menos combativa, persiste la tendencia a simular su cumplimiento (Esteinou Madrid, 2020; Barranco Villafán y Blancarte, 2019).

Aun así, en los debates públicos y académicos sobre la relación entre el Estado y las organizaciones religiosas de las dos últimas décadas, se han movilizado argumentos sobre una creciente aceptación de la laicidad en la sociedad mexicana (De la Torre, 2008, 20; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 301-2). Este posicionamiento ha formado parte de las discusiones parlamentarias sobre algunas de las más recientes modificaciones al marco jurídico de la laicidad (Blancarte, 2008b).

Entre las evidencias referidas para argumentar la creciente aceptación de la laicidad se encuentran diversos reportes estadísticos. Uno de ellos es la *Encuesta de opinión católica en México*, que, en sus ediciones de 2003 y 2014, registró que la mayoría de los entrevistados estuvieron de acuerdo en que la Iglesia católica no debería tener influencia en las decisiones políticas de los gobernantes (82% en 2003 y 72% en 2014) (Aldaz, 2003; 2014).³ Con estimaciones más medidas y sobre una muestra que considera a todos los mexicanos y no únicamente a los católicos, la *Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad* de 2014 reportó que 51% de los encuestados estaban de acuerdo en que las autoridades religiosas no tendrían que influir en las decisiones del gobierno (Área de Investigación Aplicada y Opinión, 2014).⁴

Aunque no es extraño medir la aceptación de la laicidad observando las actitudes en torno a la influencia de las organizaciones religiosas en el gobierno (Hichy *et al.*, 2012, 163), la ambigüedad de la medida no deja del todo claro qué es lo que los entrevistados apoyan o rechazan. En este sentido, distintos autores que se han dado a la tarea de medir la laicidad o el secularismo político han enfatizado la multidimensionalidad de la categoría (Arzheimer, 2022; Blancarte y Cruz Esquivel, 2017; Blancarte, 2012a; Prieto, 2015),⁵ advirtiendo, además, que la separación legal entre el Estado y las

³ Cabe aclarar que los reportes de las ediciones de 2010 y 2021 de la misma encuesta no incluyen este *ítem* (Aldaz, 2010; 2021).

⁴ Esta proporción se estimó descontando a quienes no tomaron posición ni a favor ni en contra.

⁵ Parte de esta literatura parece orientada a determinar la naturaleza o la esencia de una auténtica laicidad. En este trabajo me distancio de dicha perspectiva y más bien considero que los esfuerzos por medir y hacer empíricamente visible a la laicidad forman parte de su construcción discursiva. Al respecto, son sugerentes los desafíos que algunos de estos autores han reportado para alcanzar una formulación global de la categoría dado que las políticas de la laicidad varían según el contexto (“Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI”, 2005). Así, en su propuesta de medición, Blancarte (2012a) explica que, mientras que la agenda de la laicidad en Francia considera como relevante la cuestión sobre el uso de la *burka*, en México el tema es intrascendente y más bien causan interés otras cuestiones como la prohibición de que los partidos políticos contengan elementos religiosos en sus nombres y lemas. Considero que los hallazgos de Blankholm (2022, 218) sobre los distintos modos de ser secular y la ansiedad por lo religioso como un sentimiento constitutivo de la tradición secular ayudan a entender la variación de las agendas de la laicidad en diferentes contextos. Lo que se siente como demasiado religioso no es igual en todas las sociedades ni en todos los momentos históricos.

religiones no es una condición necesaria ni suficiente para determinar el grado de laicización de un régimen político (Blancarte, 2008c, 30).⁶

De tal forma, para medir en qué grado los mexicanos concuerdan con el proyecto de la laicidad parece conveniente incluir un conjunto más amplio de indicadores que sean representativos de las políticas del secularismo en el país. Dicha necesidad es cubierta de mejor manera por la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México* (ENCREER/RIFREM, 2016), elaborada por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Hernández, Gutiérrez y De la Torre, 2016). Específicamente, el estudio incluye una sección denominada “Percepción sobre las relaciones iglesias-Estado” compuesta por una batería de 13 preguntas que abordan diferentes políticas del marco jurídico de la laicidad en el país.

El análisis de los resultados de la encuesta por los autores del estudio ya deja ver la posibilidad de que, aunque la laicidad es un término con considerable legitimidad entre los mexicanos, su uso e interpretación no son homogéneos (De la Torre, 2023, 59-60; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 301-4). Aunque suponen un avance sustantivo, estas explicaciones parten de un análisis individualizado de cada uno de los indicadores estadísticos para el conjunto de la población, lo cual supone tres limitaciones: primero, dificulta evaluar el apoyo o rechazo al proyecto de la laicidad mexicana como conjunto; segundo, deja de lado la posibilidad de que, en el grupo de políticas que los académicos han identificado como parte del proyecto de la laicidad, la población identifique subconjuntos diferenciados de agendas; finalmente, derivado del punto anterior, referenciar a la totalidad de los mexicanos oculta la posibilidad de que la población pueda ser diferenciada según sus patrones de apoyo o rechazo hacia los subgrupos distintivos de políticas que conforman el proyecto de la laicidad en México.

⁶ Blancarte (2008c, 30–31; 36; 41) y Milot (2009, 30) argumentan que existen sociedades cuya gobernabilidad política es independiente de las organizaciones religiosas pese a no contar con una separación legal iglesias-Estado, y también hay regímenes formalmente laicos aunque en los hechos los grupos religiosos mayoritarios tengan influencia en la toma de decisiones públicas –como ocurre en México–. Además, hay países –como EE.UU., o Turquía– con una considerable laicización del Estado aunque la secularización sea baja en otros ámbitos de la vida social, y naciones muy secularizadas –como Inglaterra y Dinamarca– que mantienen un vínculo oficial con alguna religión.

En este sentido, solventan estas dificultades las técnicas de análisis multivariado que utilizo a continuación para proponer una tipología de actitudes hacia la laicidad entre los mexicanos. Específicamente, el análisis factorial ayuda a distinguir cómo es que los mexicanos diferencian las subagendas de la laicidad identificando las dimensiones latentes que explican la variación de las variables observadas. Por su parte, el análisis de conglomerados produce una clasificación de la población según la similitud o la diferencia de sus respuestas a las preguntas sobre laicidad incluidas en la encuesta.⁷ Finalmente, consideré pertinente realizar una tabulación cruzada de los taxones de la tipología con las etiquetas de autoidentificación religiosa de los entrevistados con el fin de ofrecer una incipiente aproximación a las motivaciones religiosas y secularistas de los entrevistados con respecto de sus actitudes hacia la laicidad mexicana. Considero que esta fase del análisis abre la puerta a indagar algunos de los diferentes modos de imaginar a la religión en la esfera pública presentes en México.

Datos y métodos

Como mencioné en la sección anterior, para cumplir con el propósito de esta investigación, utilicé la ENCREER/RIFREM, 2016. La Tabla 1 sintetiza las principales características sobre el diseño metodológico de este estudio.

⁷ En este sentido, los taxones producidos mediante el análisis de conglomerados pueden ser calificados como tipos extraídos de acuerdo con la clasificación de tipologías de McKinney (1968, 35-37). Esto significa que las similitudes que comparten los elementos de cada clase son “típicas” en tanto que destacaron fuertemente en los valores promedio de las variables de interés.

