



LIBERTAD RELIGIOSA, LAICIDAD Y GLOBALIZACIÓN: PERSPECTIVAS CONTEXTUALES

Elizabeth Shakman Hurd
y Ely Orrego Torres

OTROS
CRUCES

Experiencias
Espiritualidades
Saberes

Copyright © Otros Cruces, 2024.

Hurd, Elizabeth Shakman; Orrego Torres, Ely.

Título: Libertad religiosa, laicidad y globalización:
Perspectivas contextuales / Elizabeth Shakman
Hurd y Ely Orrego Torres (eds.)

ISBN: 978-956-6189-04-6

Santiago: Otros Cruces, 2024.

www.otroscruces.org

ÍNDICE

- 09** Introducción: Conversaciones sobre Libertad religiosa y secularismo con Elizabeth Shakman Hurd desde el Sur Global
Ely Orrego Torres
- 16** Libertad religiosa y política exterior: Construyendo puentes para la práctica de la libertad religiosa en un mundo globalizado
Elizabeth Shakman Hurd
- 31** Descolonizar el secularismo y la libertad religiosa.
Elizabeth Shakman Hurd
- 48** La religión en la teoría liberal igualitaria: Una defensa conceptual.
Cristóbal Bellolio B.
- 55** El momento descolonizador del secularismo y la libertad religiosa: Mirada desde las Américas
Ely Orrego Torres
- 63** Descolonizando el secularismo y la libertad religiosa con Elizabeth Shakman Hurd: Notas desde el Cono Sur.
Diego Rossello
- 70** Libertad religiosa: ¿para qué? Significados y finalidades de su ejercicio en el ámbito personal y público.
Carmelo Galioto
- 86** Religión, política y neutralidad: el problema de la (in)determinación conceptual de la religión en la esfera pública liberal.
Albert Soto Vilches

- 97** Secularismo a la latinoamericana: Desafíos de América Latina y Chile.
Natalia Raggio Reyes
- 103** Libertad religiosa y religión: ¿definiciones que únicamente son patrimonio de las instituciones hegemónicas?
Hedilberto Aguilar de la Cruz
- 110** Las creencias como lugares de desarticulación política de lo religioso para el encuentro.
Alejandra Rojas Espinoza
- 116** Transiciones hay muchas: De creencias, de cuerpos y de libertades.
Andrés Herrera Gré
- 121** Libertad religiosa: una reconsideración con Elizabeth Shakman Hurd
Rosario Paz Acevedo Gómez
- 126** Libertad religiosa, una conversación necesaria.
Loreto Massicot
- 131** Espacios multilaterales y libertad religiosa como significativo vacío.
Nicolás Panotto
- 141** Libertad religiosa y la urgencia de salvar el planeta.
Arianne van Andel

INTRODUCCIÓN:

CONVERSACIONES SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA Y SECULARISMO CON
ELIZABETH SHAKMAN HURD DESDE EL SUR GLOBAL

Ely Orrego Torres

El trabajo en torno a la libertad religiosa y secularismo se ha convertido en un quehacer de la organización “Otros Cruces” desde el año 2019. Variadas fuentes de financiamiento de la organización han posibilitado el trabajo con miembros de la sociedad civil en las Américas para desarrollar estas temáticas desde el contexto latinoamericano. La organización ha participado en instancias locales, regionales y multilaterales para discutir de qué forma estas temáticas conforman un desafío para trabajar sobre el presente y futuro de la religión y política en la región. Ante el aumento en Latinoamérica de los crímenes de odio, persecución de grupos religiosos, los discursos fundamentalistas neoconservadores con tintes religiosos, el debate sobre libertad religiosa y secularismo se ha convertido en una bandera de lucha, activismo y sensibilización de “Otros Cruces”.

No obstante, para asentar los fundamentos de lo que sería nuestra propuesta sobre libertad religiosa y secularismo, comenzamos a interiorizarnos en teorías que plantearan la relación entre ambas desde una mirada crítica. En el año 2020, en medio del encierro causado por la pandemia del COVID-19, decidimos avanzar en los asentamientos teóricos de los temas que trabajábamos, incluyendo las reconocidas investigaciones de la doctora Elizabeth Shakman Hurd. Comenzamos con un grupo de lectura de sus dos libros, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, 2008) y *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* (Princeton, 2015). Sabíamos que su trabajo era referencia global en

temáticas de libertad religiosa y secularismo, por lo que comenzamos a vincularnos intelectualmente con su trabajo e incluir su crítica y propuesta como parte de nuestras labores como organización. Como fruto de ese encierro, publicamos una serie de entrevistas con académicos/as y miembros de la sociedad civil sobre las temáticas que como organización promovíamos, incluyendo una entrevista a la profesora Elizabeth Shakman Hurd. Esa entrevista la publicaríamos como *booklet* en la primera publicación bilingüe de la organización titulada *Desafíos globales de la secularización y la libertad religiosa* (Otros Cruces, 2022).

Como parte de la agenda de “Otros Cruces”, organizamos una serie de actividades para invitar a la doctora Elizabeth Shakman Hurd a interactuar con diversos actores de la sociedad civil en el contexto de su trabajo sobre libertad religiosa y secularismo. Así como varios países de la región, Chile se reconoce constitucionalmente como país laico, no obstante, la religión sigue permeando todos los aspectos de la sociedad, incluyendo la política. Considerábamos un momento necesario y pertinente el crear lazos intelectuales con la investigación de Elizabeth Shakman Hurd. Sin embargo, como la pandemia cerró fronteras a nivel global y nos situó en la incertidumbre, decidimos posponer su visita. Para el año siguiente (2023), cuando la pandemia parecía haberse “normalizado”, la invitamos a participar en una serie de actividades en Chile para interactuar con académicos/as, jóvenes investigadores, autoridades gubernamentales y sociedad civil. Su visita fue la consolidación de un proceso que iniciamos como organización y que concluye con este libro donde aportamos al diálogo norte-sur global. Dentro de las actividades, organizamos dos conferencias públicas, un grupo de lectura virtual y un seminario interno con jóvenes investigadores/as.

Este libro recoge las contribuciones de la profesora Dra. Elizabeth Shakman Hurd en su visita a Chile en marzo de 2023 y es-

tablece un diálogo con investigadores/as locales sobre la recepción de su investigación en el contexto local y regional. El libro emerge como un producto del intercambio intelectual y académico que organizó “Otros Cruces” en colaboración con la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) y el Magíster en Filosofía Política y Ética de la Universidad Adolfo Ibáñez (UAI). La presentación de su trabajo con diferentes audiencias produjo un productivo intercambio donde los y las participantes respondieron a su investigación incorporando epistemologías y discusiones desde la realidad chilena y regional de América Latina. Este libro es una expresión de ese intercambio, donde invitamos a académicos/as, investigadores/as, activistas y parte del equipo de “Otros Cruces” a discutir el trabajo de Shakman Hurd desde diversas perspectivas y aproximaciones. Como el trabajo intelectual no es una labor homogénea, unilateral y exclusiva, los/as autores/as respondieron a este desafío desde una modalidad de escritura libre, incorporando una pluralidad de conceptos, experiencias y saberes. Asimismo, como editora y coordinadora de esta publicación, mi interés radicaba en mostrar diferentes formas de interactuar con el trabajo académico de la autora, sean desde un formato más académico, ensayístico, o formato libre incorporando las propias experiencias de los/as autores/as. En ese mismo acto, también posibilitamos un diálogo e intercambio desde y para el sur global.

El libro incluye la traducción al español de sus dos presentaciones públicas. Al traducir su trabajo al español, ampliamos el público de quiénes conocen su trabajo. Uno de los problemas de quienes habitan en Latinoamérica, es interactuar con autores anglosajones. A pesar de la globalización y expansión del conocimiento de la lengua inglesa, muchos/as lectores no pueden leer en dicho idioma. Y viceversa. Quienes están situados en el norte global, pocas veces interactúan e incluyen autores que no escriben inglés en su literatura. Eso es

vastamente notorio en la academia estadounidense, desde la cual me sitúo académicamente. Por ello, la traducción al español de su trabajo promoverá el intercambio con autores/as hispanoparlantes y latinoamericanos/as, así como es una oportunidad para la circulación de su trabajo académico en otros contextos y audiencias.

Por un lado, se publica el texto “Libertad religiosa y política exterior: Construyendo puentes para la práctica de la libertad religiosa en un mundo globalizado” sobre la exportación de una política de libertad religiosa desde Estados Unidos para el mundo, así como el desarrollo del concepto de “religión gobernante”. Dicho trabajo fue presentado en la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) de Chile donde actores de la sociedad civil, líderes religiosos y autoridades gubernamentales fueron partícipes de esta instancia histórica para la ONAR. Por el otro lado, el texto “Descolonizar el secularismo y la libertad religiosa” donde la autora propuso revisar las categorías de secularismo y libertad religiosa considerando sus orígenes coloniales y los límites epistemológicos que imponen esos conceptos.

Además de las contribuciones inéditas –y por primera vez traducidas al español–, el libro incluye las reacciones de un diverso grupo de investigadores/as jóvenes y experimentados, así como integrantes de la organización “Otros Cruces”. Estos textos breves responden al trabajo de Elizabeth Shakman Hurd desde una perspectiva local y regional produciendo un intercambio situado en las epistemologías norte-sur y sur-sur. Los textos están escritos en diferentes formatos e incluyen reflexiones personales desde el espacio académ-

la traducción al español de su trabajo promoverá el intercambio con autores/as hispanoparlantes y latinoamericanos/as, así como es una oportunidad para la circulación de su trabajo académico en otros contextos y audiencias.

mico y de activismo, lo que contribuye a una variedad de perspectivas y respuestas al trabajo de Hurd. Los y las participantes formaron parte activa de las actividades de la profesora Hurd en Chile, incluyendo las conferencias públicas, el grupo de lectura y el seminario interno.

El libro comienza con las traducciones de las presentaciones públicas de Hurd en la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) y el Magíster en Filosofía Política y Ética de la Universidad Adolfo Ibáñez (UAI). A continuación, se publican las respuestas de un diverso grupo de investigadores/as jóvenes y experimentados al trabajo de Hurd. Todas las contribuciones, de una u otra forma, están situadas sea geográfica, experiencialmente, académica o intelectualmente desde el Sur Global. En la primera parte, se discuten perspectivas teóricas de los conceptos de libertad religiosa y secularismo, incluyendo la noción liberal del concepto (Bellolio y Soto), las posibilidades de descolonización (Orrego Torres y Rossello) y los límites jurídico-políticos (Galio-
to). Luego, las respuestas se enfocan en la teoría y práctica del secularismo y libertad religiosa en Latinoamérica, incluyendo los saberes indígenas (Aguilar de la Cruz), *la religión vivida* (Rojas) y los cambios religiosos en la región (Raggio). Aunque el trabajo de Hurd no refiere explícitamente a las comunidades LGBTIQ+, es una temática que en la región latinoamericana se está asociando con la práctica (o los límites) de la libertad religiosa y la laicidad. De esta forma, dos contribuciones dan conocimiento de la situación actual con las comunidades LGBTIQ+ desde las propias experiencias y la realidad de la región (Herrera Gré y Acevedo Gómez). Para finalizar, tres contribuciones responden desde la actualidad de los activismos en la región en instancias multilaterales (Massicot y Panotto) y el desafío de la libertad

Todas las contribuciones están situadas sea geográfica, experiencialmente, académica o intelectualmente desde el Sur Global.

religiosa para tratar la crisis medioambiental (van Andel). Con estas contribuciones y respuestas de autores/as, esperamos tener por primera vez un diálogo desde el Sur con el trabajo intelectual de Elizabeth Shakman Hurd. Que este sea el primer paso para seguir planteando estas temáticas desde una mirada contextual, con sus límites y posibilidades en la región latinoamericana.

