

LA LAICIDAD Y LOS LAICOS: PARADOJA IDENTITARIA EN LA EDUCACIÓN PÚBLICA*

MARGARITA PÉREZ CABALLERO

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES EDUCATIVAS (CINVESTAV-IPN)

TEMÁTICA GENERAL: HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA DE LA EDUCACIÓN

RESUMEN

La afinidad de algunos docentes de escuelas públicas con enfoques educativos católicos de izquierda ha propiciado la configuración de una identidad docente específica, promotora de una tesis pedagógica particular, aun cuando las escuelas públicas estén obligadas a observar el carácter laico en todas las actividades de sus maestros, y la jerarquía católica dominante no comulgue con las formas socialistas de ver la educación.

La permanencia de esos maestros en la educación pública, desde mediados del siglo XX hasta nuestros días, ha dado la pauta para conformar ciertos grupos de pertenencia al margen de los parámetros educativos hegemónicos –laicos o eclesiales– de México. En esta ponencia presento la discusión teórica sobre identidades laicales e identidades religiosas que me permite explorar cuál es la configuración identitaria de estos “docentes católicos laicos” que los ha llevado a formar parte del movimiento católico laico de carácter internacional denominado Equipos Docentes.

Palabras clave: Iglesia católica, educación pública, movimientos magisteriales, identidad.

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones sobre identidades católicas no son abundantes y menos todavía cuando se insertan en el terreno de lo educativo, donde los estudios sobre la Iglesia católica y el ámbito escolar se enfocan, casi exclusivamente, en la educación privada o en los movimientos laicos impulsados por congregaciones religiosas de derecha.

*Esta ponencia es parte de mi tesis doctoral en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav, bajo la dirección de la Dra. Eugenia Roldán Vera y con el apoyo de una beca Conacyt.

No obstante, en el campo hay propuestas conceptuales y metodológicas con visos a la profundidad y a la extensión desde las tradiciones sociológica e historiográfica. En esta investigación retomo algunas de estas propuestas para dar seguimiento a la configuración identitaria de un movimiento impulsado por el catolicismo social a través de docentes de fuerte arraigo religioso que laboran en escuelas públicas.

Cuatro maestras normalistas y su asesor espiritual, un sacerdote católico, formaron en Francia, hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, un movimiento católico laico denominado Equipos Docentes, el cual creó vínculos de estructura horizontal en diversos planteles educativos para, más tarde, expandir su compromiso a otros países de Europa, Asia y norte de África, hasta llegar a América Latina y a México. El principal propósito de sus miembros, autodenominados equipistas, es: educar a la luz del Evangelio en escuelas públicas, para lo cual llevan a cabo reuniones periódicas donde reflexionan las problemáticas que aquejan el ámbito educativo a nivel áulico y sus repercusiones hacia lo social: comparten experiencias, las analizan con base en versículos o pasajes tomados del Evangelio y llegan a probables soluciones que más tarde tratarán de poner en práctica dentro del salón de clases. La paradoja de este precepto religioso radica en su intención de respetar la laicidad de la educación pública, por lo que cabe preguntarse: ¿Esta forma de pensar la educación y la fe se traduce en una suerte de identidad docente particular? De ser así, ¿cómo fueron conformando su identidad estos profesores hasta formar determinado grupo de pertenencia?

En este trabajo argumentaré que mediante el ejercicio de su práctica docente en instituciones de carácter laico –donde, al menos de manera explícita, no hay cabida para los compromisos ideológicos propios de la fe–, los integrantes de los Equipos Docentes de México (EDOM) han adquirido y transmitido características identitarias acordes a su grupo de pertenencia, lo cual los ha llevado a reconocerse y ser reconocidos como equipistas.

El análisis teórico que presento a continuación tiene como objetivo principal discernir entre dos vertientes de la identidad: la identidad católica, constituida “por momentos de tensión y reacomodo de las fuerzas al interior del catolicismo en México” (De la Torre, 2006, p. 39); y otra identidad, la docente, que cuestiona las formas tradicionales de pensar el quehacer educativo y pugna por un tipo diferente de educación. El texto está dividido en tres partes: en el primer apartado comparto la disertación teórica que me llevó a comprender las características identitarias del grupo, para luego retomar algunas sugerencias metodológicas y un estudio de caso para observar referentes

particulares al interior de los movimientos laicales. Concluyo con algunos planteamientos preliminares que considero podrán guiarme a futuro en la contrastación con la evidencia empírica.

