

APRECIACIONES SOBRE EL ESTADO LAICO Y LOS DERECHOS HUMANOS: COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS ENTRE LOS CATÓLICOS EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

Alejandro CASTILLO MORGÁ

Para abordar el tema del Estado Laico y los derechos humanos, me remito a comentar los siguientes aspectos: a) ofrecer una visión de la secularización, o laicización, como un proceso no-eurocéntrico, es decir, nacido antes del inicio de la modernidad y el liberalismo occidental, b) por ello, desde una visión crítica, tenemos que reformular el aporte del laicismo desde la tradición de los pobres, excluidos, las víctimas del sistema, y, finalmente, c) comentaremos brevemente el aporte de los cristianos y cristianas católicos en el México contemporáneo a la construcción de una cultura de los derechos humanos, basada en la autonomía de las instituciones religiosas y políticas.

A) SECULARIZACIÓN, HORIZONTE CRÍTICO MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

La secularización, o laicización, se ha asumido como un producto de la “modernidad occidental”, el cual cobró auge con el surgimiento de ésta y, gracias a la expansión colonial del mercado libre, ha cobrado relevancia a nivel global. Sin embargo, dicho proceso social, es decir, el laicismo como una forma autónoma de organizar el campo político del campo religioso, o mítico-simbólico, es una estructura ya presente en otras formas de gobierno anteriores a la modernidad occidental, como fue el caso de la cultura china o islámica —las burocracias de los mandarines tenían autonomía de la religión o en la tradición áraba la filosofía, como razón, gozó de autonomía ante la fe.¹ Hay que hacer notar que la práctica religiosa puede tener, al menos, dos sentidos en relación

¹ Cfr. Enrique Dussel, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, España, Desclée de Brouwer, 2001, p. 409.

a su vinculación o relación con el poder. Por lo menos tendríamos que distinguir entre una concepción fundamentalista de la religión —defendida por las burocracias clericales” y la fe, o práctica religiosa, desde su núcleo mítico— ético-ontológico, como es el caso de las grandes tradiciones, tales como: “los componentes taoísta y confuciano de las religiones chinas, o los componentes egipcio-mesopotámicos en el judaísmo, el cristianismo y el Islam, o la ética budista y el hinduismo”.²

En cada una de estas tradiciones se pueden identificar los momentos históricos en que ese núcleo ético-mítico sirve como un parámetro para evaluar el modo de proceder de las instancias de gobierno o de la institución religiosa, por uno o más miembros disidentes de las burocracias clericales que se ostentan como los “auténticos” interpretes de los preceptos.

En el caso de la tradición judeocristiana, podemos remitirnos a los oráculos proféticos y a la práctica de Jesús de Nazaret para descubrir que el punto de partida es “la crítica a la práctica religiosa fetichista”; el enfrentamiento entre los profetas y los reyes es un relato común, así como el amasiato entre de los falsos profetas y el poder autoritario; al mismo tiempo que algunos profetas denuncian críticamente el sistema injusto, otros prefieren vivir a sus expensas. En el caso de Jesús de Nazaret, su denuncia es clara, así como la distinción entre un precepto que libera y otro que oprime, “el hombre no es para la ley sino la ley para el hombre”, “misericordia quiero y no sacrificios”, son expresiones de denuncia de un sistema injusto en todas sus esferas —económica, política y ética.

Pero esta crítica a la religión fetichista, esclavizante, vino a reposicionarse dentro de la misma tradición occidental; Marx dirige su crítica a la enajenación provocada por la economía capitalista, en estos términos: “La crítica a la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.³

Si en verdad la crítica a la religión es el origen de todo, entonces tenemos que preguntarnos por qué la modernidad occidental ha magnificado tanto sus logros, especialmente en el “descubrimiento” del “progreso humano”. En

² *Op. Cit.*, p. 410.

³ Karl Marx, *Introducción a la crítica del derecho de Hegel*, citado por Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, México, Driada, 2008, pp. 121 y siguientes.

este sentido, la crítica de Marx fue la ocasión para colocar en el centro de la discusión la importancia y consecuencia que juega el papel ético-mítico de la religión, en cambio quedó al descubierto la religión esclavizante y enajenante.