Antes de concluir, no puedo dejar de agradecer a quienes hicieron posible la visita de Hurd a Chile, así como el éxito de las actividades durante su estadía. Al equipo de “Otros Cruces” por apoyar esta instancia de desarrollo académico e intelectual, especialmente a Loreto Massicot y Alejandra Rojas por llevar a cabo las gestiones y el trabajo en terreno durante esa intensa semana. A nuestros colaboradores en las instituciones que colaboraron en la visita, por abrir las puertas de sus instituciones para el intercambio de saberes: a Omar Cortés, director de la ONAR en Chile y a Diego Rossello, director académico del Magíster en Filosofía Política y Ética de la Universidad Adolfo Ibáñez (UAI). Finalmente, a Diego Rossello y Andrés Herrera Gré por traducir y hacer accesible las conferencias públicas de Hurd a nuestro público hispanoparlante.

Esperamos que este libro llegue en un buen momento para seguir conversando, dialogando e intercambiando ideas sobre la libertad religiosa y secularismo en América Latina. Y que nuestros lectores puedan tener un primer acercamiento a los debates que se desarrollan en otras latitudes, aunque siempre teniendo en cuenta los contextos en los cuales los/as autores/as escriben.

NOTA DE ACLARACIÓN. A lo largo del libro, se utilizan los términos de laicidad y secularismo. En particular, en los textos traducidos de Elizabeth Shakman Hurd, por motivos de coherencia con la traducción, el término original del inglés *secularism* ha sido traducido por secularismo. Sin embargo, entendemos que en el contexto de lengua castellana hay diversos usos del mis-

mo. El que más se utiliza para dar cuenta del uso específico de *secularism* en este texto es el de secularización, término que remite, de forma general, a los procesos de transformación y reconfiguración en la modernidad sobre el lugar público de lo religioso y, por ende, el ámbito desde el cual se analizan los diversos puentes entre lo religioso y lo político. Mientras tanto, el término secularismo se entiende, algunas veces, como una arista política y radicalizada de este proceso, que denota un posicionamiento y juicio que afirma que lo religioso no debe tener ningún lugar en la política y lo público, sino quedar sumido a la dimensión de lo privado. Esto también se entiende, a veces, como laicismo. Incluso también se traduce como laico/laicidad, por ejemplo, cuando se habla de *Secular State* (Estado laico). Teniendo esto en mente, el/la lector/a debe comprender que el término tiene, mayoritariamente, la connotación de secularización, aunque a veces se habla de los extremos del secularismo/laicismo por parte de algunas posiciones referidas, y que en algunos momentos se entiende como sinónimo de laicidad, aunque en este último caso se traducirá con ese término llegado el caso de hablar, más bien, de políticas públicas o formas estatales.

Ely Orrego Torres

Editora

LIBERTAD RELIGIOSA Y POLÍTICA EXTERIOR:

CONSTRUYENDO PUENTES PARA LA PRÁCTICA DE
LA LIBERTAD RELIGIOSA EN UN MUNDO GLOBALIZADO¹

Elizabeth Shakman Hurd

I. Las políticas de libertad religiosa en Estados Unidos

En Estados Unidos, la libertad religiosa se conoce como la “primera libertad”. A menudo se dice que los estadounidenses inventaron y perfeccionaron la libertad religiosa, y que ahora está lista para ser exportada. Hoy en día, el gobierno estadounidense, junto con las Naciones Unidas y la Unión Europea, entre otros, promueven la libertad religiosa como parte de su política exterior. Las garantías legales de la libertad religiosa aparecen en los acuerdos comerciales, los paquetes de ayuda exterior y los proyectos humanitarios. Los diplomáticos reciben formación sobre cómo salvaguardar la libertad religiosa. Las instituciones de política exterior están formalizando cómo medirla. Gráficos, mapas y modelos registran su auge y decadencia en todo el mundo.

Sería fácil pensar en la libertad religiosa como un derecho humano, estable y fundamental, una norma jurídica y un hecho social que *debería promoverse globalmente*. ¿Por qué no habrían de disfrutar los ciudadanos del privilegio de ejercer la libertad religiosa? Desde este punto de vista, hay que persuadir a los gobiernos para que cumplan una norma universal. Los Estados y las sociedades avanzan hacia la libertad religiosa o retroceden hacia la perse-

¹La presente conferencia pública fue dictada en la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) con Otros Cruces el 29 de marzo de 2023. Texto traducido del inglés al español por Andrés Herrera y editado/revisado por Ely Orrego Torres.

cución religiosa impulsada por teologías intolerantes (The Atlantic 2015) y grupos reaccionarios. Muchos académicos, políticos y medios de comunicación se han alineado con esta idea, insistiendo en que la libertad religiosa conduce a la paz y a la prosperidad y debe protegerse legalmente. Los defensores de los derechos humanos se han unido al clamor. Esto no es nuevo; la protección de la libertad religiosa como derecho humano se articuló por primera vez en su forma actual en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (Claiming Human Rights 2010). Para los defensores de los derechos humanos, la libertad religiosa se considera como un conjunto de obligaciones que un subconjunto privilegiado de la población mundial debe a quienes no gozan de la protección estatal del derecho individual a creer o no creer. Se avanza en una trayectoria de progreso, desarrollo y civilización. La libertad religiosa es el “discurso civilizador” de nuestro tiempo.

Empecé a interesarme por la política internacional de la libertad religiosa como teórica política internacional y estudiante de política exterior estadounidense porque no estaba satisfecha con la historia que la libertad religiosa cuenta sobre sí misma. Me preocupaban sus tendencias coloniales y poscoloniales. Me convencí de que el proceso de legalización de la libertad religiosa se basaba en, y también creaba fronteras entre las llamadas religiones, y entre la religión y la no religión. La libertad religiosa pretende ser neutral, pero traza silenciosamente líneas que a menudo limitan las posibilidades de convivencia. Se presenta a sí misma como la curadora, y no como un componente del pluralismo cultural, por tomar prestada una oportuna frase de Benjamin Berger. No puede reducirse a la arrogancia estadounidense, a los grupos de presión evangélicos o a la ambición imperialista. En el panorama internacional de la libertad religiosa confluyen muchos otros factores. Espero poder transmitirles algunas de estas complejidades y que compartan mi curiosidad por saber

cómo se gobierna la diversidad religiosa en el mundo. Espero que se unan a mí para imaginar cómo esto podría ser diferente.

Empecemos por la libertad religiosa “a la americana²”. No hay una libertad religiosa “allá afuera” esperando ser aplicada, más bien, es una norma abstracta que siempre es interpretada en determinados momentos y lugares por personas e instituciones concretas. Podría decirse que cobra vida en diferentes contextos con diferentes consecuencias. Entonces, ¿de qué hablamos cuando hablamos de libertad religiosa “a la americana”, en el siglo 21? A continuación, les presentaré tres ejemplos.

En primer lugar, el Programa de Libertad Religiosa Estadounidense del Centro de Ética y Políticas Públicas ofrece una descripción típica de la libertad religiosa al estilo estadounidense. Según su página web, “A través de su ejemplo historia en la que se han concedido sólidas libertades religiosas a todas las personas, Estados Unidos ha preservado la unidad nacional y ha evitado las divisiones religiosas y los violentos conflictos religiosos que han asolado a pueblos y naciones en todas las épocas y en todo el mundo.

Una América cada vez más diversa sigue evitando esos conflictos y prosperando. Lo hace en gran parte gracias a nuestros derechos y libertades religiosas y a otros derechos y libertades amparados por la Primera Enmienda” (First Amendment Partnership 2024).

En segundo lugar, el Instituto Hudson, un *think tank* de Washington que se describe a sí mismo como promotor de “la se-

No hay una libertad religiosa “allá afuera” esperando ser aplicada, más bien, es una norma abstracta que siempre es interpretada en determinados momentos y lugares por personas e instituciones concretas.

²Nota de traducción: Se utiliza “americana” para referir a “American”, aunque se refiere a estadounidense y no al continente americano.

guridad global, la prosperidad y la libertad”. Hudson establece una conexión entre una historia triunfalista estadounidense de coexistencia religiosa, y la legitimidad de la Guerra contra el Terror. En su opinión, “desde el 11-S, el vínculo entre nuestra propia seguridad y la libertad, entre nuestros intereses nacionales y nuestros ideales, nunca ha estado tan claro”. Ganar la Guerra contra el Terror gira en torno a la batalla de las ideas y en su centro está el principio de la libertad religiosa” (Hudson Institute 2024).

En tercer lugar, la ex vicepresidenta de la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional (USCIRF) y defensora de los cristianos perseguidos, Nina Shea, afirma que: “Creo que la libertad religiosa es universal... pero al mismo tiempo me parece que la libertad religiosa sólo se entiende plenamente en este país, ni siquiera en Occidente, sino en este país” (citado en Cozad 2005, 19).

La agenda estadounidense en materia de libertad religiosa es el último de una larga serie de esfuerzos por promover los intereses estratégicos y económicos de los Estados Unidos mediante proyectos de ingeniería social y religiosa en el extranjero. Durante la Guerra Fría, Estados Unidos trató de asegurar lo que llamó “salud espiritual global”. El gobierno describió esto como una “ofensiva religiosa”. Durante décadas, Estados Unidos se ha posicionado como el guardián de la espiritualidad global. Es el lugar donde la religión y la libertad han de perfeccionarse.

Desde la aprobación de la Ley de Libertad Religiosa Internacional (IRFA) de 1998, el gobierno estadounidense ha tratado de institucionalizar y globalizar la promoción de la libertad religiosa. Se trata de una norma universal con una conexión especial con el pro-

Durante décadas, Estados Unidos se ha posicionado como el guardián de la espiritualidad global. Es el lugar donde la religión y la libertad han de perfeccionarse.

yecto estadounidense. En palabras de la legislación de 1998, Estados Unidos, “en defensa de la libertad y al lado de los perseguidos, [deberá] utilizar y poner en práctica los instrumentos adecuados del aparato de política exterior de Estados Unidos, incluidos los canales diplomáticos, políticos, comerciales, benéficos, educativos y culturales, para promover el respeto de la libertad religiosa por parte de todos los gobiernos y pueblos” (GovInfo 1998).