TABLA 1
Diseño metodológico de la ENCREER/RIFREM 2016

Marco Muestral	Listado de AGEB y localidades rurales del INEGI
Población objetivo	Mexicanos mayores de 18 años, adscritos a cuatro grupos religiosos: católicos, evangélicos, (protestantes y pentecostales), bíblicos (Testigos de Jehová, adventistas y mormones) y personas sin religión. No forman parte de la muestra religiones judaicas, islámicas y otras minoritarias presentes en México.
Tamaño de la muestra	3,000 individuos procedentes de 253 AGEB (en muestra de 59,193) y 47 localidades rurales (en muestra de 187,722).
Periodo de levantamiento	29 de octubre al 30 de noviembre de 2016.
Método de muestreo	Submuestreo aleatorio estratificado y selección proporcional por tamaño.
Modalidad de levantamiento	Domiciliario cara a cara.
Nivel de confianza	95%
Error estadístico	±2.5%

Fuente. Elaboración propia con base en Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016). En concordancia con la clasificación del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, la ENCREER/RIFREM 2016, distingue entre iglesias evangélicas y bíblicas. Esta última categoría agrupa a un conjunto de iglesias cristianas que –por decisión propia y por diferencias en la interpretación o constitución de sus libros sagrados– rehúyen a ser catalogados como evangélicos (Garma-Navarro, 2018, 358; Pérez-Guadalupe, 2018, 15).

Específicamente, consideré en mi análisis las 13 variables de la sección v, denominada “Percepción sobre las relaciones iglesias-Estado”. Como puede corroborarse con mi descripción sobre el marco jurídico de la laicidad en la sección anterior, buena parte de estos ítems son representativos de las políticas del secularismo instituidas en las leyes mexicanas. Adicionalmente, la encuesta incluye algunas preguntas sobre género y derechos sexuales y reproductivos. La inclusión de tales ítems no es injustificada ya que diversas investigaciones en México y en el plano internacional han vinculado dichas agendas a los debates sobre laicidad y secularismo al nivel del Estado, la sociedad, sus ideologías y prácticas normativas (Brena, 2015, 438; Caro, 2008, 6-7; Uribe, 2012, 118; Wiering, 2017; Verkaaik y Spronk, 2011).

Dada la forma en que estaban formuladas las preguntas de la encuesta y atendiendo los propósitos del estudio, recodifiqué las categorías de respuesta. Así, los resultados para estas variables quedaron divididos en dos grandes rubros: “Respuestas no laicas” es decir, aquellos posicionamientos contrarios a las políticas del secularismo instituidas en las leyes mexicanas; y “Respuestas laicas” esto es, aquellas afirmaciones que coinciden con las políticas de la laicidad mexicana. En este sentido, vale la pena aclarar que esa forma de etiquetar las respuestas de los entrevistados no es necesariamente aplicable para otros regímenes políticos, ni coincidente con otros modos no institucionalizados de entender a la laicidad. La Tabla 2 resume los cambios efectuados.

TABLA 2
Recodificación de las variables de percepción sobre las relaciones Iglesia-Estado de la ENCREER/RIFREM 2016

Código de la variable	Variable (Está usted de acuerdo o no con las siguientes afirmaciones)	Respuestas originales	Respuestas recodificadas
V21a	Los miembros de cualquier culto religiosos deben tener los mismos derechos ciudadanos otorgados por el Estado	1. Sí 2. No 3. No me importa/ No me interesa/Me es indiferente 0. No sabría opinar/ No contestó	0. Respuesta no Laica 1. Respuesta laica
V21b	Que se impartan contenidos o valores religiosos en las escuelas públicas		
V21c	La enseñanza sobre sexualidad en las escuelas públicas		
V21d	Contenido de género en los libros de texto escolares (que desconocen las diferencias biológicas entre hombre y mujer)		
V21e	La celebración de festividades tradicionales ligadas al catolicismo en las escuelas públicas (misas de graduación, pastorelas)		
V21f	Celebración de altares de muertos en escuelas públicas		
V21g	La ley del matrimonio entre parejas del mismo sexo		
V21h	El derecho de las parejas homosexuales a la adopción de hijos		
V21i	El aborto no sea perseguido o castigado por ley		

Código de la variable	Variable (Está usted de acuerdo o no con las siguientes afirmaciones)	Respuestas originales	Respuestas recodificadas
V21j	Que los candidatos a elección popular usen símbolos o recursos religiosos para ganar votos		
V21k	Que las iglesias reporten sus movimientos fiscales ante Hacienda		
V21l	Que las religiones participen abiertamente en política electoral		
V21m	Que las iglesias sean propietarias de medios de comunicación masiva		

Fuente: Elaboración propia con base en Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016). Para las variables V21a, V21c, V21d, V21g, V21h, V21i, V21k, la respuesta “Sí” se consideró como una “Respuesta laica”, mientras que “No”, como una “Respuesta no laica”. En cambio, para los *items* V21b, V21e, V21f, V21j, V21l, V21m, “No” se transformó en “Respuesta laica”, mientras que “Sí”, en “Respuesta no laica”. Asimismo, con la recodificación, las categorías originalmente etiquetadas con 0 y 3 se consideraron como valores perdidos para todos los casos.

Tras la recodificación, procedí a procesar estos datos mediante dos técnicas de análisis multivariado: 1) análisis factorial; y 2) análisis de conglomerados. En primer lugar, efectué un análisis de factores principales sobre la base de una matriz tetracórica. La finalidad fue la de construir un pequeño subgrupo de medidas resumen identificando las dimensiones subyacentes a las variables de interés. Como se muestra en la Tabla 3, el ejercicio estadístico me llevó a la retención de tres factores, ya que eran los únicos que cumplían el criterio de raíz latente; es decir, que presentaban un *eigenvalue* mayor a 1. En su conjunto, tres de los factores retenidos aglutinan 88.3 por ciento de la varianza de los 13 *items* sobre la percepción de las relaciones Estado-iglesias.

TABLA 3
Análisis de factores principales para las variables de percepción sobre las relaciones iglesias-Estado de la ENCREER/RIFREM 2016

Factor analysis/correlation	-	Number of obs =	3,000
Method: principal factors		Retained factors =	3
Rotation: (unrotated)		Number of params =	36

Factor	Eigenvalue	Difference	Proportion	Cumulative
Factor1	3.76971	2.22259	0.4996	0.4996
Factor2	1.54712	0.20246	0.2050	0.7046
Factor3	1.34465	0.44226	0.1782	0.8828
Factor4	0.90239	0.55409	0.1196	1.0024
Factor5	0.34830	0.11270	0.0462	1.0485
Factor6	0.23560	0.17017	0.0312	1.0798
Factor7	0.06543	0.05705	0.0087	1.0884
Factor8	0.00838	0.05452	0.0011	1.0895
Factor9	-0.04614	0.05494	-0.0061	1.0834
Factor10	-0.10108	0.02784	-0.0134	1.0700
Factor11	-0.12892	0.06576	-0.0171	1.0529
Factor12	-0.19468	0.01015	-0.0258	1.0271
Factor13	-0.20483	.	-0.0271	1.0000

LR test: independent vs. saturated: $\chi^2(78) = 2.3e+04$ Prob> $\chi^2 = 0.0000$

Fuente: Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

Como último paso del análisis factorial, procedí a realizar una maniobra de rotación oblicua únicamente con fines interpretativos –es decir, conservé los factores no rotados para los análisis subsecuentes–. Dicha rotación facilitó la interpretación de las variables que definen el perfil de cada factor retenido. Los resultados de esta operación se sintetizan en la Tabla 4.