Una explicación de la secularización con sentido crítico lo será sólo si hace una separación de las instituciones religiosas de las del orden de gobierno, y dejar al descubierto cualquier otro aspecto que pretenda erigirse como una “nueva deidad”, pues por muy moderna que sea no dejará de ser un fetiche. Sin embargo, la modernidad liberal propagó el espíritu laico, si bien desde una separación de la Iglesia y el Estado, muy pronto surgieron nuevos ídolos dentro de esta tradición “moderna”; recientemente vemos cómo la idolatría del mercado y la fetichización del dinero, son aspectos que no pueden estar fuera de nuestra lectura crítica del laicismo. Nuestro análisis, pues, apunta a encontrar los argumentos mediante los cuales se sustenta la “modernidad occidental” y sus nuevos fetiches.

En efecto, la tradición occidental, desde los griegos, colocó a la razón (*logos*) como la capacidad de nombrar y ordenar la realidad en función de la vida del ser humano. Fue en la llamada modernidad en la que consolidó esta razón como Totalidad absoluta, excluyente, la cual tiene como fundamento el Ser.⁴ “El Ser es, el no-ser no es”, afirmó Parménides, lo que políticamente se tradujo como: el Centro es, la Periferia no-es,⁵ es decir, el Centro poseía los atributos del Ser: Bueno, Verdadero y Bello; la periferia, al No-Ser, no existía, ni tenía nada que aportar a la Totalidad, mientras ésta existiera como hegemonía vigente.

Europa-Occidente se autoconstituyó como la entidad máxima poseedora de la verdad, de la bondad, y no puso en duda “su deber” de “civilizar o democratizar” a los demás pueblos, tomados como bárbaros o subdesarrollados. De este modo se ignoraron otras formas de sabiduría y conocimiento; las tradiciones religiosas y las culturas se tomaron como “premodernas”, sin-críticas o, en el mejor de los casos, quedaron para ser valoradas sólo como expresiones “folklóricas”; con esta actitud descalificadora del “otro” también pasaron a segundo plano otras formas de concebir la dignidad humana. La

⁴ La razón absoluta que criticamos aquí no pretende caer en un irracionalismo nihilista como en el que ha caído la posmodernidad, todavía eurocéntrica. Es preciso afirmar sí una razón, pero que sea crítica desde las víctimas del sistema de la razón dominante.

⁵ Cfr. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México, Primero Editores, 2001, pp. 20s. (Col. Construcción Filosófica, serie: Filosofía y Liberación).

dicotomía occidental (alma-cuerpo) puso en el centro a la razón (alma) e ignoró al cuerpo, la materialidad, es decir, las condiciones por las que el ser humano sustenta su vida: pan, trabajo y tierra.⁶

Es necesario, por ello, destacar el aporte crítico al proceso de secularización desde el clamor de las víctimas y no sólo formalización de las conquistas históricas de la modernidad occidental; con ello, no hay una superposición sino una articulación crítica.

El punto de partida desde las víctimas, los pobres y excluidos, ha sido la clave epistemológica con que la tradición latinoamericana —especialmente la teología y la filosofía de la liberación—, han querido responder al modo colonialista con que se propagan y defienden las conquistas de la humanidad. “Descubrir” a la víctima del sistema, y desde ahí interpretar el contexto y hacer propuestas para caminar hacia nuevos escenarios, es una tarea que con tesón y decisión emprendió desde hace más de tres décadas la tradición latinoamericana de la liberación.

En ese sentido, me parece oportuno ubicar este aporte como forma de hacer un análisis diferente de la postura liberal dominante, pero también frente a la posmodernidad que se hace moda en la mayoría de nuestros ambientes, incluso en aquellos sectores que pretenden ser críticos, pero no consiguen sino afirmar un relativismo que favorece al neoliberalismo.