La legislación de la IRFA estableció tres organismos para vigilar y responder a la persecución religiosa en el extranjero: una Oficina de Libertad Religiosa Internacional en el Departamento de Estado, dirigida por el Embajador en Misión Especial de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional, y la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional. La Oficina del Departamento de Estado elabora un informe (U.S. Department of State 2015) anual sobre la situación de la libertad religiosa en todos los países del mundo, a excepción de Estados Unidos. Basándose en estos informes, el Secretario de Estado puede designar a los países como Países de Especial Preocupación (o CPC, por sus siglas en inglés) y puede recomendar medidas presidenciales que van desde una reprimenda privada o un “tirón de orejas”, hasta la suspensión de la ayuda militar y al desarrollo desde Estados Unidos, pasando por sanciones económicas. El Presidente también puede renunciar por completo a la aplicación de la Ley si el “interés nacional de Estados Unidos exige el ejercicio de dicha autoridad de renuncia”, como hace con Arabia Saudita. La Oficina del Departamento de Estado organiza reuniones con funcionarios de gobiernos extranjeros, testimonios ante el Congreso y programas de acercamiento a las comunidades religiosas estadounidenses. En 2013, algunas de estas funciones, y otras nuevas, fueron asumidas por la Oficina de Religión y Asuntos Globales del Departamento de Estado, creada para formalizar las relaciones de Estados Unidos con

la comunidad religiosa mundial y los líderes religiosos extranjeros. La administración Trump cerró posteriormente esa oficina.

La ley IRFA de 1998 también creó una agencia de vigilancia independiente, la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional (USCIRF). La USCIRF es una comisión bipartidista formada por nueve comisionados no remunerados que supervisan la aplicación de la Ley y la situación de la libertad religiosa en el extranjero. Tres comisionados son seleccionados por el Presidente, dos por los líderes del partido del Presidente en el Congreso y cuatro por los líderes del Congreso del partido que no está en la Casa Blanca. La Comisión presenta recomendaciones políticas al Presidente, al Secretario de Estado y al Congreso en un informe anual (United States Commission on International Religious Freedom 2014). El USCIRF es responsable de recomendar al Presidente si determinados países deben ser designados como CPC o no.

En 2012, la USCIRF fue acusada de discriminar en la contratación por motivos religiosos a una abogada estadounidense musulmana altamente calificada, Safiya Ghorri-Ahmad. Safiya demandó a la Comisión. Como informó en su momento Michelle Boorstein en *The Washington Post*, “las acusaciones de la demanda son las más explícitas dentro de una serie de denuncias de que los dirigentes de la comisión tienen prejuicios contra los musulmanes, en concreto contra las personas asociadas a grupos críticos con la política exterior estadounidense y que trabajan para grupos que luchan contra la discriminación antimusulmana” (Religious Clause 2012). Como señaló la periodista Sarah Posner, se trata de un extraño aprieto para una entidad encargada de abogar por la libertad religiosa (Religion Dispatches 2014).

La mayoría de los estadounidenses desconoce la existencia de la burocracia religiosa estadounidense. Si se les preguntara, la mayoría también la encontraría probablemente inobjetable. Esto

se debe a su convincente y —para muchos oídos estadounidenses— inocua invocación de una mezcla de lenguaje de derechos humanos universales con una particular comprensión de la historia estadounidense que sitúa a Estados Unidos como el inventor de la libertad religiosa, si es que no de la libertad en general.

Estados Unidos se considera a sí mismo excepcionalmente comprometido con la libertad religiosa debido a su singular historia política y religiosa. Estados Unidos celebra el Día de la Libertad Religiosa el 16 de enero todos los años. En palabras del Departamento de Estado: “Cuando nos esforzamos por promover la libertad religiosa, simplemente estamos instando a otras naciones a que se unan a nosotros en la defensa de una norma de importancia, pero universal... el respeto por la libertad religiosa y la tolerancia de las prácticas y creencias de personas de todas las creencias se encuentran en el corazón de la identidad estadounidense y constituyen algunos de los principios fundamentales sobre los que se fundó este país” (U.S. Department of State 2015). La libertad religiosa, al estilo estadounidense, forma parte de una narrativa estadounidense de redención aplicada globalmente. Es una combinación de fuerzas —no sólo es el lobby evangélico— lo que impulsa el lobby de la libertad religiosa. Cuenta con el apoyo de los defensores de los derechos humanos, los grupos de defensa para los que alguna forma de cristianismo sirve como fundamento de los derechos humanos; los nacionalistas estadounidenses para los que la narrativa de la “ciudad en la colina” resuena con la sacralización de la nación estadounidense; los misioneros para los que la liberalización religiosa significó una apertura a las misiones que pudieron no haber existido,

Estados Unidos se considera a sí mismo excepcionalmente comprometido con la libertad religiosa debido a su singular historia política y religiosa.

o se enmarcaron de manera diferente en épocas anteriores, y para los defensores de la guerra contra el terrorismo que han adoptado la libertad religiosa como un modo de reformar a los musulmanes que se comportan mal. La libertad religiosa ha acaparado el campo de las posibilidades emancipadoras en muchos debates sobre religión y asuntos internacionales. Puede que esto esté cambiando.

II. Religión, política y libertad religiosa

Veamos ahora la política de la libertad religiosa internacional. El hecho de que el gobierno estadounidense privilegie la libertad religiosa como objetivo de política exterior motiva los esfuerzos de otros gobiernos, servicios de inteligencia, establecimientos militares, agencias de desarrollo y burocracias religiosas para garantizar la igualdad y la justicia mediante el reconocimiento legal de las personas y comunidades religiosas. Este reconocimiento de las religiones es crucial para entender la política de la libertad religiosa.

Tales medidas adoptan la religión como categoría jurídica que agrupa a individuos y comunidades como entidades corporativas que se consideran necesitadas de protección jurídica. Pero, ¿qué personas jurídicas? ¿De quién es la religión? ¿Quién está protegido y por cuáles autoridades? Y —este es el puzzle del argumento de mi libro *Beyond Religious Freedom* (2017)— ¿cuál es exactamente la relación entre la religión que se protege y los campos más amplios de la práctica y la experiencia en los que se produce esta selección? ¿Qué ocurre cuando la “religión” se aísla de este modo, como una categoría especial de conocimiento, acción y promoción gubernamental?

Hagamos un breve experimento mental. Supongamos por un momento que la libertad religiosa no es una norma unitaria que amansa la violencia y mitiga la inseguridad. Se trata más bien de una forma de gobierno específica e históricamente cambiante, un modo de organizar, supervisar y regular la vida humana. Es, como

todos los intentos de gestionar los asuntos humanos, compleja, conflictiva y desordenada. Es difícil de codificar de forma justa. También pone en marcha dinámicas particulares.

Por ejemplo, cuando implementamos derechos y libertades religiosas, elevamos el perfil de lo que las autoridades definen como religión. Esto requiere que las autoridades, incluidos los tribunales, determinen qué se considera religión y distingan entre formas ortodoxas y no ortodoxas, legales e ilegales, tolerables e intolerables. Establecer una definición de religión de este modo anima a las comunidades a organizarse en torno a estas líneas para exigir derechos y libertades religiosas. Esto naturaliza y normaliza las propias fronteras entre religiones, y entre religión y no religión, que de otro modo serían menos relevantes políticamente.

Por lo tanto, gobernar mediante derechos y libertades religiosas identifica y protege legalmente *como* religiones a individuos y grupos. Define públicamente a los grupos en función de estos criterios. Suscita y recompensa “comunidades de fe” discretas con límites bien delimitados y ortodoxias claramente definidas. Define a las personas pública y políticamente en función de su religión o no religión. ¿Por qué es esto un problema? Dar prioridad a la libertad religiosa distingue a las personas para su protección *como* individuos y grupos religiosos. Los grupos se definen en términos religiosos o sectarios en lugar de basarse en otras afiliaciones. por ejemplo, como grupos basados en la clase social, los vínculos históricos, el vecindario, el empleo, los equipos deportivos, etcétera. Al situar a la religión por delante de otras afiliaciones, se privilegia lo que *cuenta* como religión en un contexto determinado y se relegan esas otras identidades.

Y esta es la parte delicada. Lo que cae bajo el epígrafe de religión en cualquier tiempo y lugar es una mezcla cambiante de creencias, formas institucionales y campos de experiencia. No

existe una única religión o conjunto de religiones en la que todos estemos de acuerdo y que esté ahí fuera esperando a ser protegida. Legalizar la libertad religiosa destila un campo desordenado y difícil de manejar de prácticas vividas en algo gobernable. Comprime un conjunto diverso de actividades humanas en el molde de lo que las autoridades en el poder decidan definir como “religiones que merecen protección”. Esa es la religión que se protege. Nunca es posible proteger a todas las religiones por igual.

Pero, se podría objetar, ¿y si *existe* un elemento religioso en la discriminación? ¿Y si estas categorías ya son “reales” en terreno? ¿No es la libertad religiosa la solución? Para abordar esta cuestión, analicemos el genocidio del pueblo rohingya de Myanmar y, concretamente, lo que significa para las personas ajenas a esta realidad insistir en su libertad *religiosa* como medio de contrarrestar la violencia.

Los rohingya son un pueblo apátrida perseguido por el gobierno birmano y muchos otros. Su discriminación es étnica, racial, económica, religiosa y nacional. No podemos decir cuál de estos factores está “causando” la violencia. Sin embargo, cuando la comunidad internacional identifica a los rohingya como musulmanes perseguidos, se señala a la religión como

el factor más destacado de lo que es una red muy compleja de fuerzas discriminatorias, pasadas y presentes. Muchos de estos factores están relacionados con la religión, pero no son reducibles a ella. Sin embargo, la historia que se nos cuenta es que la vida de los rohingyas es miserable porque son musulmanes, y que el pueblo birmano y el régimen tienen prejuicios contra los musulmanes. Es la intolerancia

¿y si existe un elemento religioso en la discriminación? ¿Y si estas categorías ya son “reales” en terreno? ¿No es la libertad religiosa la solución?

religiosa, nos dicen, lo que motiva la violencia. La solución, pues, es la libertad religiosa.

No estoy de acuerdo con esta lectura. Esta narrativa consolida la representación pública de los rohingyas como musulmanes y no como ciudadanos birmanos o seres humanos. Representarlos como principal y primordialmente musulmanes sirve para reforzar el punto de vista racista de una violenta organización de monjes nacionalistas budistas llamada 969. Este movimiento, que los críticos han comparado con el Ku Klux Klan de Estados Unidos, pretende liberar a Birmania de los musulmanes por completo. Piden la exclusión de los rohingya de la sociedad birmana en nombre de la “libertad religiosa” de la mayoría budista. El 969 y sus aliados dependen de las fuertes líneas trazadas entre musulmanes y budistas. Dependen de las conexiones entre la religión mayoritaria (budista), la raza y el nacionalismo birmano. Para contrarrestarlo, es necesario incluir a los rohingya en la sociedad birmana como seres humanos, y no sólo como musulmanes. La defensa política de los derechos y la libertad religiosa puede obstaculizar los intentos de lograr la igualdad en este contexto.