1

En este primer acercamiento al campo de investigación he identificado una aparente paradoja: dos términos sintéticamente semejantes afectan el entendimiento entre lo “laico” y la “laicidad”. De ahí la pertinencia de aclarar su significado y procedencia:

“Laico (del griego *laos*, pueblo) fue un término que surgió desde los primeros siglos de la Iglesia para designar a los fieles que no desempeñaban particulares funciones religiosas, en oposición a los ministros o sacerdotes. San Clemente I, a fines del siglo I, ya lo utilizó para referirse al conjunto del pueblo, y Victricio de Rouen (año 396) ratificó la distinción entre clérigos y laicos. Mucho más tarde, el término pasó al léxico de la teoría política en la Ilustración y en la Revolución francesa, y empezó a aplicarse al orden público y a las instituciones del Estado” (Latapí, 1999, p. 55).

Es decir:

“el término ‘laico’ [...] adopta dos significados: una lejanía o, más aún, exclusión de lo religioso cuando se habla de ‘estado laico’, ‘educación laica’, etc. Y, por lo contrario, una cercanía, una identificación, un compromiso activo dentro de las estructuras eclesióstáticas, o incluso, desde ellas hacia lo social” (Puente, 1996, p. 12).

De esta manera se ponen de manifiesto los dos significados del término laico y su problemática en la conceptualización identitaria: desde lo religioso, como colectivos de creyentes activos agrupados en organismos laicales y, desde lo político, el principio de separación entre Estado e Iglesia (Latapí, 1999; Puente, 1996). En esta ponencia, las expresiones “movimientos católicos laicos”, o “docentes católicos laicos” hacen referencia a las asociaciones integradas por personas o docentes sin investiduras dentro de la Iglesia católica, pero muy cercanas a esta y con un compromiso social desde la fe y hacia la comunidad, en este caso, escolar.

Renée De la Torre, quien ha realizado sendos estudios sobre la identidad de los católicos laicos (1996, 2012), incursiona en sus marcos de pertenencia empleando el término identidad religiosa,

vista esta como las “manifestaciones, discursos, prácticas simbólicas, rasgos distintivos, formas de sentir y vivir la religión” (De la Torre, 1996, p. 87). De acuerdo con lo anterior, cada movimiento seglar se posiciona en diferente nivel de identificación dentro del catolicismo, sus relaciones de poder y las estructuras sociales que lo sostienen debido a que:

[...] existen formas legítimas y reconocidas por la Arquidiócesis de participar o ser parte de la Iglesia, pero también existen otros canales a partir de los cuales los laicos se auto-definen y auto-adscriben como parte de la comunidad católica, independientemente de que la institución los reconozca o no (De la Torre, 1996, 97).

Esta diversidad de formas legítimas de participación dentro de la comunidad católica, señala Roberto Blancarte, es el motivo por el cual no puede hablarse de una identidad religiosa, sino de la “permanente reapropiación de esquemas interpretativos, símbolos y enseñanzas dentro de una misma tradición religiosa, dependiendo de las circunstancias geográficas, económicas, sociales, políticas y culturales de cada grupo e individuo” (Blancarte, 2010, p. 94). El caso de los Equipos Docentes es un ejemplo de esos “otros canales” referidos por De la Torre, en primer lugar porque al no ser un grupo cercano al ala dominante de la jerarquía católica, sino a la corriente progresista denominada teología de la liberación, han debido auto-definirse (en su carácter de laicos cercanos a la Iglesia) y, en segundo término, porque han logrado la reapropiación de sus esquemas interpretativos religiosos para aplicarlos respetando la laicidad de las escuelas públicas.

Para De la Torre, el “poder de una identidad laical estriba en la capacidad de construir consenso y de legitimar institucionalmente el marco de las representaciones producidas a partir de la imagen positiva de sí mismos, lo cual produce e imprime sentidos, patrones de ser y actuar que transversalizan y dinamizan a la estructura institucional en que se inscriben” (1996, p. 103). No obstante, y en esto coinciden De la Torre y Blancarte, se ha producido un cambio social que impacta a la institución: la mayoría de los católicos vive su religiosidad de forma secularizada y se centra en la experiencia interior, alejándose de los tradicionales compromisos hacia lo sagrado y de los principios doctrinales establecidos por la jerarquía (Blancarte, 2010; De la Torre, 2012).