⁶ Nos interesa resaltar los ejes centrales del heleno-euro-americano-centrismo (a propósito de que Estados Unidos se asume como “América”, con clara intensión imperialista y colonial; nuestra América tan nuestra y de todos los habitantes del Continente y no solo de los norteamericanos). Precisamente para ir al corazón de este tipo de visión colonialista, conviene recordar lo que afirmó John Locke para justificar la invasión a territorios bárbaros, como en el caso de la conquista de los indios en América del norte; dado que los frutos de la tierra no tienen el mismo valor para los indios que para un hombre europeo civilizado, es preciso hacerlas propiedad privada porque así cobran sentido los frutos de la naturaleza: “En cuanto al dinero y a las riquezas o tesoros de esa clase que se suelen arrebatar, no son bienes naturales y sólo tienen un valor imaginario que la Naturaleza no les han dado. Estimándolos por su valor natural, no lo tienen mayor que el que tendrían para un príncipe de Europa los *wanpompeke* (collares de conchas) de los indios americanos o la moneda de plata de Europa para los indios primitivos de América”. § 184, Locke (1990), p. 239. El argumento podría desarrollarse aún más, sin embargo, para efectos de este breve apartado queremos dejar claro que la visión del hombre moderno occidental suprimió otras cosmovisiones para imponer la suya propia. Por ello queremos desvelar la omisión de otras concepciones de los derechos humanos en el trayecto de la humanidad, dado que ha sido un hecho con intencionalidad política.

El relativismo y la “fragmentariedad”, de hecho, han sido los aliados más eficaces del pensamiento único y de la imposición de una democracia a favor de los grandes capitales. Por ello, es importante recuperar la tradición de los pobres y un pensamiento crítico que busca la liberación de cualquier atadura. Por lo anterior, pretendo ahora ubicar en qué sentido podríamos ubicar la lectura de la secularización, o laicización, para darle otro sustento, más allá de lo formal.

B) LA SECULARIZACIÓN DESDE LA TRADICIÓN
DE LOS POBRES Y VÍCTIMAS DE LA EXCLUSIÓN,
UNA VISIÓN CRÍTICA

Es común asociar el discurso de la liberación con el marxismo clásico, o dogmático, del que se alimentaban la mayoría de las luchas políticas en América Latina, durante las décadas pasadas. De ahí que se haya acusado a la Teología de la Liberación de marxista, dicho esto, con poco fundamento teórico y más con un sesgo ideológico al servicio de los grandes capitales y el “status quo”, que una auténtica fidelidad evangélica. La tradición latinoamericana de la liberación, sin embargo, no sólo se nutría de las diversas escuelas críticas, del marxismo por una parte, pero también otros aportes críticos de otras corrientes como el psicoanálisis y la sociología crítica. Sin duda, lo que fue y, ha sido, un elemento determinante para la inspiración de las claves epistemológicas de esta tradición es, precisamente, la mirada desde las víctimas del sistema, mirada que no es otra sino la tradición de las y los excluidos.

Este ha sido el propósito de la Filosofía de la Liberación. Para ubicar dicho aporte, brevemente mencionaremos el trayecto que ha seguido dicho pensamiento, especialmente en su aproximación ética y política, de ese modo podremos relacionar la tradición de los pobres, los excluidos, y una visión crítica de la secularización y los derechos humanos, más allá de las visiones liberales, conservadoras o posmodernas. El planteamiento original de la Ética de la Liberación⁷ es la *pretensión de bondad*. Pero la bondad no es la ausencia del

⁷ Véase Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid-México, Trotta-UNAM-UAM, 1998, 661p. La *Ética de la Liberación* está dividida en dos partes, cada una de las cuales contiene tres capítulos que corresponden a los principios en que está basada dicha ética. Así, la primera parte dedica cada capítulo a uno de los tres principios *fundamentales* que toda ética debería desarrollar, esto es, el principio material o de contenido, el principio formal o de validez intersubjetiva y el

mal en los actos del sujeto, sino la disponibilidad de actuar con rectitud sabiendo críticamente que “el justo comete siete faltas al día”, como reza la sabiduría semita. La comprensión de la bondad no es tomada como un absoluto, sino como un universal por medio del cual confrontar actos concretos de los sujetos que viven en comunidad; la *pretensión de bondad*, por tanto, es obrar con toda la disponibilidad de hacer el bien como “responsabilidad por el otro”, que se expresa en la solidaridad con “el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero”.⁸

En la Política de la Liberación, su intensión es dar un paso adelante, el presupuesto de *pretensión de bondad*, analógicamente, se transforma en *pretensión política de justicia*.⁹ La búsqueda de la justicia tendrá igualmente una intención de mostrar toda la capacidad de obrar con disponibilidad de rectitud estratégica en la comunidad política, con rectitud institucional que busca

principio de bondad o de factibilidad ética. En la segunda parte, desglosa los principios críticos propios de la FL, es decir, el principio crítico-material de afirmación de la vida frente a todo sistema que niegue la corporalidad o la dignidad del otro, el principio de validez anti-hegemónica de la comunidad de víctimas o la crítica-discursiva deslegitimadora del *statu quo* y, finalmente, el principio liberación, el cual se desarrolla a través de una transformación viable y la construcción de un nuevo orden donde sea posible la vida de las víctimas. Las dos grandes partes de la ética están precedidas por una introducción en la que Dussel deconstruye la historia de la ética occidental, a partir de una historia mundial de las eticidades de la humanidad.