Privilegiar la libertad religiosa como objetivo de política exterior también determina la práctica y las posibilidades de la vida religiosa de una forma que puede ir en contra de los intereses de los disidentes y de quienes se encuentran al margen de la comunidad. Señala a grupos como “comunidades de fe” con ortodoxias claramente definidas. Estas tradiciones se convierten en objetos de regulación gubernamental, diplomacia confesional y compromiso religioso. Estas iniciativas facultan a portavoces oficiales para representar a determinadas “comunidades religio-

Estas tradiciones se convierten en objetos de regulación gubernamental, diplomacia confesional y compromiso religioso.

sas” ante gobiernos, ONGs y organizaciones internacionales. Para ser representados, los grupos tienen que definirse a sí mismos *como* una religión en términos legibles para el gobierno de turno. Si no lo hacen, no se les invita a la mesa. Esto es importante: para jugar en el campo de la libertad religiosa tienes que definir tu identidad en términos religiosos: “¿eres esto o lo otro?”. Si tienes más de una afiliación, si eres de origen mixto, si disientes de las “religiones” reconocidas que se ofrecen, no eres bienvenido. En un terreno de juego basado en la fe y patrocinado por el gobierno, o haces reivindicaciones políticas sobre bases reconocidamente “religiosas” o no tienes terreno desde el que hablar.

Esta dinámica se reproduce en todo el mundo, incluida Sudamérica. Hace unos años, *The Washington Post* describía la hostilidad de los evangélicos brasileños hacia religiones afrobrasileñas como el candomblé y la umbanda. Aspectos tanto del candomblé como de la umbanda se han introducido en la cultura brasileña dominante: millones de brasileños ofrecen flores a la diosa del mar Iemanjá, asociada a la Virgen María, en Nochevieja y el 2 de febrero. Umbanda, la religión hermana del candomblé más popular, combina el candomblé con tradiciones y santos católicos. El artículo describe una ceremonia umbanda celebrada un domingo en São Gonçalo, un suburbio pobre cerca de Río de Janeiro, con tambores e incorporaciones del candomblé, pero en la que los fieles también rezaban oraciones católicas.

Tales mezclas son las religiones de gran parte del mundo. Ya sea en Brasil, Sudán del Sur, Estados Unidos, Japón, Italia o Chile. A menudo es difícil clasificar a las personas como creyentes o no creyentes en una sola tradición. Sin embargo, los regímenes de libertad religiosa persisten en su exigencia de comunidades confesionales diferenciadas, obligando a las personas a elegir entre tradiciones. Las prácticas no oficiales, no sancionadas, no ortodoxas y los encuentros con los dioses están fuera de los límites.

Paradójicamente, privilegiar la libertad religiosa en política exterior crea una división entre la religión oficial, de élite y sancionada, y la religión del resto del mundo, incluidas aquellas que pueden considerarse sagradas pero que no se califican como religión en absoluto.

Por último, las prácticas religiosas y espirituales comunes rara vez coinciden con las clasificaciones gubernamentales. Siempre existe una división entre la religión que se elige como libre y el resto de religiones “en la sombra” del mundo. La legalización de la libertad religiosa deja esto en manos de los tribunales. La ley está mal equipada para afrontar este reto. ¿Quién está autorizado para representar a estos actores “en la sombra del mundo” de la defensa y la política confesional nacional y mundial? ¿Y a quién se supone que representan exactamente estos representantes? ¿Cuáles son las dimensiones de género de estas prácticas de representación? ¿Cómo encajan en este panorama las religiones y espiritualidades indígenas?

Las oficinas gubernamentales se esfuerzan por identificar y comprometerse con los líderes religiosos dentro y fuera del país. Estas oficinas siempre dan poder a líderes concretos que resultan legibles y legítimos para quienes ostentan el poder. Los grupos que mantienen buenas relaciones con las autoridades son los más beneficiados. A las religiones menos arraigadas y a las formas de vida que no cuentan como religiosas, como muchas formas de vida indígenas, se les niega un puesto en la mesa. Los gobiernos deben elegir. No es posible tomar a todas las religiones con la misma seriedad.

Hoy surgen, aparentemente de la noche a la mañana, iniciativas, centros y programas para promover y proteger la libertad religiosa. Para ello hay que decidir qué religiones están protegidas y cómo, y a qué individuos y comunidades se les permite consagrar sus derechos religiosos bajo la ley. Las controversias que surgen a menudo ahondan las divisiones políticas, en lugar de superarlas.

Antes de concluir que la violencia está causada por la persecución religiosa, y antes de recurrir a la libertad religiosa como solución a todo lo que nos aqueja, merece la pena considerar lo que supone privilegiar la religión como concepto estable y fundacional en la formulación de políticas internacionales, la defensa de los derechos humanos, la redacción de constituciones y en los esfuerzos por proteger a las poblaciones vulnerables.

Un enfoque centrado en la liberación de la religión deja de lado las conversaciones difíciles sobre cómo vivir juntos en este mundo. Anima a las personas y a los grupos a dividirse según criterios religiosos y religioso-seculares. A menudo agrava y exacerba las mismas divisiones que pretende domesticar o trascender.

Referencias

- Claiming Human Rights. 2010. "The Universal Declaration of Human Rights." Recuperado de: http://www.claiminghumanrights.org/udhr_article_18.html
- Cozad, L. 2005. "The United States' Imposition of Religious Freedom: The International Religious Freedom Act and India". *India Review* 4 (1): 59-83.
- First Amendment Partnership. 2024. "Faiths united for religious freedom". Recuperado de: <https://1stamendmentpartnership.org>
- GovInfo. 1998. 144 Cong. Rec. E2218 - INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM ACT OF 1998. Congressional Record Volume 144, Issue 148 (October 16). Recuperado de: <https://www.govinfo.gov/app/details/CREC-1998-10-16/CREC-1998-10-16-pt1-PgE2218-3>
- Hudson Institute. 2024. "Mission". Recuperado de: <http://crf.hudson.org/index.cfm?fuseaction=mission>
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2017. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton Oxford: Princeton Univ. Press.
- Religious Clause, 2012. "Lawsuit Against USCIRF Claims Anti-Muslim Bias."

Recuperado de: <http://religionclause.blogspot.com/2012/06/lawsuit-against-uscirf-claims-anti.html>

Religion Dispatches, 2014. INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM BATTLES HEAT UP. Recuperado de: <http://religiondispatches.org/international-religious-freedom-battles-heat-up/>

The Atlantic. 2015. "What ISIS really wants". Recuperado de: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>

U.S. Department of State. 2015. "International Religious Freedom Report". Recuperado de: <https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/religious-freedom/#wrapper>

United States Commission on International Religious Freedom. 2014. "Annual Report". Recuperado de: <https://www.uscirf.gov/publications/2014-annual-report>

DESCOLONIZAR EL SECULARISMO Y LA LIBERTAD RELIGIOSA³

Elizabeth Shakman Hurd

En *Public Religions in the Modern World* (1994), publicado hace ya treinta años, el sociólogo José Casanova analizaba el papel de la religión y de los actores religiosos en las esferas públicas de España, Polonia, Brasil y los Estados Unidos. En nuestros días, una nueva generación de académicos se pregunta no solo qué significa considerar a las religiones como fuerzas públicas, sino qué significa descolonizar el estudio de la religión, la política y la vida pública. Se siguen entonces varias preguntas: ¿podemos seguir usando los términos religión y secularismo tomando en cuenta su co-implicación con el colonialismo europeo, sus vidas legales tan complejas como confusas y su complicidad con jerarquías e historias de dominación, muchas de las cuales están racializadas? ¿Es posible utilizar estos términos sin reproducir simplemente las jerarquías coloniales y las tipologías de saber y poder?⁴ De no ser esto posible, ¿qué conceptos alternativos están a la altura de la tarea que tenemos por delante?

El momento descolonizador requiere aceptar los orígenes coloniales y las limitaciones epistemológicas de las categorías de secularismo y religión. Se ha trabajado mucho sobre este punto. Los

³La presente conferencia pública fue dictada en el Magíster en Filosofía Política y Ética de la Universidad Adolfo Ibáñez en colaboración con Otros Cruces el 30 de marzo de 2023. Texto traducido del inglés al español por Diego Rossello y editado/revisado por Ely Orrego Torres.

⁴Estos debates nos llevan rápidamente a aguas profundas. Para Gil Anidjar no es posible, como explica Azar Dakwar: “a pesar de todo el entusiasmo de Anidjar por desplegar la teología política como una modalidad reflexiva de investigación crítica, se resiste, si no rechaza, el proyecto de pluralizarla o globalizarla entre regiones y religiones sobre bases conceptuales-históricas y retóricas” (Dakwar 2021).

estudiosos han demostrado que la confianza irreflexiva en estas categorías supone límites fijos entre lo religioso y lo político⁵, y entre lo religioso, lo supersticioso y lo secular⁶. Descolonizar la religión y el secularismo requiere más que agregar formas diversas de religiosidad a las discusiones sobre la vida pública. Por el contrario, necesitamos pensar la religión, la política y el límite entre ambas de una manera nueva.

Propongo que nos concentremos en este límite como una parte crucial de nuestro objeto de investigación. El papel de la religión en la modernidad es una historia que abarca distintos elementos, como la autoridad política; interacciones imperiales y poscoloniales; historias legales; jerarquías racializadas; experiencia afectiva y estética, y trayectorias de formación del estado, así como tradiciones, prácticas y creencias religiosas. La religión, sugerimos, no puede ser segregada de estos factores y fuerzas en juego. Tampoco puede ser simplemente reducida a la política.

Este ensayo se divide en cuatro partes. La primera discute aquello que cuenta como “religión” a partir de establecer un contraste con aquello que no califica como “religión” en la modernidad. La segunda explica qué quiero decir cuando afirmo que la frontera entre religión y política forma parte del objeto de esta investigación. La tercera parte aplica este enfoque para reconsiderar la “libertad religiosa” en el pueblo K’iche de Guatemala, y la cuarta ofrece una nueva perspectiva sobre la política religiosa de la seguridad nacional de los Estados Unidos.

El papel de la religión en la modernidad es una historia que abarca distintos elementos.

⁵ Sobre el marco de la historia de las religiones del mundo, véase Masuzawa (2005).

⁶ Véase la división tripartita de Jason Ananda Josephson entre religión, secularismo y superstición en *The Invention of Religion in Japan* (2012).

I. ¿Qué cuenta como religión?

En su libro *Experiments with Power*, Brent Crosson estudia la *obeah*, una forma de trabajo espiritual popular en Trinidad y en todo el Caribe (Crosson 2020, 3). *Obeah* no fue reconocida como religión por los colonizadores, de hecho fue criminalizada bajo el dominio español (1592-1707) y luego británico (1797-1962). Cabe notar que la *obeah* fue considerada un delito en Trinidad hasta el año 2000 y sigue siendo un crimen en gran parte del Caribe anglófono. Cuando comenzó su trabajo, Crosson se dispuso a agregar *obeah* al panteón de religiones mundiales protegidas mostrando que se trata de una religión legítima que merece protección y respeto. Él asumió que la “religión” bien entendida no podía sino excluir el daño. De este modo, intentó limpiar la reputación de *obeah*, a la que consideró mancillada por su denigración colonial, rescatándola moralmente de sus implicancias más oscuras.