TABLA 4
Rotación oblicua de los factores retenidos

Rotated factor loadings (pattern matrix) and unique variances

Variable	Factor1	Factor2	Factor3	Uniqueness
V21a				0.9158
V21b	0.5868			0.6150
V21c	-0.5211	0.3453		0.4749
V21d	-0.4786	0.3434		0.5432
V21e	0.9395			0.1631
V21f	0.7641			0.2960
V21g		0.9476		0.0976
V21h		0.8805		0.2144
V21i		0.3227		0.8796
V21j			0.6576	0.4943
V21k			-0.3519	0.7858
V21l			0.8272	0.3239
V21m			0.6902	0.5350

(blanks represent $\text{abs}(\text{loading}) < .3$)

Fuente: Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

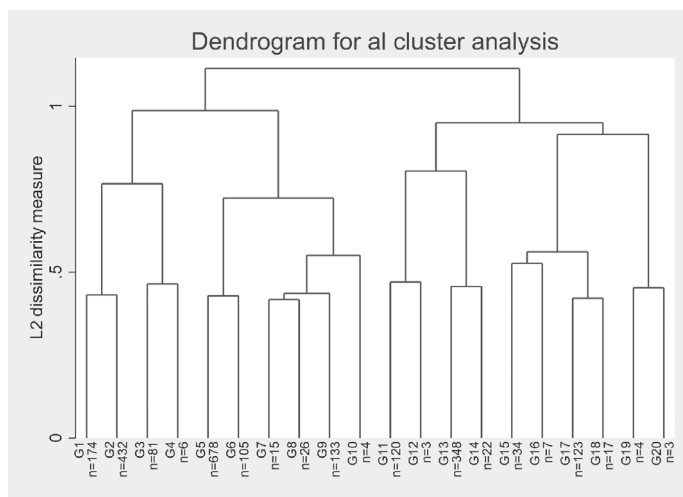
Como se observa, el factor 1 está determinado en mayor medida por los *ítems* relacionados con la presencia de la religión en la educación pública (V21b; V21c; V21d; V21e y V21f); por su parte, el factor 2 obtiene su identidad de aquellas variables sobre género, diversidad sexual y derechos sexuales y reproductivos (V21c; V21d; V21h; V21g y V21i); finalmente, el factor 3 engloba a un conjunto más misceláneo de restricciones regulatorias para los actores religiosos en materia electoral, fiscal y de medios de comunicación (V21k; V21m; V21j; V21l).

Cabe destacar que, el *ítem* V21a presentó un grado de unicidad sumamente alto (.916). Esto significa que su variación tiene prácticamente una asociación nula con las del resto de los indicadores estadísticos considerados para medir el apoyo a la laicidad. El resultado es relevante ya que la variable aborda una de las discusiones más típicas en los tratados

teórico-normativos sobre el secularismo político; a saber, la igualdad de los ciudadanos ante la ley sin importar su identidad religiosa y, en consecuencia, la neutralidad del Estado en materia de religión (Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, 2005, 154; Habermas, 2006, 131; Leclerc, 2016, 66; Milot, 2009, 17-21). Este hallazgo sugiere una brecha entre la construcción discursiva del proyecto de la laicidad en las instituciones del Estado mexicano y la literatura académica, por un lado, y la manera en la que la sociedad percibe y asocia sus distintas agendas.

Una vez construidas estas tres medidas resumen, procedí a utilizarlas para segmentar a la muestra mediante un análisis de conglomerados. Recurrí a la familia de métodos jerárquicos, en su vertiente Q, seleccionando las distancias euclidianas como medida de disimilitud, así como el método de encadenamiento medio o *average linkage*. De esta forma, pude desarrollar una taxonomía cuyas clases se distinguen empíricamente –esto es, a partir de las respuestas ofrecidas por los entrevistados–. Para determinar el número de conglomerados en los que se dividió la muestra, utilicé dos recursos: primero, un dendrograma o diagrama de árbol, que facilita la visualización de los posibles conglomerados a incluir en la clasificación (Ilustración 1).

ILUSTRACIÓN 1
Dendrograma o diagrama de árbol



Fuente: Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

En segunda instancia, calculé el estadístico de Duda-Hart, el cual sugiere que la cantidad óptima de conglomerados está dada por los valores más altos en esta medida, así como los pseudo T cuadrados más pequeños (Urbina y Bárcena, 2019, p. 105). Esta información es resumida en la Tabla 5.

TABLA 5
Estadístico de Duda-Hart

Number of clusters	Duda/Hart	
	Je(2)/Je(1)	pseudo T-squared
1	0.6733	1132.00
2	0.4048	2428.78
3	0.5333	594.28
4	0.7809	52.18
5	0.3167	1059.55
6	0.5608	541.07
7	0.4610	1121.32
8	0.6008	118.95
9	0.9130	16.77
10	0.5646	30.07
11	0.9195	10.59
12	0.7955	21.85
13	0.8705	54.75
14	0.2838	12.62
15	0.6591	88.95

Fuente: Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

Con base en ambas herramientas, decidí optar por una división de la muestra a cuatro conglomerados. Si bien tal segmentación se aprecia con facilidad en el dendrograma, el índice Duda-Hart sugería que 11 conglomerados parecía ser un arreglo más conveniente. No obstante, dado que buscaba una interpretación parsimoniosa de los resultados, determiné que no utilizaría más de cinco subconjuntos. De ahí que una partición a cuatro grupos fuera la alternativa más eficaz de acuerdo con los resultados del mismo índice.

Resultados

En esta sección propongo que los cuatro subconjuntos construidos con base en el análisis de conglomerados representan un tipo distinto de actitud hacia la laicidad entre los mexicanos, a saber: 1) de adherencia parcial o estratégica; 2) de oposición sistemática; 3) de “libre mercado”, y 4) de mayor apoyo al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana. La Tabla 6 facilita la interpretación de los rasgos distintivos de cada conglomerado resumiendo su proporción de respuestas laicas y no laicas. Dichos porcentajes son desglosados para cada subconjunto de *ítems* derivado del análisis factorial. Adicionalmente, la tabla informa cómo se distribuyó la muestra en cada uno de los clústeres.