La consigna “educar a la luz del Evangelio en escuelas públicas” es indicativa de nuevas y variadas formas de participación de lo religioso en lo educativo, aun cuando una perspectiva de laicidad y anticlericalismo de la historiografía durante casi todo el siglo XX ha impedido su

consideración (García, 2004) en la historia reciente de la educación. En dado caso, si se reconoce el hecho de que la religión está saliendo de las instituciones (desinstitucionalización), como muestra la práctica docente de los EDOM, debe, en consecuencia, considerarse un cambio en las matrices metodológicas para incluir “el análisis de la tensión entre estructuras cognitivas de la sociedad (imaginarios, representaciones, ideas y creencias) y las estructuras de poder propias de las instituciones y de los campos especializados” (De la Torre, 2012, p. 509).

Como muestra de un análisis semejante, podrían mencionarse los trabajos realizados por Armando Escontrilla (1997, 2009) donde incursiona en la utopía que guía los movimientos laicales y su relación con la apropiación del espacio de lo sagrado. Sus producciones, de corte historiográfico, hacen referencia al laicado desde los orígenes de la Iglesia católica hasta su proliferación al interior de la misma, después del Concilio Vaticano II (1962-1965), concentrándose en un estudio de caso: la Comunidad Eclesial de Base instalada en la colonia Martín Carrera, al norte de la Ciudad de México (1976-2006). Los resultados destacan a la utopía como el elemento que da movilidad a un colectivo por medio de transformaciones externas y, al mismo tiempo, lo cohesiona al no perder su sustancia, la cual es “alimentada permanentemente en la memoria de sus miembros y reactualizada constantemente por medio de relatos, documentos, crónicas, etcétera. En este sentido, nos encontramos frente a la producción de una subjetividad colectiva particular, que resignifica sus prácticas y la comprensión de dicha utopía en su devenir histórico-social” (Escontrilla, 2009, p. 49).

2

Por otra parte, la visión sociológica de Gilberto Giménez pone el acento en caracterizar, en principio, el concepto de identidad, señalando que no es suficiente con que las personas se asuman como diferentes; se requiere del reconocimiento social: “pertenecer a un grupo o a una comunidad implica compartir –al menos parcialmente– el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define” (Giménez, 1997, p. 14). Ello confiere al individuo ciertas características identitarias que le permiten verse a sí mismo y ser reconocido por los demás como parte de una serie de colectivos con atributos propios.

Este distingo cualitativo dará al individuo sentido de pertenencia en diferentes grados de identificación “que pueden ir de la membresía meramente nominal o periférica a la membresía militante” (Giménez, 1997, p. 13). Punto en el cual difiere Giménez con Alejandro Frigerio (2007) quien

saca la membresía nominal del concepto de identidad para dejarla inmersa en otro término más reciente: la identificación. Frigerio argumenta que este tipo de identidades o, mejor dicho, identificaciones afloran de manera espontánea frente a determinados colectivos, lo cual dice poco sobre las creencias o nivel de valoración personal de quienes las adoptan. Al respecto, Jorge Mendoza (2009) abona a la discusión distinguiendo entre las dos nociones: identidades e identificaciones, una como producto de la modernidad y la otra de la posmodernidad, respectivamente; la identidad, por tanto, remite a construcciones colectivas de “prácticas y expresiones culturales, políticas y sociales” transmitidas a través de la memoria “muy distante de la volatilidad de las identificaciones posmodernas, nomadistas y tribalistas que así como aparecen, desaparecen” (Mendoza, 2009, p. 65).

Apunta:

Se habla de identificaciones en estos tiempos de fugacidad, pero al final del camino, o en sus algaradas, se retorna o se busca eso que se conoce, eso que posibilita la tierra firme, eso que brinda estabilidad y seguridad, la identidad (Mendoza, 2009, p. 59).

Desde este punto de vista el planteamiento de Frigerio se justifica, pero no se afianza.