No obstante, Crosson se encontró con problemas. *Obeah* lo enfrentó a las limitaciones de la categoría moderna de religión. El autor explica que sus interlocutores invirtieron los términos de su proyecto redentor: “En lugar de hacer de la *obeah* una religión, hicieron que me preguntase cómo el trabajo espiritual desafió los límites hegemónicos de la categoría misma de religión” (Crosson 2020, 5). Crosson abandonó su proyecto redentor y reconsideró sus categorías de análisis⁷. *Obeah* se asocia tanto con el daño como con la curación, y no encaja en las categorías occidentales de religión o religión pública. En su lugar, Crosson la describe como un “ejercicio de curación–daño con poder esotérico” (Crosson 2020, 22).

Sin embargo, comprender la historia de la *obeah* también

⁷ “Describirlo como ‘curación’ o ‘hechicería’ fueron movimientos de traducción que encajaron las prácticas religiosas africanas en categorías occidentales en lugar de centrarse en las formas en que estas prácticas podrían transformar ‘recursivamente’ las categorías de análisis de un académico” (Crosson 2020, 21).

requiere confrontar la cuestión de la negritud. Las cuestiones de raza y racismo no pueden separarse de las categorías de religión y secularismo. Esto se debe a que el acto de definir esas categorías excluyó, por motivos raciales, prácticas que eran identificadas con los habitantes de África. Para Crosson, “la exclusión, basada en la raza, de las prácticas africanas a ambos lados de esta dialéctica [secular-religiosa] fue un acto fundamental en la creación de la religión y el secularismo como ‘universales’ modernos” (Crosson 2020, 8)⁸. Y: “la identificación del mal con la (no) religión africana ha sido una parte clave del discurso moral y racial de la modernidad occidental, particularmente en las representaciones populares de *obeah* y ‘*vudú*’ para las audiencias estadounidenses, británicas, francesas y de África occidental” (Crosson 2020, 10). En consecuencia, la descolonización de la religión requiere considerar la cuestión de la raza.

La “otredad” de la (no)religión africana se produjo en todo el Caribe. Durante la ocupación estadounidense de Haití entre 1915 y 1934, los estadounidenses clasificaron las prácticas espirituales populares haitianas como “no religiosas” y las asociaron con la hechicería. Cabe decir que esta “hechicería” estaba ligada a la insurgencia política. Al enmarcar la hechicería como causa de la insurgencia se legitimó su represión (Ramsey 2011). Estados Unidos aplicó leyes contra *les sortilèges* (hechizos) en nombre de la decencia moral y la consolidación del control social⁹. A simple vista, estas regulaciones

Las cuestiones de raza y racismo no pueden separarse de las categorías de religión y secularismo.

⁸ Vincent Lloyd y Jonathan Kahn hacen una afirmación similar en la introducción del editor a *Race and Secularism in America* (2016).

⁹ Las campañas contra la superstición patrocinadas por Estados Unidos contra el vudú y el materialismo y el paganismo también se dirigieron al catolicismo.

no implicaban la represión de la “religión”. Antes bien, fueron vistas como promotores de valores universales, un mercado libre, el cientificismo moderno, la salud pública, el estado de derecho y la libertad religiosa. Como veremos más adelante, la libertad religiosa, al estilo estadounidense, nunca fue pensada para los hechiceros insurgentes.\

II. Hacia la indeterminación: secular y Religiosos en un mundo (pos)moderno

Incluso mientras estas críticas se afianzan, las construcciones modernas de la religión y el secularismo están vivas y coleando en las ciencias sociales. Es común ver la religión y la política como entidades conocidas y discretas. Se supone que el conocimiento de sus interacciones será más completo a medida que los académicos clasifiquen la evidencia, prueben las hipótesis y refinen las teorías. Es tentador aferrarse a una noción secular protestante de religión entendida como un conjunto privado de creencias y valores interiorizados que se eligen de forma independiente y que luego se llevan a cabo. Esta “comprensión simplificada de la religión”, según Winnifred Sullivan, “tiene su origen en las teorías protestantes e ilustradas sobre el estado y la religión”. Se trata de la religión de una versión particular del liberalismo moderno. Descolonizar es parroquializar la religión concebida como “privada, voluntaria, individual, textual y creída”, y centrarse en cambio en la “religión de la mayor parte del mundo”, que es pública, oral, practicada y comunitaria” (Sullivan 2007, 8). Sin embargo, las categorías generan apego y, en la era TikTok, el tiempo apremia. Para Webb Keane “las categorías mismas se han convertido en hechos sociales” (Keane 2007, 86)¹⁰. David Chi-

¹⁰ Keane continúa: “Al igual que ‘lo moderno’, son parte de los discursos cotidianos y de élite y median la autoconciencia en casi todas partes; las categorías se han convertido en hechos sociales... Esto sugiere que adoptemos las categorías para cualquier cosa que puedan ofrecer. Pero aceptar las categorías existentes exige, al menos, una considerable autoconciencia”. (Keane 2007, 86).

dester está de acuerdo en que “felizmente podríamos abandonar la religión y lo religioso como términos de análisis si no nos apegaríamos tanto a ellos” (Chidester 1996, 259).

Aunque es posible que estemos atascados, también tenemos opciones. La pregunta no es *hasta qué punto* estudiar religión y vida pública, sino *de qué modo* hacerlo. ¿Qué pasa si no tenemos ni libertad religiosa ni absorción total de la religión en lo político, sino algo diferente? Esto no significa que no existan fronteras entre estos campos; para muchos individuos dichas fronteras son percibidas como hechos sociales. Las personas actúan como si existieran, y de algún modo, así es. Pero podemos hacer que estas líneas de demarcación sean parte integral de las preguntas que nos hacemos y de las respuestas que esperamos encontrar.

Nos estamos moviendo en esa dirección. Muchos estudiosos han explorado la capacidad que tienen estos términos, por así decirlo, para cobrar vida propia. Hoy en día, un campo de estudios dinámico cuestiona nuestra comprensión de la soberanía, la religión, la ley, la indigeneidad, la raza, la iglesia, el secularismo y el estado, así como las relaciones que se establecen entre ellos. Este campo descentra la historia colonial de los colonos europeos y norteamericanos y presta atención a la raza, al poder, la casta, el género, la indigeneidad y el colonialismo. Esto lleva a preguntas como: ¿Quién define la religión y la libertad religiosa bajo el colonialismo y en los regímenes poscoloniales? ¿Las tradiciones indígenas “cuentan” como “religiosas”? Si no lo hacen, ¿cuáles son las implicancias para su protección legal? Estas preguntas emergen cuando la división entre lo religioso y lo político se convierte en parte del objeto de investigación.

La pregunta no es hasta qué punto estudiar religión y vida pública, sino de qué modo hacerlo.

Una gran cantidad de literatura académica crítica ha establecido que nunca hubo una ruptura clara entre el orden público religioso y el secular. Ahora entendemos, en palabras de Nandini Chatterjee, que “el secularismo estatal no implica la retirada del estado de los asuntos religiosos, sino que por el contrario, consiste en que el estado asuma el papel de regulador último de las afiliaciones religiosas y árbitro de las reivindicaciones religiosas” (Chatterjee 2010, 537). El gobierno religioso contemporáneo no está tan alejado de la Europa temprano-moderna como sugeriría la teoría de la secularización¹¹. La investigación sobre los diferentes modos de gobernar la religión ha llevado a lo que Nilüfer Göle describe como “un despliegue de la secularidad entendida como desarrollo universal, neutral y libre de religión de la modernidad europea” (Göle 2010, 43). Mi trabajo en relaciones internacionales forma parte de este esfuerzo por problematizar las pretensiones universales de la gobernabilidad secular.

En términos de política, la descolonización significa revisar los arreglos legales y constitucionales que invocan tanto la religión como el secularismo¹². Significa que ya no podemos usar el secularismo o la secularidad como categorías descriptivas, haciendo foco en si los estados o las sociedades son seculares, religiosos, están en proceso de secularización o se vuelven post-seculares, y en qué medida. Como explica John Bowen, “precisamente porque las trayectorias históricas que produjeron los regímenes actuales son las mismas que produjeron sus ideologías, las formas predominantes de hablar so-

¹¹ En lugar de privatizar la religión, los primeros asentamientos modernos inauguraron un nuevo modo de administrarla territorializando la religión en estados confesionales separados, como explica Casanova: “En la primera fase absolutista, todos los estados e iglesias de Europa trataron de reproducir el modelo de la cristiandad según el principio *cuius regio eius religio*, lo que de facto significaba que todas las iglesias nacionales territoriales caían bajo el control cesaropapista del estado absolutista” (Casanova 2001, 424;428).

¹² Este trabajo está en marcha. Para un ejemplo reciente, véase Akande 2023.

bre el estado y la religión no pueden servir como base para analizar el estado y la religión”¹³. En su lugar, tenemos que liberar “el espacio de lo político del alcance de la doctrina de la secularización” (Dressler and Mandair 2011, 18). ¿Cómo podría darse esto en la práctica? Paso ahora a discutir dos ejemplos al respecto.

III. Repensando la libertad religiosa

El primer ejemplo tiene que ver con la libertad religiosa internacional. La libertad religiosa es una manera de gobernar la diferencia social que vincula la religión con la política de manera compleja. Garantizar legalmente la libertad religiosa no es simplemente posibilitar una norma estable y universal, sino hacer de la religión un objeto de regulación estatal. Esto transforma tanto a la política como a la religión de tres maneras diferentes.

En primer lugar, gobernar a través de los derechos religiosos identifica a las personas merecedoras de protección legal como personas o grupos *religiosos*. Los define en términos religiosos o de secta en lugar de basarse en otro tipo de afinidades, como grupos basados en la clase social, preferencias políticas, lazos geográficos, redes de parentesco, equipos de fútbol o estatus socioeconómico. Al posicionar la religión como anterior a otras identidades, los derechos religiosos realzan la importancia de aquello que las autoridades designen como religión. Esto profundiza las divisiones religiosas, creando a su vez un ecosistema social basado en la diferencia religiosa.

¹³ “Si todo lo que supiéramos fueran las propiedades y características supuestamente generales de ‘lo secular’, seríamos capaces de entender muy poco acerca de cómo el régimen de gobierno francés llegó a ser lo que es hoy. Tampoco, *mutatis mutandis*, estaríamos más cerca de comprender el conjunto particular de procesos históricos y modos de gobierno de cualquier otro país, incluso en los Estados Unidos, donde las configuraciones de los inmigrantes católicos y las tradiciones escolares protestantes, por ejemplo, produjeron un conjunto específico de tensiones centradas en la lectura de la Biblia y la oración individual que no juegan un papel tan prominente en otros lugares” (Bowen 2010, 688).