TABLA 6
Proporción de respuestas laicas y no laicas por conglomerado

		C1 (Adherencia parcial o estratégica)	C2 (Adherencia parcial o estratégica)	C3 (Adherencia parcial o estratégica)	C4 (Adherencia parcial o estratégica)	Muestra
	Proporción de la muestra (%)	20.25	48.15	24.98	6.62	100
V21a (derechos ciudadanos para todos sin importar su religión)	R. Laica (%)	89.03	91.36	96.35	91.49	92.11
	R. No laica (%)	10.97	8.64	3.65	8.51	7.89
Factor 1 (educación pública y religión)	R. Laica (%)	71.17	40.12	43.57	75.64	53.03
	R. No laica (%)	28.83	59.88	56.43	24.36	46.97
Factor 2 (género, diversidad sexual, y derechos sexuales y reproductivos)	R. Laica (%)	29.29	38.38	80.69	76.17	47.64
	R. No laica (%)	70.71	61.62	19.31	23.83	53.36
Factor 3 (restricciones regulatorias en materia electoral, fiscal y de medios de comunicación)	R. Laica (%)	75.51	73.93	70.84	80.98	74.89
	R. No laica (%)	24.49	26.07	29.16	19.02	25.11

Fuente: Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016). Utilicé una escala de calor para evidenciar el grado en que predominan las respuestas no laicas (tonos tendientes a rojo) y laicas (tonos tendientes a verde) en cada clúster. Estas tonalidades son relativas, pues se asignan en comparación con el resto de los conglomerados. Por ejemplo, se observa que, al contrastarse con los demás subconjuntos, el clúster 4 mostró proporciones más altas de respuestas laicas en todos los factores, así como porcentajes más bajos de respuestas no laicas. Adicionalmente, se incluyó una columna con la proporción de respuestas laicas y no laicas para la totalidad de la muestra, esto es, sin dividir en conglomerados.

Antes de interpretar los rasgos distintivos de los conglomerados, vale la pena apuntar que 92% de la muestra se posicionó favorablemente ante la cuestión de si se deben otorgar derechos ciudadanos a todas las personas sin importar su religión (proporción que es bastante similar en los cuatro conglomerados). Como he mencionado, este ítem representa una de las discusiones normativas más recurrentes en los tratados teóricos sobre secularismo político. Si hubiera restringido el análisis a un indicador de este tipo, habría concluido que existe un fuerte apoyo hacia la laicidad en México, como lo sugerían otros analistas. No obstante, al considerar una gama más amplia de indicadores representativos del proyecto de la laicidad en México, los resultados son sumamente distintos y complejizan el debate.

Denominé al primer conglomerado –que agrupa 20% de las observaciones– como de *adherencia parcial o estratégica*⁸ ya que es el que presenta posiciones más opuestas a la ideología liberal de la laicidad mexicana en lo que refiere a los ítems sobre género y derechos sexuales y reproductivos; sin embargo, también es uno de los que mostró posturas más coincidentes con su talante separatista en el ámbito educativo. Como se muestra en la Tabla 7, otro aspecto que caracteriza a este subconjunto –y que puede ofrecer pistas sobre sus posiciones en materia educativa y de género– es que la mayor parte de los integrantes de las iglesias evangélicas (67.48 por ciento) y de las bíblicas (73.59 por ciento) tendieron a colocarse en este subconjunto.

Esta alta presencia de minorías cristianas en el subgrupo permite especular los motivos del rechazo a la injerencia de elementos religiosos en la educación pública: tal disposición protegería a los integrantes más jóvenes de las iglesias evangélicas y bíblicas de la imposición de prácticas y creencias propias de la iglesia mayoritaria (De la Torre, 2023, 60-61). Además, hay que recordar que algunos de los ítems de la ENCREER/RIFREM, 2016 sobre educación pública y religión hablan explícitamente sobre fiestas católicas. Asimismo, en cuanto a los posicionamientos en contra de los derechos sexuales y reproductivos, Pérez-Guadalupe (2018, p. 87) destaca la identificación de las iglesias evangélicas con una agenda política provida y en

⁸ Decidí nombrar de esta manera al primer conglomerado en alusión a la discusión académica sobre el “secularismo estratégico”. Diversos autores han documentado cómo actores religiosos y no religiosos movilizan instrumentalmente diferentes concepciones de lo secular, haciendo patente el carácter polisémico del término, y la constante creación y reconstrucción de su significado (Engelke, 2009; De la Torre, 2023, 60-61; Blankholm, 2014).

defensa de la familia tradicional. De hecho, estas ideas les han permitido establecer alianzas políticas con miembros de la Iglesia católica.

Por su parte, el clúster 2, o de *oposición sistemática a la laicidad mexicana*, destaca no solo porque fue en el que más predominaron los posicionamientos opuestos a las políticas del secularismo, sino, sobre todo, por ser el que agrupa a la mayor proporción de observaciones. De acuerdo con las estimaciones generadas a partir de una encuesta con representatividad estadística como lo ENCREER 2016, 48% de los mexicanos estarían ubicados en este subconjunto. Este dato desafía las narrativas sobre el amplio avance de una “cultura laica” en México, evidenciando la alta tasa de posturas conservadoras sobre género y sobre el acuerdo con la presencia de valores religiosos en las escuelas públicas.

Asimismo, hay que mencionar que, como se aprecia en la Tabla 7, más de la mitad de todos los católicos entrevistados (52.19 por ciento) se ubicó en este conglomerado. Esta mayoría católica en el clúster con más posturas adversas a las políticas del secularismo en México sugiere que el rechazo a la laicidad puede estar relacionado con su histórico propósito de descatolizar el espacio público (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 256–57).

TABLA 7
Distribución de los grupos de autoidentificación religiosa en los conglomerados

Conglomerado	Sin religión (%)	Católicos (%)	Protestantes/ Evangélicos (%)	Bíblicos (%)	Total (%)
1	31.65	14.56	67.48	73.59	20.25
2	25.1	52.19	22.29	14.65	48.15
3	18.45	27.34	5.4	6.4	24.98
4	24.79	5.92	4.84	5.36	6.62
Total	100	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia con base en datos de Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016).

Decidí denominar a la actitud del clúster 3 como de *libre mercado, con un acercamiento al ultraliberalismo y alejamiento del jurisdiccionalismo*, en referencia a uno de los ejes de la tipología de Émile Poulat para la clasificación de relaciones Estado-iglesias (visto en Blancarte, 2004b, 18). De

acuerdo con este autor, el ultraliberalismo, en oposición al control legal del jurisdiccionalismo, consiste en una especie de *laissez faire, laissez passer* religioso en la que el Estado renuncia a todo derecho a la vigilancia de estos asuntos. Esta forma de caracterizar al conglomerado también coincide con la de otros ejercicios clasificatorios como los de Casanova (1994) y Jelen y Wilcox (1997).

Considero que el conglomerado 3 se aproxima a este escenario ya que parecería favorecer la libertad de conciencia y de religión en detrimento de la separación Estado-iglesias. Así lo hace pensar 1) su rechazo a que el Estado prohíba elementos religiosos en las escuelas públicas; 2) sus posicionamientos en materia de género y de derechos reproductivos –que son los más favorables a la laicidad mexicana, por encima, incluso, que los del clúster 4–, y 3) y que se muestra ligeramente más flexible en relación con las restricciones regulatorias que pesan sobre los actores religiosos en materia electoral, fiscal y de medios de comunicación. Finalmente, me parece adecuado comentar que es el segundo conglomerado con mayor presencia de católicos (27.34 por ciento) –tan solo por detrás del grupo 2–. Esto ayuda a matizar las potenciales simplificaciones que se desprenden de ejercicios de estadística descriptiva, recordando la diversidad interna de la comunidad católica.

Finalmente, el conglomerado 4 destaca tanto porque es el de *mayor apoyo al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana*, así como por ser el de menor tamaño, pues apenas concentra a 7% de los individuos de la muestra. Junto con los resultados del clúster 2, es también el que más desafía los presupuestos sobre una extendida cultura laica en México. Como profundizaré en la siguiente sección, estos hallazgos guardan cierto paralelismo con la afirmación de Berger (1999, p.10) de que la adherencia a valores seculares es un fenómeno propio de una subcultura de élite. Si bien habría que analizar otros factores como la escolaridad o el nivel de ingresos de quienes integran este subgrupo, cuando menos es evidente que los adherentes más férreos de la laicidad mexicana constituyen una proporción minoritaria de la población.