⁸ Véase Dussel, *Op. cit.*, pp. 453 s. Afirma Dussel que el “injusto no comete errores porque no tiene conciencia del mal por eso es injusto”.

⁹ *Ibid.*, p. 455. En la política de la liberación están supuestos tanto el esquema fundamental (arquitectónica) como el crítico pero, nuevamente, con una mayor complejidad que amplían los seis principios desarrollados en la ética de la liberación. El punto de partida esencial es tomar como base los argumentos presentados por la mayoría de las escuelas de la filosofía política, pero organizados de tal manera que, metodológicamente hablando, la acción estratégica exprese tanto los niveles como las esferas del contenido político; es decir, el contenido del campo político, en el cual se despliega el poder, está compuesto por las acciones estratégicas, el nivel de las instituciones y el nivel de los principios normativos. Esta división metodológica comprende los tres niveles arquitectónicos de toda política; a su vez, tanto el nivel de las instituciones como el nivel de los principios normativos contienen tres esferas en las que se desglosa su sentido, esto es, la esfera material o principio material, la esfera del sistema de legitimación o principio democrático y la esfera de factibilidad o principio de factibilidad estratégica. Brevemente explicaremos cada uno de ellos para dar cuenta de la complejidad argumentativa de la política de la liberación, la cual pretende ser una argumentación necesaria y suficiente.

no sólo el cumplimiento de la ley, o que los actos políticos sean legales, sino que deberá estar sustentada por la legitimidad democrática que garantiza el consenso crítico del pueblo.¹⁰

La *pretensión política de justicia*, en cuanto tal, es un principio de normatividad que atraviesa la complejidad de la acción política. Por todo lo anterior, al referirnos al proceso de secularización, analizada desde la *pretensión política de justicia*, estamos apelando también a la transformación crítica del derecho y de las instituciones modernas, no sólo a la referencia al Estado de Derecho y la laicidad como última instancia de la política. Esta correlación implica una complejidad que tiene como punto de partida las condiciones materiales de vida que reclama en nuevo derecho, y la transformación formal-democrática que deben tener las instituciones. En ese sentido, los nuevos movimientos sociales y comunitarios reclaman mejores condiciones *materiales* de vida, la cual es una impugnación a la manera en cómo el mercado ha fetichizado, al punto de convertir en mercancía todo lo necesario para la vida. La aspiración a una nueva legalidad, por lo tanto, no apela sólo al establecimiento de nuevas leyes sino al reconocimiento de la nueva comunidad política, que reclama ese derecho, y sus condiciones materiales de vida. Al establecer otros contenidos del derecho y de la política, el proceso de secularización hay que ubicarlo en lo que se suele llamar los nuevos derechos, los cuales suponen la integralidad de todos los derechos conquistados con anterioridad, pero reformulados en el nuevo contexto.¹¹

A partir de las luchas de los “sin derechos” del sistema vigente, los nuevos derechos se empiezan a hacer realidad en diferentes alternativas de autonomía e interacción más allá del orden establecido, que los movimientos sociales o pueblos enteros ya están llevando a cabo.

Existe un consenso en aceptar tres generaciones de derechos humanos y a una posible cuarta generación de derechos,¹² acorde con su uso más difundido en la globalización. En efecto, para la mayoría de las naciones los derechos humanos se han convertido en un desafío y, por medio de diferentes

¹⁰ *Ibid*, pp. 457s.

¹¹ La Conferencia Internacional de Derechos Humanos, celebrada en Viena en 1993, proclamó que los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes. Por lo tanto, sugerimos los *nuevos derechos humanos* no en el sentido de su inexistencia, sino en orden a una nueva priorización y articulación de los mismos.