En segundo lugar, las garantías de la libertad religiosa moldean el modo en que los estados clasifican a los ciudadanos, a menudo a través de la ley. Los estados identifican a los grupos como “religiones” y los ubican en un campo político en el que representan un tipo común y operan como iguales. Los estados consagran a estos grupos como comunidades de fe con líderes identificables y ortodoxias limitadas. Los estados acuden a voceros o portavoces de estas comunidades. Esto fortalece las jerarquías y ortodoxias dominantes. Asimismo, margina a los disidentes, los escépticos, los que practican múltiples tradiciones y los que están al margen de la comunidad. Ciertas violaciones de la dignidad humana languidecen por debajo del umbral del reconocimiento, como veremos, mientras los gobiernos dedican recursos escasos a rescatar a religiosos perseguidos y defender a comunidades religiosas que disfrutaban de legibilidad y legitimidad política. Ciertas preguntas se repiten: ¿qué cuenta como religión? ¿Qué religiones merecen protección? ¿Qué líderes deben ser involucrados?

Tercero, el gobierno secular eleva a la creencia como el núcleo de la religión. Ser “religioso” es *creer* en alguno de los sistemas de creencias relevantes, con un marcado sesgo hacia el cristianismo. Esto refleja una comprensión del tema religioso que emergió del cristianismo europeo. Santifica una psicología religiosa particular que se basa en la noción de un sujeto autónomo que elige y practica su creencia. Prioriza sujetos para quienes el creer es tomado como la característica definitoria de lo que significa ser religioso, y el derecho a elegir la propia creencia como la esencia de lo que significa ser libre. Privilegia una comprensión liberal moderna de la fe y de aquellos que reforman su religión para ajustarse a ella.

¿qué cuenta como religión? ¿Qué religiones merecen protección? ¿Qué líderes deben ser involucrados?

Excluye otras formas de relacionarse con las comunidades más allá de uno mismo.

Durante las últimas décadas, los tomadores de decisiones a nivel internacional han intentado definir la religión con el fin de garantizar la libertad religiosa en todo el mundo. Durante el mismo período, los estudiosos de la religión han renunciado a centrarse en la creencia como la esencia de la religión. Uno de estos estudiosos explica que durante las últimas tres décadas “la atención al cuerpo y la sociedad corrigió la tendencia, de estilo protestante, a equiparar la religión con la interioridad y la creencia...” Otro observa que los estudiosos de la religión “han gastado la mayor parte de su energía en los últimos treinta años desvinculando la religión de la creencia” que ha sido “dejada de lado como una imposición cristiana/colonial”. En resumen, los estudiosos de la religión han estado descolonizando la categoría durante tanto tiempo como los políticos y los politólogos la han estado recolonizando.

La brecha entre la libertad religiosa definida desde “arriba” y las realidades de la espiritualidad vivida es clara en la experiencia del pueblo K’iche’ de Guatemala¹⁴. Los k’iche’ han sido víctimas de la colusión entre las corporaciones mineras multinacionales, la policía y el estado guatemalteco, lo que ha llevado a violaciones de su herencia cultural y derechos territoriales. Incluso cuando estas comunidades rechazaron los proyectos mineros e hidroeléctricos iniciados a raíz del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), las empresas extranjeras simplemente les ofrecieron pagarles un porcentaje más alto de las ganancias. Sin entender que la

¹⁴ Rigoberta Menchú, quien ganó el Premio Nobel de la Paz en 1992 por su activismo a favor de los pueblos indígenas, es una k’iche’ muy conocida. Los K’iche’ también están asociados con el documento indígena más estudiado de Mesoamérica, el Popol Vuh, descrito por Néstor Quiroa como “una narración mítico-histórica que relata la creación del universo, seguida de la creación de los K’iche’ pueblos del altiplano guatemalteco y la legendaria historia de las dinastías K’iche’ hasta la llegada de los españoles en 1524.” (Quiroa 2011, 468).

razón por la que los k'iche' rechazaron los proyectos no fue monetaria, sino que implicaba una negativa a permitir la destrucción de la tierra por razones religiosas y culturales. Para los colonizadores, sin embargo, el apego k'iche' a la tierra no se registra como "religioso". Sus reclamos son invisibles para los instrumentos legales seculares porque se percibe que no tienen religión. Cuando la religión se define como el derecho a creer o no creer, en la línea de los Arts. 12 y 13 de la Convención Americana, las violaciones al patrimonio k'iche' son ilegibles para la CIDH, las autoridades guatemaltecas y el Departamento de Estado de Estados Unidos. En el punto álgido del conflicto, el Departamento de Estado confirmó que no existió "ningún informe de abusos a la libertad religiosa" en Guatemala.

¿Qué hacer al respecto? A corto plazo, el reconocimiento de los reclamos k'iche' sobre la tierra como auténticamente religiosos podría permitir que los k'iche' se declarasen una minoría perseguida. Sin embargo, a la larga, las protecciones legales de los derechos religiosos inevitablemente privilegian las concepciones mayoritarias de religión. Para empeorar las cosas, intereses poderosos han apostado en favor de los hombres fuertes del neoliberalismo que se benefician de la apertura de Guatemala al capital transnacional. Los k'iche' pueden creer lo que quieran, pero eso no impedirá que los intereses mineros se alejen de sus tierras.

IV. La seguridad nacional como teología política

Mi segundo ejemplo involucra la seguridad nacional de los Estados Unidos como una forma de teología política. En nuestros días, muchas discusiones críticas sobre religión y política se están volcando hacia el lenguaje de la teología política. El teólogo Vincent Lloyd explica que se trata "no solo de la forma en que figuras aparentemente seculares con historias teológicas parcialmente ocultas continúan animando la vida política, sino también de modos alternativos de

participar en la vida política que se nutren de recursos que no pueden ser reducidos a la razón secular” (Lloyd 2021). Sin embargo, estos modos alternativos no se comprenden bien. Estados Unidos rara vez es visto como una colectividad religiosa. La seguridad nacional de Estados Unidos es vista como no sectaria. A menos que haya ocurrido algo fuera de lo común, se asume que la religión está separada de la seguridad nacional. La religión pertenece a la teología o los estudios religiosos y la seguridad nacional a los expertos que toman decisiones políticas. Y, sin embargo, al defender medidas tomadas en nombre de la seguridad nacional, los estadounidenses se apoyan en recursos que “no pueden ser reducidos a la razón secular”. Estos recursos son “religiosos”, de acuerdo con Katie Lofton, en el “sentido de que consagran o revelan ciertos compromisos que son más fuertes que en casi cualquier otro acto de participación social” (Lofton 2017, 6)¹⁵. Lofton pregunta qué significa “dividir al turista del peregrino, o a la celebridad del dios, o a la corporación de la secta” (Lofton 2017, 6). ¿O, podríamos decir, al establecimiento de la seguridad nacional de los Estados Unidos de la iglesia?

Jothie Rajah ha escrito sobre “una convicción afectiva en los Estados Unidos como algo trascendente”. (Rajah 2014, 137-8). Su trabajo recuerda la definición de Paul Kahn de la afirmación central de la teología política: “no que lo secular deba ceder ante la iglesia... sino que el estado no es el arreglo secular que pretende ser” (Kahn 2012, 18). Para Kahn, la soberanía es “incomprensible si se la despoja de sus orígenes teológicos” (Kahn 2012, 140). En

La religión pertenece a la teología o los estudios religiosos y la seguridad nacional a los expertos que toman decisiones políticas.

¹⁵ También añade: “La religión no es solo algo a lo que te unes como voluntario, con el corazón abierto y confesando. No es solo algo que heredas, ordenado por tus padres. La religión es también aquello en lo que te enredas a pesar de ti mismo” (Lofton 2017, xi).

Los dos cuerpos del rey, Kantorowicz rastrea las transferencias entre la iglesia y el estado y el surgimiento gradual de un “corpus mysticum secular”. Para Kantorowicz, “el corpus mysticum propiamente dicho llegó a ser cada vez menos místico a medida que pasaba el tiempo, y llegó a significar simplemente la Iglesia como un cuerpo político o, por transferencia, cualquier cuerpo político del mundo secular” (Kantorowicz 2016, 192; 206)¹⁶. Modernizando su relato, Winnifred Sullivan examina los intercambios del “carisma del colectivo” entre las ficciones legales corporativas del estado, la iglesia y la corporación. La autora argumenta que “existe una profunda intercambiabilidad entre la iglesia, el estado y la corporación: el estado y la corporación toman prestado de la iglesia el símbolo del soberano como sagrado” (Sullivan 2007, 179)¹⁷.

Mi proyecto actual explora las fronteras de los Estados Unidos como parte de este “corpus mysticum secular”. Esta frontera es una serie de rostros que adquiere el ejercicio de la soberanía y que atraviesa las construcciones modernas de lo secular y lo religioso, confundiendo los reclamos de separación y diferenciación. Las fronteras encarnan la simultaneidad de lo político y lo religioso. Parte de su eficacia radica en su capacidad para cambiar de registro y evadir la categorización¹⁸.

¹⁶ Véase en particular el Capítulo V, “Reinado centrado en la política: Corpus Mysticum”.

¹⁷ Esto le permite volver a describir y parroquializar la historia de la desestabilización de los Estados Unidos como lo que ella llama “el proyecto de realizar iglesias-en-ley distintivamente estadounidense” (Sullivan 2007, 179).

¹⁸ Aquí es útil el trabajo de Gil Anidjar y Matt Scherer. Anidjar menciona: “En lugar de concebir el cristianismo como una religión entre otras, en lugar de suponer que pertenece al ámbito limitado de lo religioso (para distinguirlo de lo estético y lo legal, lo político y lo científico, digamos), uno podría cambiar la perspectiva y explorar la posibilidad de que el cristianismo, el “cristianismo realmente existente”, sea una serie específica de agencements, un orden distributivo múltiple (o una serie de ellos) que divide entre ciertos reinos (lo teológico de lo político, para invocar nuevamente este paradigma familiar), en a veces creándolos de (casi) nada, a veces unificando esos reinos y disponiéndolos según una moda, según una serie de modas” (Anidjar 2015, 42). Scherer hace un punto relacionado: “No se trata de que la laicidad sea cristiana o no cristiana (religiosa o no religiosa), sino de deconstruir la oposición misma entre laica y cristiana (laica y religiosa) que autoriza la figura de la separación y sustenta el imaginario secular moderno” (Scherer 2013, 14).

Mi investigación actual desarrolla este pensamiento al examinar la controversia pública en torno a la Proclamación 9645, también conocida como la “prohibición musulmana”. En la decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos de 2018, que confirmó la prohibición, los jueces se limitaron a considerar la “religión” al interior del rol que el ánimo anti-musulmán podría tener como justificación de la prohibición. Confinar lo “religioso” al ánimo anti-musulmán nos distrae de la acción real: la identificación entre lo religioso y lo político en relación al poder que la seguridad nacional tiene para trascender la ley. En los Estados Unidos, es la seguridad nacional, no solo la “religión”, la que tiene el poder de trascender las limitaciones humanas en nombre del orden, el control y la armonía social. La seguridad nacional está más allá del alcance de los límites de lo humano. La seguridad nacional invoca la excepción. Autoriza la aplicación y suspensión simultáneas de la ley. La seguridad nacional es una teología política, una religión pública o civil. Goza de un amplio atractivo bipartidista. Entre los funcionarios estadounidenses, los expertos en derecho constitucional, el público en general y muchos profesores de ciencias políticas, hacer proselitismo en su nombre no solo es admirado, sino que esperado.