Al respecto, resulta sugerente que, en comparación a la ENCREER/RIFREM 2016, la más reciente *Encuesta de opinión sobre religión política y sexualidad de católicas por el derecho a decidir* reporta porcentajes considerablemente más favorables a las políticas de género y de derechos sexuales y reproductivos asociadas a la laicidad (Aldaz, 2021, 5; 12). Al mismo tiempo,

esta investigación cuenta, por un lado, con una importante sobrerrepresentación de personas con educación superior-técnica y universitaria (30% y 34%, respectivamente), y, por el otro, en la muestra también están subrepresentados los mexicanos con educación básica o menor (36%). De acuerdo con datos del último censo, sólo 21.6 por ciento de los mexicanos ha tenido acceso a educación superior, mientras que 49.3 por ciento cuenta con educación básica y 4.9 por ciento se reporta sin escolaridad (INEGI, 2021).

Sobre este conglomerado también me parece pertinente señalar que en él gozan de un papel importante las personas sin religión y las minorías cristianas. Aun así, no hay que dejar pasar que las personas no religiosas entrevistadas se dividieron casi en partes iguales en los conglomerados 1, 2 y 4 (31.65 por ciento, 25.1 por ciento y 24.79 por ciento, respectivamente), y que la categoría “Sin religión” no es equivalente a secular.

Discusión

La aplicación de técnicas de análisis multivariado a los indicadores de “Percepción sobre las relaciones iglesias-Estado” de la ENCREER/RIFREM, 2016 ha contribuido a problematizar el debate sobre el grado de aceptación del proyecto de la laicidad en México. Pese a su consolidación en el marco jurídico del país, los hallazgos presentados evidencian actitudes heterogéneas entre los mexicanos hacia la laicidad –al menos en la manera en que ha sido instituida y estudiada en la literatura académica.

En este sentido, me pareció relevante destacar que fue el conglomerado con posicionamientos más contrarios al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana el que sumó la mayor cantidad de observaciones (48 por ciento), al tiempo que menos del 7 por ciento de la muestra se ubicó en el subgrupo que más claramente lo apoya. Como hipótesis provisional, he mencionado que estos porcentajes pueden estar asociados, por un lado, al origen anticlerical de la laicidad en México que históricamente pretendió descatonizar el espacio público (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2020, 304); por otra parte, comenté que el minoritario apoyo al régimen jurisdiccionalista y liberal de la laicidad mexicana guarda resonancia con las afirmaciones de Peter Berger (1999, p. 10) sobre la cultura secular como un fenómeno propio de elites.

Para corroborar tales afirmaciones, haría falta desarrollar un análisis metodológicamente orientado a determinar las causas detrás de las actitudes

identificadas en este estudio, lo cual excede los propósitos del presente artículo. Aun así, las observaciones que comenté sobre la distribución de grupos religiosos al interior de cada conglomerado, así como el posible vínculo entre la escolaridad y el apoyo a las políticas del secularismo –sugerido por los grupos sub y sobrerrepresentados en la encuesta de Aldaz (2021)– pueden ofrecer orientaciones para una investigación con tales objetivos.

Pese a que la sistematización de tales evidencias está pendiente, la brecha entre la definición institucional de la laicidad y su asimilación en el grueso de la población parece corresponderse con la advertencia de Berger (2006, 39-40) sobre la pequeña proporción que representan las interpretaciones oficiales y teóricas de la realidad en el edificio cognoscitivo y normativo que en una sociedad se considera como conocimiento. En este sentido, que la laicidad sea reconocida en el marco jurídico de México no implica que la sociedad mexicana, en su totalidad, congenie o haya asimilado de modo homogéneo este principio.

Como he mencionado, el mismo autor y otros como Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, 888-89) plantean que la asimilación de las ideas dominantes que legitiman la laicidad pueden ser propias de grupos de elite. Específicamente, Berger afirma que la cultura secular es suscrita por una subcultura de elite globalizada...

[...] compuesta por personas con educación superior de tipo occidental, especialmente en humanidades y ciencias sociales, que de hecho está secularizada. Esta subcultura es la principal “portadora” de las creencias y valores progresistas e ilustrados. Si bien sus miembros son relativamente escasos en el terreno, son muy influyentes, ya que controlan las instituciones que proporcionan la definición “oficial” de la realidad, en particular el sistema educativo, los medios de comunicación de masas y los alcances más altos del sistema legal. Son notablemente similares en todo el mundo hoy en día, como lo han sido durante mucho tiempo [...] no puedo especular aquí sobre por qué las personas con este tipo de educación deberían ser tan propensas a la secularización. Solo puedo señalar que lo que tenemos aquí es una cultura de elite globalizada (traducción propia de Berger, 1999, 10).

Así, es común que, en sociedades con regímenes seculares, existan prácticas de un sector significativo de la población que contravengan valores afines al secularismo y a la laicidad definidos institucionalmente. Movimientos religiosos con carácter populista –como la “guerra cultural” en Estados Unidos o los de defensa de la familia en nuestro país– se distinguen

en sus protestas por mantener como uno de sus adversarios a la elite secular (Berger, 1999, 11).

Berger (2016, 11-14; 108) también sugiere la posibilidad de un escenario en el que los principios que dan razón de ser a la cultura secular sean reformulados o interpretados en un sentido pre-teórico, que armonice con la conciencia religiosa de las personas devotas; así, más que una “dicotomía disyuntiva”, la mayoría de las personas tenderían a articular elementos religiosos y seculares como una “construcción copulativa fluida”. Bajo tales premisas, sería comprensible que algunas personas religiosas se digan partidarias de la laicidad al tiempo que muestran conductas contrarias a ella.⁹

Aunque plausible, este razonamiento tiene limitaciones. En primer lugar, parece asumir que existe una esencia de la laicidad que se puede comprobar empíricamente. Con base en lo anterior, esta perspectiva presupondría que es posible determinar la autenticidad o legitimidad de diferentes concepciones de este concepto, con lo cual impone implícitamente una jerarquía entre ellas. Asimismo, esta visión corre el riesgo de dar la impresión de que los rasgos de la laicidad surgieron *ex nihilo*, a la espera de ser identificados en el discurso académico, desatendiendo así el carácter del proyecto como construcción.

Al respecto, una alternativa está en reorientar el debate de la laicidad en México de la prescripción de su esencia, o de la denuncia de su incumplimiento, a la exploración de su constitución –aún en curso– como espacio discursivo en disputa. Retomando la idea de Talal Asad (2009) sobre una tradición discursiva y su aplicación al caso de lo secular por parte de Joseph Blankholm (2022, 201; 210), este enfoque renunciaría al objetivo de alcanzar una definición de la laicidad universalmente aceptable. En cambio, esta aproximación partiría del supuesto de que escribir sobre la laicidad implica establecer una relación narrativa con el proyecto, con lo cual cualquier definición o descripción sobre ella –aun cuando esté sólidamente documentada– tiene cierto grado de relato construido y es por tanto susceptible de ser impugnada.¹⁰ En este sentido, esta orientación

⁹ Así ha sido interpretado el caso de Arturo Fabela, presidente de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), quien, en nombre de la laicidad, ha manifestado su deseo de reformar el artículo 130 constitucional para permitir que los ministros de culto puedan ser votados (Barranco Villafán, 2019).