¹² Existen otros campos en los que también se habla de una cuarta generación de derechos humanos, este es el caso del derecho a un subsidio universal en caso de no tener trabajo estable. Véase <http://webs.uvigo.es/consumoetico/subsidiouniversalgarantizado.htm>

mecanismos sociales de participación, los Estados están cada vez más presionados para garantizar su realización, de acuerdo al contexto local. Esta manera de comprender, promover y defender los derechos humanos sería meramente formal en el sentido que es el marco en el que los Estados permiten interactuar.¹³ Ésta es la mayor paradoja del sistema actual;¹⁴ nunca como ahora existió un consenso tan claro sobre la necesidad de conducir la globalización bajo el rasgo fundamental de los derechos humanos, no obstante, esa inercia discursiva encubre una esquizofrenia porque vivimos en un sistema que, en nombre de los derechos humanos, aniquila a pueblos enteros;¹⁵ las instituciones del Estado moderno liberal y, por consiguiente, su teoría política están rebasadas, por eso nuestra propuesta está sustentada en otra teoría política que parte de una lectura de las nuevas prácticas políticas de los movimientos sociales y los nuevos sujetos políticos.

La política de la liberación se propone argumentar a partir de las condiciones materiales de los empobrecidos, pues sólo un consenso crítico de las víctimas podrá transformar las instituciones y asumir una comprensión de los principios normativos críticos para la liberación integral. Por lo tanto, más que hacer un planteamiento de nuevos derechos, en el sentido de una nueva generación, planteamos los derechos a partir de las prácticas de los “sin derechos”, que poco a poco aparecen como nuevos actores políticos. En consonancia con esta propuesta política, el planteamiento de Antonio Wolkmer entiende los nuevos sujetos históricos como

identidades colectivas conscientes, más o menos autónomas, compuestas por diversos estratos sociales, con capacidad de auto-organización y auto-determinación, interligadas por formas de vida con intereses y valores comunes, compartiendo conflictos y luchas cotidianas que expresan privaciones y necesidades

¹³ Sin duda alguna, es encomiable la labor de innumerables organizaciones civiles y de derechos humanos; sin ninguna intención negativa actúan en el marco que ‘permite’ el Estado moderno pero, como sabemos, su monitoreo queda en denuncia, recomendación y vigilancia acotada, con lo que los violadores de derechos se jactan de ser receptivos a tales llamados de atención pero no modifican sus prácticas, estableciendo con ello un clima de terror e impunidad. Es preciso, pues, replantearse la teoría que fundamenta nuestras acciones por los derechos humanos.

¹⁴ Véase Canto, *Op. cit.*, p. 11.

¹⁵ Véase Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, San José de Costa Rica, EUNA, 2004, p. 194.

de derechos, legitimándose como fuerza transformadora de poder e instituidora de una sociedad democrática, descentralizadora, participativa e igualitaria.¹⁶

A partir de lo anterior, la secularización, como autonomía del campo político frente al campo religioso, desde la tradición de las víctimas del sistema, parece que ha sido una actitud presente en otros contextos de la humanidad y no es exclusivo de la tradición occidental, en el sentido en que la conquista por instituciones que estén basadas en la justicia y que respondan a las demandas materiales de vida de las víctimas del sistema. En términos formales, estamos de acuerdo en que la secularización o laicismo¹⁷ se refiere al momento en el que se conjugan los siguientes elementos “centrales en un determinado régimen: respeto de la libertad de conciencia, autonomía de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y a sus asociaciones ante la ley, así como no discriminación”.¹⁸ Por otra parte, es encomiable comprender una forma de instituciones para garantizar los derechos antes mencionados. Por ello, “(e)l Estado Laico es (...) ese moderno instrumento jurídico-político al servicio de las libertades en una sociedad que se reconoce como plural y diversa. Un estado que, por lo mismo, ya no responde ni está al servicio de una doctrina religiosa o filosófica en particular, sino al interés público, es decir al interés de todos, manifestado en la voluntad popular y el respeto a los derechos humanos”¹⁹ Lo anterior cobra aún mayor fuerza si toma en cuenta las condiciones materiales de la vida, los derechos humanos cobran otro contenido, más allá del formal.

C) APOORTE AL PROCESO DE SECULARIZACIÓN DESDE LA TRADICIÓN DE LAS VÍCTIMAS DEL SISTEMA, LOS EXCLUIDOS, EN EL CATOLICISMO CONTEMPORÁNEO.