Entre los elementos centrales de la identidad se encuentra la capacidad de “configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por sus miembros”, la cual debe perdurar en el tiempo y el espacio, aun imaginariamente (Giménez, 1997). Esta característica inserta la identidad en el terreno de lo historiográfico pues la constitución de la memoria colectiva de los grupos nos remite a un proceso evolutivo, a la continuidad en el cambio. ¿De qué manera se da este proceso? La memoria se interesa en lo que permanece y da paso a la identidad; ambas, se resignifican constantemente para adaptarse al entorno sin perder su naturaleza. Por ello, al mirar empíricamente el concepto de identidad pueden descubrirse sujetos sociales invisibilizados durante largo tiempo por el protagonismo de otros actores o por sectores sociales más amplios, incluyendo aquellos grupos ignorados, negados o reprimidos que al tornarse visibles revelan su existencia socialmente en tanto grupos conocidos y reconocidos, en dado caso:

[...] no es tarea de las ciencias sociales detectar cuál es la “verdadera identidad” de determinados grupos o colectivos, sino explicar los procesos de identificación

sin juzgarlos, es decir, dilucidar las lógicas sociales que impulsan a los individuos y a los grupos a identificarse, a etiquetar, a categorizar y a clasificar. En efecto, si se admite que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo, por qué y a través de quiénes se produce, se mantiene o se cuestiona una identidad particular en un momento y en un contexto social determinado? (Giménez, 2002, p. 42).

3

De este acercamiento a la literatura sobre el tema, puede destacarse que las características particulares de las identidades laicales no difieren notablemente de la identidad manejada por la visión sociológica de Giménez: distinción entre el yo y los otros; estructura simbólica modificable para lograr su adaptación histórica; ubicación espacial y temporal; y, socialmente reconocida (De la Torre, 1996; Giménez, 1997; Mendoza, 2009). Asimismo, se observan tres consideraciones específicas sobre las identidades laicales: 1) no son reconocidas unívocamente por el nosotros y los otros; 2) hay distintos niveles de pertenencia a la Iglesia católica; y 3) están situadas en estructuras sociales y relacionales de poder. He considerado estas especificidades por estar relacionadas con los constantes conflictos de poder enfrentados por la Iglesia católica como institución; estos provienen tanto del entorno social, como de los generados en su interior y son trasladados a los grupos laicales a través del contacto con el clero secular.

En cuanto a los EDOM, en ellos se observa una reapropiación de signos y símbolos religiosos que ponen a sus miembros en una diada paradójica: son laicos desde la exclusión de lo religioso del ámbito educativo, y son laicos con un compromiso activo desde lo religioso hacia lo social, principalmente lo educativo, dado que posturas católicas progresistas, principalmente la teología de la liberación, alentaron la proliferación de asociaciones laicales. Estos docentes se vincularon con corrientes educativas conocidas en su conjunto como escuela activa, y fueron conviviendo con las posturas conservadoras de la jerarquía católica, dándose a la tarea de promover una cultura escolar particular, cuyos criterios educativos son implementados generalmente a nivel áulico.

Los integrantes de los Equipos Docentes de México han preservado sus procesos históricos y resignificado sus experiencias de fe, concibiéndose como parte activa de dichos procesos, lo cual constituye pensar y vivir el magisterio como una actividad guiada por preceptos religiosos, aun en

ambientes laicos ¿Cuándo se impulsa la identidad religiosa de los EDOM desde la arquidiócesis y cuando se hace necesario para los equipistas echar mano de los “otros canales”? En mi investigación busco respuestas a este cuestionamiento. Por medio de entrevistas y análisis documental intento dimensionar su cercanía con la Iglesia católica, el impacto de esta cercanía en cuanto a su mayor o menor dinamismo en determinados periodos, y la influencia aplicada a la conformación de su identidad religiosa (aun tratándose de la teología de la liberación).

Un conjunto de prácticas educativas, religiosas y de activismo social conforman la identidad de los equipistas y son mantenidas en la memoria a través de diversos mecanismos de rememoración desde 1965, año de fundación del primer equipo base en México, hasta nuestros días. Un ejemplo de tales mecanismos se observa en la semblanza presentada en memoria de una de las equipistas, Clara Contreras Cedillo, en el Encuentro Nacional 2016, que llevaba su nombre:

Resulta necesario partir con esta reflexión sobre el servir, ya que fue el acto al que mi Mamá dedicó toda su vida. Servir como Docente, como Madre, como Esposa, como Hija, como Hermana, como amiga, como equipista, como creyente de un ser supremo, teniendo en todo momento la verdad y rectitud como identidad.