¹⁰ En este sentido, una reconstrucción histórica de la laicidad que enfatiza su origen anticatólico, como la que presenté en la introducción, puede ser revisitada. Esta narración

contribuye a entender cómo es que los especialistas en laicidad, al analizarla, participamos sustantivamente de su configuración, pero a la vez reconoce que otros actores fuera de los espacios académicos, estatales e institucionales también disputan y reconstruyen su significado. Finalmente, al prestar atención a los diferentes actores que participan en la construcción de la laicidad, este abordaje también ayuda a abrir debates sobre la influencia de su posicionalidad y de sus sesgos subjetivos en el proyecto.

Siguiendo esta línea, me interesa advertir, quizás de manera contraintuitiva, que la tipología propuesta en este artículo, con sus correspondientes taxones, no es tan importante en sí misma. No es mi propósito primario abogar por sus posibilidades de generalización o replicabilidad en otros contextos. De hecho, me parece importante hacer explícito que su elaboración está condicionada por los indicadores incluidos en la ENCREER/RIFREM, 2016. Este apunte no va en demérito de la encuesta, pues, como expliqué anteriormente, en comparación a ejercicios previos, tiene el aporte de hacer posible una medición multidimensional de la laicidad. Si bien siempre es posible incluir más indicadores,¹¹ la pertinencia de las preguntas conside-

parece ser conveniente para retratar el desarrollo de la laicidad en México como un tránsito del anticlericalismo hacia un régimen de neutralidad en materia de cosmovisiones religiosas en la actualidad. No obstante, este recuento parece minimizar la buena relación de la prensa y las iglesias protestantes-históricas con los políticos liberales latinoamericanos del siglo XIX que abogaron por la separación Iglesia-Estado (Bastian, 2015; Freston, 2001; Garma-Navarro, 2018; Martínez-García, 2000; Ruiz-Guerra, 1985; Seiguer, 2019), así como la investigación que documenta cómo la laicidad formó parte del “credo protestante” en América Latina al menos hasta mediados del siglo XX (Ávila-Arteaga, 2008). Estos hallazgos son relevantes en el contexto de las críticas que algunos autores han planteado a la supuesta neutralidad del secularismo, ya que la separación de la religión y la política se basa en distinciones implícitamente afines a una cosmovisión protestante que privilegia las creencias privadas y la relación personal con Dios por encima de la representación ritual del culto en público (Asad, 2003; Hill, 2019; Hurd, 2008; Mahmood, 2016).

¹¹ Los instrumentos de Área de Investigación Aplicada y Opinión (2014); Blancarte (2012); Blancarte y Cruz Esquivel (2017); Brown (2019), y Prieto (2015) abordan otros temas sobre la relación entre el Estado y las religiones, tales como el tipo de prescripción constitucional para las relaciones Estado-iglesias; el financiamiento público a instituciones religiosas; la cooperación entre actores religiosos y gobernantes en políticas públicas; la presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas, o la opinión de líderes religiosos en asuntos económicos y políticos –tema cuyo tratamiento por actores religiosos goza de mayor legitimidad entre los latinoamericanos, según Morello (2021, 171–72)–. Un instrumento con 76 ítems que sintetiza estos aspectos más las preguntas contempladas por la ENCREER/RIFREM, 2016 puede consultarse en Hawley (2021, 157).

radas por Hernández, Gutiérrez y De la Torre (2016) radica en que reflejan parsimoniosamente las políticas de la relación Estado-iglesias instituidas en el marco jurídico mexicano, así como las agendas de una manera muy específica de imaginar y construir el proyecto de la laicidad en México.

De tal modo, la tipología es relevante, más bien, porque, aun restringiendo el análisis a indicadores que reflejan la definición de la laicidad instituida en el marco jurídico mexicano, ofrece pistas sobre cómo los mexicanos parecen tener diferentes formas de imaginar a la religión en la esfera pública.¹² La evidencia sobre el mayoritario apoyo a una formulación más general de la laicidad –como neutralidad estatal en materia de cosmovisiones religiosas– acompañado de una diversidad de posicionamientos con respecto de otras agendas más específicas –educación, género, elecciones, etcétera.– sugiere que al enfocar nuestra atención en una sola manera de entenderla podríamos estar dejando de ver cómo el concepto es asimilado y redefinido por otros grupos.

Ya he mencionado que, analizando los mismos datos, De la Torre (2023, 59-60) reconoce que la laicidad como término parece gozar de una importante legitimidad, pero que los mexicanos parecen asignarle contenidos y matices distintos. En vista de lo anterior, considero relevante apostar por investigaciones que documenten los significados émicos de la laicidad que diferentes actores parecen estar articulando en México. Como argumenta Blankholm (2014), ignorar o argumentar en contra de visiones no institucionalizadas, o intentar proponer definiciones que abarcan todas las posibles comprensiones, corre el riesgo de oscurecer la manera en que el carácter polisémico de la laicidad es aprovechado por diferentes actores, con propósitos variados, para crear y recrear su significado.

Entender a la laicidad como un espacio discursivo en disputa permite aglutinar en un solo objeto de estudio posiciones encontradas sobre su contenido, así como trazar un objetivo de investigación modesto, pero empíricamente viable, y política y teóricamente relevante; a saber, documentar

¹² Sobre lo peculiar que resulta la manera en que el secularismo político imagina a la religión, Talal Asad (1993, 28; 35) argumenta que, lejos de ser un fenómeno universal y transhistórico, una conceptualización de lo religioso como un ámbito empíricamente diferenciable de la política y otras esferas institucionales es producto de una historia única de la post-Reforma. Habría sido precisamente una manera cognitivista de imaginar a la religión, que la restringe al ámbito de las creencias y del culto, desligándola de las prácticas sociales de disciplina y de autoridad, la que permitió erigir como norma la separación de la religión y de la política en Occidente.

quiénes definen a la laicidad, en qué contexto, cómo y por qué (Blankholm, 2014, 788). Al respecto, considero instructivos ejercicios de investigación etnográfica como el de Graham W. Hill (2019), quien registró las afirmaciones cristianas de la laicidad de una hermandad evangélica de hombres de negocios en México. La forma en que estos grupos (y otros similares) movilizan el término podría parecer un esfuerzo táctico o fingido para disfrazar como laico un mensaje de fe que de otro modo no podría tener lugar en el espacio de lo público –lo cual guarda resonancia con el apoyo estratégico a la laicidad que postulo para los miembros del primer conglomerado de la tipología aquí propuesta–. No obstante, Hill argumenta que estas apropiaciones de la laicidad también constituyen intentos serios por repudiar las oposiciones binarias convencionales entre lo religioso y lo secular para poder experimentar una relación con Dios fuera de estas divisiones categóricas.

Este tipo de hallazgos pueden ayudar a problematizar la concepción de la religión como un fenómeno centrado en las creencias y desligado de los asuntos mundanos. Asimismo, nos recuerdan que la oposición entre lo religioso y lo político es un discurso históricamente construido y no necesariamente compartido universalmente, como sugiere Asad (1993, 28). En sintonía con el análisis aquí desarrollado, nos invitan a considerar cómo los desacuerdos parciales o totales en las estadísticas presentadas sobre la separación entre lo político y lo religioso pueden ser indicativos de diferentes formas de imaginar a la religión y, en consecuencia, a lo secular.