El proceso de secularización en nuestro país tiene muchas aristas y muchas contribuciones. El aporte más conocido es el de la tradición liberal, en el

¹⁶ Citado por David Sánchez Rubio, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, p. 266. (Col. Palimpsesto. Derechos Humanos y Desarrollo N° 3).

¹⁷ Secularización para el ámbito anglosajón, Laicismo para el ambiente latino especialmente acuñado desde Francia.

¹⁸ Blancarte, *Para entender el Estado Laico*, México, Ediciones Nostra, 2008, p. 8.

¹⁹ *Op. Cit.*, p. 9

contexto de la cristalización de la República durante el siglo XIX, lo que ha hecho que el modelo de secularización aquí impulsado sea uno de los casos emblemáticos a nivel internacional; sin embargo, sabemos que a lo largo de la historia se hayan vivido varias etapas en las que, al margen de la norma constitucional, ha imperado la simulación y el contubernio entre las élites política y de la jerarquía eclesiástica.²⁰ En el año 1991 fue un momento clave para el reposicionamiento de los grupos políticos, en torno a la reforma del artículo 130 constitucional, el cual acotaba la injerencia de la jerarquía católica en la vida política y pública de la vida nacional, pero también era el sustento para que otras iglesias y grupos religiosos pudieran expresar y vivir de acuerdo a sus convicciones religiosas. La modificación hecha durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, no sólo despertó las sospechas de que era una vuelta a los fueros de la jerarquía católica, comenzó un debate en torno a la posibilidad abrir los espacios de educación básica pública a la enseñanza de la moral religiosa, así como a la posibilidad de que los grupos religiosos y las iglesias pudieran conseguir la consecución para operar algún medio de comunicación. Los años muestran que sólo fueron momentos para despertar expectativas pero en la práctica, más bien lo que ha imperado es que los medios de comunicación con tendencia oficial usan el tema religioso más bien para manipular la conciencia social y desvían la atención de las verdaderas discusiones de fondo, en la mayoría de los problemas, incluidos los temas religiosos.

En su carta pastoral del año 2000,²¹ los obispos católicos mexicanos, se manifiestan con ciertos visos de sensibilidad social, así como un abandono de un discurso apologético de la religión y de la iglesia católica. Por el contrario, optan por una actitud de apertura, aunque ello no significó el verdadero cambio de las prácticas de los jerarcas y su relación a modo con la clase política mexicana dependiente ésta de las coyunturas políticas y sociales. Veamos algunas citas del mencionado documento en relación al tema de la secularización. Por ejemplo en el número 38, los obispos afirman que

la Iglesia llegó a ser vista como el principal obstáculo de la identidad, de la soberanía y del desarrollo de la Nación, y se pensó que su eliminación del escenario

²⁰ *Ibid.*, pp. 15-20

²¹ Conferencia del Episcopado Mexicano, *Carta Pastoral Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, CEM, México 2000. En ese año el documento uno de los elementos que socializó la necesidad de implantar la democracia en el país,

público, o al menos su marginación y reducción a la esfera privada, traería una mayor afirmación de la identidad de los mexicanos. No fue así en los hechos sino que, al reducirse gravemente la identidad nacional a comprensiones materialistas, ateas y pragmáticas, los mexicanos, a pesar de compartir la misma fe, lucharon entre sí como enemigos, dejando una profunda herida que todavía hace falta sanar.

Como sabemos, en la historia de México, el pueblo ha vivido su experiencia profunda de fe alimentada no solamente de la religión católica sino de su pasado ancestral indígena, así como a su experiencia de vida. En la historia de nuestro país, muchas comunidades reinventaron su fe sin la presencia de un representante de la iglesia católica, de la cual hacen una queja los obispos; la división entre diferentes pueblos, si bien hubo y hay tensiones a causa del tema religioso, más bien siempre han sido alimentadas por los conflictos sociales y políticos.

Una de las consecuencias de la separación Iglesia-Estado, para los obispos, fue el hecho violento nombrado como la “Cristiada”. En el número 39, del documento mencionado antes, los obispos afirman: “Con la persecución religiosa, la Iglesia vio nacer al martirio a muchos de sus miembros, quienes muriendo por su fe en Cristo Rey y en la Virgen de Guadalupe y por su amor a la Iglesia y a la Patria, ofrendaron su vida por el derecho a la libertad religiosa.” Si bien es cierto, que muchos de los que se levantaron en armas lo hicieron para defender su derecho a la libertad religiosa, hay quienes cuestionan precisamente la falta de cercanía de los obispos con el pueblo alzado en armas, por el contrario esta muy difundido el hecho de que fueron los mismos obispos quienes pactaron la paz a espaldas del pueblo, mientras la guerra continuó cobrando muchas vidas.