En el mensaje para recordar a Clarita, como le llamaban cariñosamente, se refuerzan al menos un código de conducta (actitud de servicio) y dos valores (la verdad y la rectitud), que la identifican como docente, pero sobre todo como creyente. Este conjunto de pautas de comportamiento transmiten el sentido de ser o hacerse equipista, crean vínculos identitarios con su grupo de pertenencia, los EDOM, y los diferencian de otros grupos de docentes cuando entrelazan valores religiosos con prácticas educativas laicas. A partir de ejemplos como este, la investigación obliga a profundizar en preguntas como las siguientes: ¿Cómo se fueron resignificando conceptos católicos tradicionales dentro de proyectos y prácticas educativas pretendidamente laicas? ¿De qué manera han construido estos docentes el vínculo entre su labor educativa y su experiencia de fe?

La laicidad de la educación en México ha sido negociada desde las cúpulas del Estado mexicano y de la Iglesia católica, pero estos no son los únicos actores: la modernización de la Iglesia católica anunciada en la convocatoria al Concilio Vaticano II (1962-1965) dio inicio a una etapa de apertura ideológica del clero y a su reconciliación con el mundo secular; esta situación promovió, entre otras cosas, una mayor participación de los laicos en asuntos religiosos, así como la proliferación de

movimientos católicos en asuntos no estrictamente pastorales de la vida pública, tales como la educación. Por ello es necesario repensar la laicidad educativa a partir de investigaciones que revisen otras formas de relación Iglesia-Estado, donde se observe, por ejemplo, la participación de docentes católicos laicos y sus características identitarias particulares a las que los cambios y continuidades posconciliares dieron lugar.

REFERENCIAS

- Blancarte, R. (2010). Las identidades religiosas de los mexicanos. En R. Blancarte (coord.), *Culturas e identidades* (pp. 87-114), serie Los grandes problemas de México (volumen XVI). México: El Colegio de México.
- De la Torre, R. (1996, junio). El péndulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional. *Revista GenEros. Colección Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Época II. Vol. II (3)*. México: Universidad de Colima. Revisado el 8 de mayo, 2015. Tomado de <http://bvirtual.ucol.mx/consultaxcategoria.php?categoria=1&tema=1052&id=6295>
- _____ (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- _____ (2012, septiembre-diciembre). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12(3), 506-521. Revisado el 1 de mayo, 2015. Tomado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74225010005>
- Escontrilla, H. (1997). La utopía del movimiento laical. En *Anuario de Investigación 1997 Vol.II: psicología* (pp. 213-222). México: UAM Xochimilco.
- _____ (2009, segundo semestre). El devenir de la utopía en las Comunidades Eclesiales de Base. El caso de la comunidad de Martín Carrera (1976-2006). *Veredas*, 10(extraordinario), 27-49. UAM Xochimilco. Revisado el 15 de octubre, 2014. Tomado de http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=5923&archivo=12-398-5923ynf.pdf&titulo_articulo=El%20devenir%20de%20la%20utop%EDa%20en%20las%20Comunidades%20Eclesiales%20de%20Base.%20El%20caso%20de%20la%20comunidad%20Mart%EDn%20Carrera%20%281976-2006%29

- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En Carozzi, J. y Ceriani, C. (coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate.* (pp. 87-116). Argentina: Editorial Biblos. *Sociedad y Religión.*
- García, A. (2004). Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, VIII (168). Revisado el 8 de diciembre, 2014. Tomado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-168.ntm>
- Giménez, G. (1997, julio-diciembre). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Revista Frontera Norte*, 9(18), Revisado el 5 de mayo, 2015. Tomado de http://www.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1-f18_Materiales_para_una_teor%EDa_de_las_identidades_sociales.pdf
- _____ (2002). Paradigmas de identidad. En Chihu, A. *Sociología de la identidad.* México: Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial.
- Latapí, P. (1999). *La moral regresa a la escuela. Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana.* México: Universidad Nacional Autónoma de México / Plaza y Valdés.
- Mendoza, J. (2009). El transcurrir de la memoria colectiva: la identidad. *Revista Casa del Tiempo.* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Vol. II Época IV (17), 59-68. Revisado el 29 de marzo, 2015. Tomado de: http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/17_iv_mar_2009/casa_del_tiempo_elV_num17_59_68.pdf
- Puente Lutteroth, A. (1996, invierno/primavera). Interpelaciones católicas hoy: la constatación de una pluralidad. Un acercamiento a identidades laicales cristianas en oposición: génesis, componentes y tensiones. *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad.* El Colegio de Michoacán, XVII (65/66), 11-23. Revisado el 3 de abril, 2015. Tomado de: <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/065-066/MariaAliciaPuenteLutteroth.pdf>