Conclusiones

Aplicando técnicas de análisis factorial y de conglomerados a los datos de la ENCREER/RIFREM, 2016, he demostrado que, lejos de existir un apoyo creciente y homogéneo al proyecto de la laicidad instituido en el marco jurídico mexicano, hay percepciones heterogéneas entre la población. Específicamente, he propuesto cuatro actitudes típicas –en el sentido de que destacaron fuertemente en los valores promedio–; a saber: 1) de adherencia parcial o estratégica –donde se ubicó 20% de la muestra–; 2) de oposición sistemática –representada por 48% de los entrevistados–; 3) de “libre mercado” –que agrupa 25% de las observaciones–, y 4) de mayor apoyo al modelo jurisdiccionalista de la laicidad mexicana –con una proporción de apenas 7%.

A diferencia de los reportes que, utilizando un solo indicador estadístico, argumentaban un apoyo mayoritario hacia la laicidad entre los mexicanos, la medición de este trabajo se basó en una aproximación multidimensional del concepto. Si bien otros estudios ya habían elaborado un análisis del apoyo a la laicidad en México con base en más de una variable, sus conclusiones se desprendían de observaciones individualizadas de cada ítem estadístico, dificultando una visión de conjunto.

Las técnicas de análisis multivariado empleadas en este artículo permitieron sortear dicha limitación, además de sugerir con criterios estadísticos cómo los mexicanos distinguen las subagendas de la laicidad, y cómo se puede clasificar a la población según la similitud o diferencia de sus respuestas. Además, la tabulación cruzada de los taxones de la tipología con las etiquetas de autoidentificación religiosa de los entrevistados ofrece una aproximación exploratoria a las posibles motivaciones religiosas y seculares detrás de cada una de las actitudes identificadas. Sumadas a los comentarios sobre los posibles vínculos entre la escolaridad y el apoyo al tipo de laicidad instituido en el marco jurídico mexicano, los hallazgos ofrecen orientaciones para un futuro estudio interesado en las causas detrás de las actitudes identificadas.

¿Significa todo esto que los mexicanos no quieren un Estado laico? No necesariamente —especialmente si se considera el amplio apoyo a una manera más abstracta de definirla—. Como he buscado argumentar al proponer su comprensión como un espacio discursivo en disputa, la respuesta depende de lo que entendamos por laicidad; las diferentes interpretaciones de los reportes estadísticos aquí referidos son muestra de ello.

De hecho, he afirmado que, condicionadas por las preguntas contempladas en la base de datos utilizada, las actitudes identificadas no son tan relevantes por sus posibilidades de generalización, como por la forma en que sugieren diferentes modos en los que los mexicanos imaginan a la religión en la esfera pública, y, por ende, a la laicidad. En este sentido, espero que esta investigación motive a continuar la evaluación con datos empíricos de lo que los académicos hemos dicho que es la laicidad, la manera en que hacemos preguntas acerca de ella, los relatos que hemos construido para retratar su desarrollo histórico, y, sobre todo, lo que puede significar para los mexicanos más allá de su definición institucional.

Bibliografía

- Aldaz, Evelyn. 2003. "Encuesta de Opinión Católica en México 2003". México: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Aldaz, Evelyn. 2010. "Encuesta Nacional de Opinión Católica 2010". México: Católicas por el Derecho a Decidir; <http://encuesta.catolicasmexico.org/es/>
- Aldaz, Evelyn. 2014. "Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014". México: Católicas por el Derecho a Decidir; <http://encuesta.catolicasmexico.org/es/>
- Aldaz, Evelyn. 2021. "Encuesta de opinión sobre religión, política y sexualidad en México 2021". México: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Área de Investigación Aplicada y Opinión. 2014. "Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad". México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM. http://www.losmexicanos.unam.mx/religion/encuesta_nacional.html
- Arzheimer, Kai. 2022. "A Short Scale for Measuring Political Secularism". *Politics and Religion*, núm. 15: 827–40: <https://doi.org/doi:10.1017/S1755048322000104>
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Cultural memory in the present. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2009. "The Idea of an Anthropology of Islam". *Qui Parle* 17 (2): 1–30.
- Ávila-Arteaga, Mariano. 2008. *Entre Dios y el César: Líderes evangélicos en México (1992-2002)*. Estados Unidos: Libros Desafío; Basilea.
- Barranco Villafán, Bernardo. 2019. "¿Reformar el artículo 130 constitucional?" *La Jornada*, el 18 de septiembre de 2019. <https://www.jornada.com.mx/2019/09/18/opinion/020a2pol>
- Barranco Villafán, Bernardo, y Roberto Blancarte. 2019. *AMLO y la religión: el Estado laico bajo amenaza*. Grijalbo. México.
- Bastian, Jean-Pierre. 2015. *Protestantes, liberales y francmasones sociedades de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*. México D.F.: FCE - Fondo de Cultura Económica.

- Baubérot, Jean. 2005. *Historia de la laicidad francesa*. Traducido por Daniel Gutiérrez Martínez. Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense.
- Berger, Peter L., ed. 1999. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.: Grand Rapids, Mich: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Berger, Peter L. 2006. *El dosel sagrado*. España: Kairós.
- Berger, Peter L. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad: en busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.
- Blancarte, Roberto. 2004a. "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)". *Revista internacional de filosofía política*, núm. 24: 15–28. México/España: UAM/UNED.
- Blancarte, Roberto. 2004b. *Entre la fe y el poder: política y religión en México*. México, D.F: Grijalbo.
- Blancarte, Roberto. 2008a. "Laicidad y laicismo en América Latina". *Estudios Sociológicos* xxvi (76).
- Blancarte, Roberto. 2008b. "Las razones para incluir la laicidad del Estado en la Constitución Mexicana". Acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj2-jznYv4AhUzoI4IHWwvAk8QFnoECAUQAQ&url=https%3A%2F%2Farchivos.juridicas.unam.mx%2Fwww%2Fbjv%2Flibros%2F13%2F6021%2F3.pdf&usg=AOvVaw2ikMSvLKdcA-mY4DHbYYQP>
- Blancarte, Roberto. Ed. 2008c. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. 1. ed. México, D.F: Colegio de México.
- Blancarte, Roberto. 2012a. "¿Cómo podemos medir la laicidad?" *Estudios Sociológicos* xxx (88): 233–47.
- Blancarte, Roberto. 2012b. "Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización". *Estudios Sociológicos* xxx (Extraordinario): 59–81.
- Blancarte, Roberto. 2013. *Laicidad en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