Lo anterior es reconocido por los obispos católicos, cuando afirman que

[...] con fundamento en acuerdos verbales que daban por terminado el conflicto y no sus causas, permanecieron en la Constitución leyes abiertamente hostiles a la libertad de expresión, de asociación y de religión. Así se originó la anticultura de la simulación forzada que no sólo devaluaba el sentido de las leyes, obligando a componendas o a vivir al margen de ellas o a ignorarlas, sino al deterioro mismo del sentido de la ley justa, del papel de la autoridad y de las formas en las que la sociedad debe vivir y organizarse dentro de un orden jurídico. (Número 40)

Sin embargo, esta ambigüedad permite señalar cómo entre los mismos obispos se denuncia la simulación, presente hasta nuestros días.

Finalmente, es de reconocer que los obispos reconocen que lo importante es la defensa del derecho humano a la libertad religiosa, pero esa petición de más apertura de las leyes puede quedar como una llamada indirecta para reestablecer sus privilegios.

En 1992 se llevaron a cabo algunas reformas constitucionales en otros ámbitos que beneficiaron parcialmente a la Nación. Los obispos mexicanos reconocimos en su momento que los cambios en los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de libertad religiosa y la ley reglamentaria correspondiente, abrían el camino 'para terminar con la hostilidad y con la imposibilidad práctica de cumplir con los preceptos anteriores'. Reconocimos también que aunque se había dado un 'avance cualitativo', todavía falta 'mucho camino por recorrer para vivir en una cultura de la libertad religiosa'. (Número 51)

Nuestra sociedad mexicana ha llegado a un punto de cierta madurez por la puesta en práctica de un modelo político de secularización que favorece el respeto a la pluralidad religiosa. Pero lo anterior no es garantía de que cualquier grupo religioso exija privilegios políticos de acuerdo a su concepción de la moral. Por lo anterior esto nos pone en alerta de continuar en la defensa y respeto al estado laico.

Por otra parte el pueblo y su religiosidad, viven a su modo la relación de lo político con su fe. A pesar de ese protagonismo de los obispos católicos mexicanos, la iglesia católica romana es plural y dentro de ella existen grupos progresistas que también contribuyeron a aumentar el papel protagónico de los laicos; aunque el margen de acción de estos grupos progresistas ha sido restringido, acotado, perseguido y, en muchas ocasiones, descalificado. Concretamente, con el surgimiento de la teología de la liberación y el apoyo de algunos obispos críticos, cercanos al pueblo, se valoró la participación política de otro modo; la separación Iglesia-Estado, no sólo se consideró un conflicto del pasado, sino la situación idónea en la que el pueblo, los laicos y laicas, ejercen su protagonismo como actores políticos.

La Teología de la Liberación consistía en partir de la religión del pueblo, tomada como producción simbólica milenaria del mismo pueblo oprimido, y ela-

borar desde dicha religiosidad, sin negarla, una tarea crítica, un discernimiento entre lo alienante, dominador y justificatorio, de las estructuras de opresión que dicha religiosidad contuviera y, en un segundo momento, desarrollar al máximo los aspectos liberadores del Mensaje más antiguo y duro del cristianismo: ¡Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los Cielos!; ¡Tuve hambre y me dieron de comer!²²

El reconocimiento y validez del Estado laico, es el espacio político idóneo para la afirmación crítica de los derechos humanos, pero también para la afirmación crítica de la religión, por lo tanto, “entre religión crítico-liberadora y secularización de las instituciones políticas, económicas, educativas, etcétera, no hay contradicción”.²³

Evidentemente reconocemos la marginación de la teología de la liberación de los ámbitos eclesiásticos, la persecución en muchos ámbitos fue eficaz; sin embargo, ello no pone en duda la necesidad y urgencia de este discurso crítico, pues de hecho, con gran creatividad hay sectores eclesiales e intelectuales que siguen promoviendo y elaborando “una teología secular y autónoma de liberación que es la correspondiente a la rebelión del sujeto”.²⁴

²² Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 421.

²³ *Ibidem*

²⁴ Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica*, México 2008, p. 121.