Conclusión: Borrando las líneas

En nuestros días, el límite cambiante entre lo religioso y lo político está bajo escrutinio. Su interrogación demanda diferentes enfoques en contextos disímiles. Requiere moderar las aspiraciones de los ideales políticos modernos basados en definiciones estables de lo religioso y lo político, como el secularismo y la libertad religiosa. Nos invita a prestar atención a los modos de vida que son excluidos de estos constructos. Nos pide interrogar las formas seculares de la vida colectiva, deteniéndose a considerar la puesta en común del carisma y las transferencias entre los aspectos “religiosos” y “seculares” de

las instituciones colectivas y las prácticas sociales. Hace un llamado a la humildad epistémica y a tomar en serio lo que se ha dejado de lado como “no moderno” (Orsi 2012) o inferior a lo humano.

En términos de políticas, los tomadores de decisiones deben rechazar la presión de los estamentos seculares nacionales para “arreglar” a los extremistas religiosos. Los programas para cultivar budistas, musulmanes o cristianos tolerantes basados en la noción de una identidad religiosa estable y moderada ya no tienen sentido. Los esfuerzos para promover la libertad religiosa deben contemplar un conjunto más complejo de factores. Los eruditos y los tomadores de decisiones deberían distanciarnos de las proclamas triunfantes de los secularistas liberales y de su manejo experto de la religión desde “arriba”. También deberíamos alejarnos de las celebraciones ingenuas del regreso de la religión a la vida pública. La investigación académica sobre la religión y el secularismo se queda corta en la medida en que reproduce presunciones secularistas sobre la religión en lugar de cuestionar el proyecto modernista en su conjunto. Todas las formas de política abarcan aspectos religiosos de la experiencia humana. Irónicamente, necesitamos difuminar las líneas para ver con mayor claridad.

Referencias

- Anidjar, Gil. 2015. “Christianity, Christianities, Christian”. *Journal of Religious and Political Practice* 1 (1): 39-46.
- Akande, Rabiat. 2023. *Entangled Domains: Empire, Law and Religion in Northern Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, John. 2010. “Secularism: Conceptual Genealogy or Political Dilemma? *Comparative Studies in Society and History* 52 (3): 680-694. DOI:10.1017/S0010417510000356
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University

- of Chicago Press.
- Casanova, José. 2001. "Religion, the New Millennium, and Globalization," *Sociology of Religion* 62 (4): 415-441.
- Chatterjee, Nandini. 2010. "English Law, Brahma Marriage, and the Problem of Religious Difference: Civil Marriage Laws in Britain and India," *Comparative Studies in Society and History* 52 (3): 524-552.
- Chidester, David. 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religions in Southern Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Crosson, Brent. 2020. *Experiments with Power: Obeah and the Remaking of Religion in Trinidad*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dakwar, Azar. 2021. "Critical Theory for Political Theology 2.0: Gil Anidjar". *Political Theology* (2 de noviembre). Disponible en: <https://politicaltheology.com/gil-anidjar/>
- Dressler, Markus y Arvind-Pal S. Mandair. 2011. "Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Postsecular". In Markus Dressler y Arvind-Pal S. Mandair (eds.), *Secularism and Religion-Making*, 3-36. Oxford: Oxford University Press.
- Göle, Nilüfer. 2010. "Manifestations of the Religion-Secular Divide: Self, State and the Public Sphere". En Linell E. Cady y Elizabeth Shakman Hurd (eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, 41-56. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Josephson, Jason Ananda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kahn, Paul W. 2012. *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kantorowicz, Ernst. 2016. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lloyd, Vincent. 2021. "States of Exception: Church State Corporation". *Political Theology* (9 de marzo). Disponible en: <https://politicaltheology.com>

com/symposium/from-the-sovereign-to-the-church

- Lloyd, Vincent y Jonathan Kahn. 2016. *Race and Secularism in America*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lofton, Kathryn. 2017. *Consuming Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Orsi, Robert A. 2012. "Afterword: Everyday Religion and the Contemporary World: The Un-Modern, Or What Was Supposed to Have Disappeared But Did Not." In Samuli Schielke and Liza Debevec (eds.), *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, 146-161. Nueva York: Berghahn Books.
- Ramsey, Kate. 2011. *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rajah, Jothie. 2014. "Sinister Translations: Law's Authority in a Post-9/11 World". *Indiana Journal of Global Legal Studies* 21 (1) (Winter): 107-143.
- Scherer, Matthew. 2013. *Beyond Church and State: Democracy, Secularism and Conversion*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Sullivan, Winnifred Fallers. 2007. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Quiroa, Néstor I. 2011. "Revisiting the Highland Guatemala Títulos: How the Maya-K'iche' Lived and Outlived the Colonial Experience". *Ethnohistory* 58 (2): 293-321.

La religión en la teoría liberal igualitaria: una defensa conceptual

Cristóbal Bellolio B.¹⁹

La profesora Shakman Hurd nos ofrece una mirada crítica de la forma en que la sociología y la teoría política —y especialmente la teoría política liberal— han tradicionalmente comprendido el fenómeno religioso. Esta versión tradicional sostiene que la modernidad liberal levantó un *muro de separación* entre la política y la religión, el estado y la iglesia. Sin embargo, este *muro de separación* sería un mito tanto desde el punto de vista histórico como normativo, como lo han sugerido críticos tan disímiles como Stanley Fish, Talal Asad, Saba Mahmood, Winnifred Fallers Sullivan y la propia Elizabeth Shakman Hurd, por nombrar solo algunos. La política y la religión no solo interactúan diariamente, sino que además se hace imposible delimitar el perímetro de cada una, en especial del concepto de religión. En este sentido, los críticos sostienen que la teoría política liberal asimila la religión a un tipo específico de experiencia religiosa, en concreto, la protestante. Es decir, pretende aplicar su clásica metodología de abstracción universalista desde una categoría parroquialmente europea.

Esto no solo es conceptualmente deficiente, sino que además, sostiene Shakman Hurd, el tratamiento académico-legal pre-

¹⁹ PhD. in Political Philosophy y MA in Legal & Political Theory del University College London. Abogado y politólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor Asociado de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez. Su área de investigación es la tradición liberal y su relación con la ciencia, la religión y el populismo. Es director de la revista Economía & Política.

dominante de la religión es una extensión del fenómeno colonial. En ese sentido, está mediado por una notable asimetría de poder, donde podemos identificar opresores y oprimidos. El caso del pueblo Quiché en Guatemala ilustra el punto: justamente porque su forma de vivir la religiosidad no es reconocida por el ordenamiento legal del estado liberal, heredado de la visión de los colonizadores europeos, y muy conveniente para los poderes económicos que buscan explotar sus tierras, los Quiché son incapaces de hacer valer sus derechos culturales y religiosos. Este resabio de imposición colonial, según Shakman Hurd, amerita una emancipación acorde.

En lo grueso, esta tesis no admite mucha controversia: la mayoría de los teóricos políticos y legales del estado liberal han entendido históricamente la religión como un conjunto de creencias doctrinales alojadas en la intimidad de la conciencia individual. Esto no solo reduce la complejidad del fenómeno y afecta su adecuada comprensión intelectual, sino que además emplea el prisma epistémico de la cultura dominante como prisma objetivo e imparcial, lo que suele implicar conflicto y eventual subyugación del resto de las culturas y su apreciación de lo religioso. Sin embargo, no es tan evidente que la teoría política liberal contemporánea insista en ese error. Incluso entre autores liberales se suele reconocer que el *muro de separación* es efectivamente un mito tanto en lo histórico (Lilla 2008) como en lo normativo (Eisgruber & Sager 2007). Por otra parte, desde hace un buen tiempo a esta parte, la corriente dominante en la teoría política liberal no piensa en la religión como una categoría-político legal de contornos definidos que merezca un tratamiento especial, para bien o para mal, para protegerla o para desincentivarla. Desde la obra de John Rawls en adelante, pasando por figuras consolidadas como Ronald Dworkin y Charles Taylor hasta voces emergentes como Jonathan Quong y Micah Schwartzman, los llamados “teóricos igualitarios de la libertad religiosa”

(Laborde 2017) piensan en cosmovisiones, doctrinas comprensivas o concepciones de la vida buena, donde caben tanto las cuestiones doctrinarias como las formas de vida y orientaciones éticas. No distinguen si estas cosmovisiones son religiosas o seculares en el sentido tradicional. En el liberalismo político de Rawls (2005), por ejemplo, las restricciones que se aplican al empleo de argumentos propios del Cristianismo o del Islam en debates públicos son idénticas a las restricciones que se aplican al empleo de argumentos Utilitaristas o Deontológicos, en la medida que todos reflejan una visión particular de la vida buena que no puede reclamar lealtad transversal en una sociedad pluralista.

No sostengo que el empleo de la categoría *cosmovisión, doctrina comprensiva o concepción de la vida buena* solucione los problemas que identifica la profesora Shakman Hurd, pero al menos vale reconocer los esfuerzos sistemáticos de la teoría política liberal contemporánea por replantear el tratamiento de la religión. Recientemente, por ejemplo, la teórica política francesa Cecile Laborde (2017) ha propuesto abandonar *religión* como categoría político-legal, y, en su lugar, identificar qué aspectos específicos de la compleja y multifacética experiencia religiosa son realmente problemáticos para el estado liberal. Sólo en esos casos, concluye, tiene sentido limitar la influencia religiosa sobre el orden político. Al mismo tiempo, Laborde identifica análogos seculares igualmente problemáticos para el estado liberal. Es decir, la religión no es *siempre* problemática ni *exclusivamente* problemática desde esta renovada perspectiva liberal. Podemos estar de acuerdo o en desacuerdo con su estrategia de “desagregación” de la religión, que admite distintos arreglos institucionales

la religión no es siempre problemática ni exclusivamente problemática desde esta renovada perspectiva liberal.

con variados niveles de participación de lo *religioso* en el espacio público, pero a estas alturas es implausible sostener que la corriente predominante del liberalismo contemporáneo sigue anclado al tratamiento estrecho de la religión que tanto se le critica.