- Blancarte, Roberto. 2018. "Laicidad en México". En *Diccionario de religiones en América Latina*, 319–24. México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México.
- Blancarte, Roberto, y Juan Cruz Esquivel. 2017. "Indicateurs de laïcité dans deux démocraties contemporaines. Analyse comparative entre le Mexique et l'Argentine". *Archives de sciences sociales des religions* 177 (1): 191–236.
- Blankholm, Joseph. 2014. "The Political Advantages of a Polysemous Secular". *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (4): 775–90.
- Blankholm, Joseph. 2022. *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*. New York: New York University Press.
- Brena, Ingrid. 2015. "Vaggione, Juan Marcos, Laicidad y sexualidad, y Serna de la Garza, José María, Laicidad y derechos internacionales de los derechos humanos". *Boletín mexicano de derecho comparado* 48 (142): 435–40.
- Brown, Davis. 2019. "Measuring Long-Term Patterns of Political Secularization and Deseccularization: Did They Happen or Not?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 58 (3): 570–90.
- Caro, Nelly. 2008. "Laicidad y derechos sexuales y reproductivos de adolescentes en el México actual". Libertades Laicas. Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER), El Colegio Mexiquense. <http://catedra-laicidad.unam.mx/detalle-articulos-de-interes/454/Laicidad-y-derechos-sexuales-y-reproductivos-de-adolescentes-en-el-M%C3%A9xico-actual>.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- "Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Texto vigente". 2022. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_080520.pdf.
- Da Costa, Néstor. 2011. "El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo". *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 11 (2): 207–20.
- De la Torre, Renée. 2008. "La Iglesia Católica en el México contemporáneo. Resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes". *L'Ordinaire des Amériques*, núm. 210: 27–46.

- De la Torre, Renée. 2019. "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México". *Revista Rupturas* 9 (1): 155–78.
- De la Torre, Renée. 2023. "La laicidad en México desafiada por la libertad religiosa: dilemas y retos contemporáneos". En *El Estado laico mexicano a 30 años de la reforma constitucional*, de Pauline Capdevielle y Pedro Salazar Ugarte, 59–82. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM).
- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga, y Alberto Hernández, eds. 2020. *Reconfiguración de las identidades religiosas en México: Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreeer 2016*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de la Frontera Norte.
- "Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI". 2005. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2512/14.pdf>.
- Dobbelaere, Karel. 1981. "Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept". *Current Sociology* 29 (2): 3–153. <https://doi.org/10.1177/001139218102900203>.
- Engelke, Matthew. 2009. "Strategic secularism: Biblical advocacy in England". *Social Analysis* 53 (1): 39–54.
- Esteinou Madrid, Javier. 2020. "Cuarta transformación, medios de comunicación e iglesias". *Argumentos. Estudios Críticos De La Sociedad* 2 (93): 291–327.
- Freston, Paul. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. <http://site.ebrary.com/id/10130412>.
- Garma-Navarro, Carlos. 2018. "México: los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales". En *Evangélicos y Poder en América Latina*, editado por José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger, 355–75. Perú: Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. España: Paidós.
- Hawley, Abraham. 2021. "Los evangélicos en México, ¿a la conquista del Estado?: regímenes de confesionalidad y de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia". México: El Colegio de México.

- Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez, y Renee De la Torre. 2016. "Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México". RIFREM; Conacyt. <https://rifrem.mx/encreer/>.
- Hichy, Zira, Noelia Rodríguez-Espartal, Elena Trifiletti, y Gian Antonio Di Bernardo. 2012. "The Secularism of the State Scale". *TPM* 19 (3): 151–63.
- Hill, Graham W. 2019. "Between Church and State: a Christian Brotherhood's Faithful Claims to Secularity in Mexico City". *Qualitative Sociology* 42 (2).
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2008. *The politics of secularism in international relations*. Princeton studies in international history and politics. Princeton: Princeton University Press.
- INEGI. 2021. "Censo de Población y Vivienda 2020". Censo de Población y Vivienda 2020. 2021. <https://censo2020.mx/resultados-por-tema-de-interes/>.
- Jelen, Ted G., y Clyde Wilcox. 1997. "Conscientious Objectors in the Culture War?: A Typology of Attitudes Toward Church-State Relations". *Sociology of Religion* 58 (3): 277–87.
- Leclerc, Arnaud. 2016. "Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización". En *Religiones en el espacio público*, de Enrique Romerales y Eduardo Zazo, 53–76. Barcelona: Gedisa.
- "Ley de Asociaciones Religiosas y Cultu Público. Texto vigente". 2015. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf.
- Mahmood, Saba. 2016. *Religious difference in a secular age: a minority report*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez-García, Carlos. 2000. *La participación política de los cristianos evangélicos*. México: El Faro.
- McKinney, John. 1968. *Tipología constructiva y teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mendoza Delgado, José Enrique. 2010. *Hacia una nueva laicidad: una oportunidad para México*. México, D.F.: Consejo Nacional para el Desarrollo Integral: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Milot, Micheline. 2009. *La laicidad*. Madrid: Editorial ccs.
- Morello, Gustavo. 2021. *Lived religion in Latin America: an enchanted modernity*. New York: Oxford University Press.

- Pérez-Guadalupe, José Luis. 2018. “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos”. En *Evangélicos y Poder en América Latina*, editado por José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger, 11–106. Perú: Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Prieto, Sol. 2015. “Confesionalidad legal y confesionalidad política: hacia una subtipología de la laicidad.” En , 1–21. Buenos Aires: Acta Académica. <http://cdsa.aacademica.org/000-079/283.pdf>.
- “Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Cultu Público. Texto vigente”. 2012. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwIjvris5NT-AhVTJUQIHavNDFsQFnoECAoQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.diputados.gob.mx%2FLeyesBiblio%2Fregley%2FReg_LAR-CP.pdf&usg=AOvVaw1GOP6Ki_S-ZcY9q_96M6I4.
- Ruiz Miguel, Alfonso. 2013. *Laicidad y constitución*. Colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Ruiz-Guerra, Rubén. 1985. “La Iglesia Metodista Episcopal en México, una presencia misionera protestante en el México moderno. 1873-1930”. México: Instituto Mora. https://mora.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1018/5/simple-search?query=&sort_by=score&order=desc&rpp=10&filter_field_1=subject&filter_type_1>equals&filter_value_1=Iglesia+Episcopal+Metodista%3B+Iglesias+protestantes%3B+M%C3%A9xico&etal=0&filtername=datelssued&filterquery=1985&filtertype>equals.
- Seiguer, Paula. 2019. “‘Los caminos de Penzotti’. Las misiones protestantes en América del Sur y la construcción de la laicidad”. *Iberoamericana* 19 (70): 157–80.
- Urbina, Gustavo, y Sergio Bárcena. 2019. *Herramientas de análisis multivariado para la investigación social. Una guía práctica en STATA*. México: Tecnológico de Monterrey.
- Uribe, Roberth. 2012. “Ética laica de los derechos sexuales y reproductivos en el Estado constitucional”. *Criterio Jurídico* 12 (2): 103–20.
- Verkaaik, Oskar, y Rachel Spronk. 2011. “Sexular practice: Notes on an ethnography of secularism”. *Journal of Global and Historical Anthropology*, núm. 59: 83–88. <https://doi.org/doi:10.3167/fcl.2011.5>.

- Wiering, Jelle. 2017. "There is a Sexular Body: Introducing a Material Approach to the Secular". *Secularism and Nonreligion*, núm. 6: 1–11. <https://doi.org/DOI: http://doi.org/10.5334/snr.78>.
- Wohlrab-Sahr, Monika, y Marian Burchardt. 2012. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities". *Comparative Sociology* 11 (6): 875–909. <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
- Zavala Pelayo, Edgar. 2020. *Sociologies and the Discursive Power of Religions*. Primera edición. Ciudad de México: El Colegio de México.