Hace algunos años, el llamado Nuevo Ateísmo recibió una crítica similar. Se sostuvo entonces que sus principales exponentes —Dawkins, Hitchens, Dennett, Harris— concebían a la religión como una serie de proposiciones y aseveraciones fácticas, que, al demostrarse falsas por la ciencia moderna, sucumbían irremediablemente. Pero la religión es mucho más que eso. De hecho, replicaron los críticos, la religión ni siquiera se trata de eso, sino que se trata de experiencias comunitarias, búsquedas de sentido y orientaciones existenciales que no pueden ser contenidas en una doctrina cerrada en busca de algún tipo de suficiencia epistemológica (Armstrong 2009; Eagleton 2009; Falcioni 2010; Midgley 2002). Aunque probablemente sus críticos hayan exagerado al sostener que la religión no tiene nada que ver con proposiciones fácticas, por lo visto, el Nuevo Ateísmo no sobrevivió a estas críticas. Pero la escuela igualitaria de la libertad religiosa, incluyendo a Laborde, no es vulnerable a la misma acusación. En parte motivados por la teoría crítica, han evitado reducir la religión a la noción protestante empleada por el liberalismo original. Una vez que adoptamos la espaciosa estrategia conceptual de los liberales-igualitarios, muchas de las experiencias de vida comunitaria, ritual o mística que tradicionalmente quedan fuera de la protección de la libertad religiosa en sentido estricto, como la espiritualidad Quiché que menciona Shakman Hurd, quedan protegidas en tanto se entienden parte de una cosmovisión o concepción de la vida buena que puebla la sociedad pluralista, sin establecer fronteras artificiales entre lo religioso y lo no religioso. Esta estrategia tiene otros problemas, por cierto: como toda teoría excesivamente normativa y relativamente a-his-

tórica, al liberalismo le cuesta identificar las asimetrías de poder que ocurren en el mundo real, generalmente a propósito de raza, clase, género, etcétera. Pero esta es una debilidad que supera la crítica conceptual respecto del tratamiento de la religión.

A propósito del caso del pueblo Quiché en Guatemala, permítaseme una pregunta al cierre, que se relaciona con el (fallido) proceso que llevó adelante la Convención Constitucional en Chile entre 2021 y 2022. La propuesta declaraba, por primera vez en su historia, al estado chileno como “laico”. Esta declaración fue acompañada de otras disposiciones, por ejemplo en materia de educación, que daban cuenta de un cierto espíritu secularizador, en línea con tendencia de las últimas décadas que indican un pronunciado declive del catolicismo y un importante aumento del mundo no religioso (Galioto y Bellolio 2023). Sin embargo, mientras la religión organizada tradicional era contenida, la misma propuesta reconocía las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas, tal como había ocurrido en experimentos constitucionales previos en otros países latinoamericanos como Bolivia y Ecuador. Bajo una conceptualización espaciosa del fenómeno religioso, tal como la que proponen los teóricos igualitarios de la libertad religiosa para hacerse cargo de las críticas de reduccionismo, no es necesario precisar si las cosmovisiones indígenas, por ejemplo, son religiosas o etno-culturales. Basta con constatar que funcionan como coordenadas de sentido ético, forma de vida y pertenencia comunitaria, en cuyo caso califican como concepciones de la vida buena en el lenguaje Rawlsiano. La propuesta de la Convención Constitucional no sólo reconocía sino que promovía el princi-

Bajo una conceptualización espaciosa del fenómeno religioso, no es necesario precisar si las cosmovisiones indígenas son religiosas o etno-culturales.

pio del buen vivir, asociado a las culturas Quechua (*sumak kawsay*), Aymara (*suma qamaña*) y Mapuche (*küme mogen*), cuyo contenido es impreciso pero que puede referirse tanto a una estrategia de desarrollo socioproductivo alternativa al neoliberalismo, como a un bienestar holístico a partir de una relación armónica con la naturaleza. La pregunta es, entonces, si podemos hablar de un proceso genuinamente secularizador en este caso. Si por secularización en un sentido amplio —que podría incluir tanto a liberales como a sus críticos— entendemos el proceso que supedita todas las visiones sustantivas, ya sean religiosas o no religiosas, a la mentalidad procedimental del estado neutral moderno (Chernilo 2023).

Mi tesis preliminar es que la Convención Constitucional nunca intentó ser secular en ese sentido, sino que buscó conscientemente reparar el estatus de las identidades históricamente vulneradas o marginadas de la participación y la representación en Chile, tales como pueblos originarios, mujeres, diversidades sexuales y regiones. De hecho, al cumplir un mes en funciones, la Convención celebró con un pabellón de banderas y emblemas de todas las mencionadas identidades, con la notoria ausencia de los símbolos cristianos. La entonces presidenta del órgano y delegada del pueblo Mapuche, Elisa Loncón justificó la exclusión recordando el carácter colonial del cristianismo (Sánchez 2021). Es decir, su exclusión tenía poco que ver con su contenido religioso propiamente tal, y mucho más con su posición en el eje histórico que divide entre opresores y oprimidos. La anécdota es interesante porque se conecta con la problematización que propone Shakman Hurd, en la medida que los criterios tradicionales de religión y secularismo resultan estrechos y por tanto incapaces de capturar adecuadamente otras dinámicas subyacentes, como las asimetrías históricas de poder, que a veces funcionan como criterios decisorios más relevantes en el debate político, como ocurrió precisamente en este caso.

Referencias

- Armstrong, K. 2009. *The Case for God: What Religion Really Means*. New York: Random House.
- Chernilo, D. 2023. "On the Relationships Between Critical Theory and Secularisation: The Challenges of Democratic Fallibility and Planetary Survival". *European Journal of Social Theory* 26(2): 282-300.
- Eagleton, T. 2009. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Eisgruber, C., & Sager, L. 2007. *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Falconi, R. 2010. "Is God a Hypothesis? The New Atheism, Contemporary Philosophy of Religion, and Philosophical Confusion". En: Amarsingam, A. (ed.) *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, 203-224. Chicago: Haymarket Books.
- Galioto, C., y Bellolio, C. 2023. "Towards a Reform of Religious Teaching in the Chilean School System". *International Journal of Educational Development* 100: 102791.
- Laborde, C. 2017. *Liberalism's Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lilla, M. (2008). *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Vintage.
- Midgley, M. 2002. *Evolution as a Religion*. Oxfordshire: Routledge.
- Rawls, J. 2005. [1993] *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Sánchez, J. 2021. Elisa Loncón prepara acto de desagravio a evangélicos tras recibir críticas por discriminación. *Ex Ante*, 31 de agosto. Accesible en <https://www.ex-ante.cl/https-www-ex-ante-cl-elisa-loncon-prepara-acto-de-desagravio-a-evangelicos-tras-recibir-criticas-por-discriminacion/>

EL MOMENTO DESCOLONIZADOR DEL SECULARISMO Y LA LIBERTAD RELIGIOSA: MIRADA DESDE LAS AMÉRICAS

*Ely Orrego Torres*²⁰

El extenso trabajo de Elizabeth Shakman Hurd sobre secularismo y libertad religiosa nos invita a contextualizar y leer su crítica desde una perspectiva latinoamericana. En este escrito, quisiera enfocarme particularmente en su agudo texto sobre descolonizar la libertad religiosa, aunque aludiré a sus otros trabajos en mi análisis. En su visita a Chile, en una de las conferencias que forman parte de este manuscrito, Elizabeth Shakman Hurd propuso una audaz y relevante crítica para los estudios sobre secularismo y libertad religiosa desde la teoría y práctica. A diferencia de profundizar en la extensa discusión sobre el momento post-secular de la post-modernidad, ella nos invita a un ejercicio metodológico de descolonización. No se trata solamente de “aceptar los orígenes coloniales” (Hurd 2024) de la religión, sino además reconocer las “limitaciones epistemológicas de las categorías de secularismo y religión” donde “necesitamos pensar la religión, la política y el límite entre ambas de una manera nueva” (ibid.). En este ensayo, quisiera enfocarme en dos aspectos de su análisis. Por un lado, su aproximación al estu-

²⁰ Candidata doctoral en ciencia política en Northwestern University (Evanston, Illinois). Actualmente es doctoranda visitante en el Centro de Estudios Internacionales de Sciences Po-Paris y becaria del Paris Program in Critical Theory de Northwestern University. Su agenda de investigación y enseñanza entrelaza la teoría política y las relaciones internacionales para abordar cuestiones sobre religión y política en el contexto global. Coordinadora del área de Investigaciones de Otros Cruces.

dio de la libertad religiosa. Por el otro, su propuesta sobre el estudio teológico-político de la seguridad nacional estadounidense.

Elizabeth Shakman Hurd propone revisar cómo se estudia la religión y reconocer los matices inherentes en su estudio, particularmente, desde las ciencias sociales. Un ejemplo de ello son los estudios de la laicidad y el secularismo, en donde la lengua española pareciera reconocer diferencias conceptuales e idiomáticas cuando se habla de una u la otra, lo que da cuenta de cómo en América Latina ha impactado más la visión europea y latina, con el peso del laicismo ilustrado francés, hecho por el cual se distingue —a diferencia que en el inglés y la tradición anglosajona— entre laicidad (como la separación iglesia-estado) y la secularización (como el proceso de transformación social de lo religioso) (Hurd 2008).

No obstante, es en la noción de libertad religiosa donde se explicitan los problemáticos acercamientos al estudio de lo religioso. Como menciona la profesora Hurd, existen esfuerzos estatales, gubernamentales, e incluso, multilaterales para definir y promover la libertad religiosa y garantizarla legalmente como una “norma estable y universal” (Hurd 2017). La libertad religiosa en su aspecto legal está presente en la carta fundamental de los derechos humanos y en las constituciones políticas de los estados nación a nivel global. Sin embargo, Hurd sugiere que existe una discrepancia entre las aproximaciones legales de la libertad religiosa y la realidad de las comunidades y su experiencia vivida, como sugiere con el caso del pueblo K’iche de Guatemala. Este caso, así como muchos otros de América Latina donde se violan derechos humanos en contra de minorías indígenas y afrodescendientes, nos invita a repensar los matices de las cate-

es en la noción de libertad religiosa donde se explicitan los problemáticos acercamientos al estudio de lo religioso.

gorías legales, pero también de qué se considera como libertad religiosa cuando se habla de estas comunidades.

En otras palabras, el momento descolonizador que sugiere Elizabeth Shakman Hurd, “requiere considerar la cuestión de la raza” (Hurd 2024) pero también repensar las categorías que invocan lo religioso y lo secular. En este sentido, desde una mirada descolonial, podemos resumir que la concepción de religión heredada de la modernidad, tiene las siguientes características: 1) primero, responde a una visión cristianocéntrica y preponderantemente monoteísta; 2) segundo, se focaliza en una perspectiva institucionalista (lo que Hurd menciona sobre la preponderancia en los estados de la creencia y los sistemas de creencia, lo cual va unido al rol fundamental de los “administradores” de dicho sistema o la llamada “religión gobernante”); y 3) propone una definición esencialista de lo religioso o las creencias, la cual no sólo va unida a la institucionalidad del sistema de creencias, sino también a un tipo de moralidad específica. En otros términos, un sistema religioso legitima una escala moral particular. Esta concepción colonial, hegemónica en los abordajes de libertad religiosa, dista de comprender los movimientos y pluralidades tanto internas a las voces religiosas como también en el marco de la diversidad de expresiones en el espacio público, que no responden necesariamente a los marcos político-institucionales de lo que es aceptado como religión.

Por tanto, ¿cómo leer este momento descolonizador desde la realidad de las Américas cuando nuestra historia está trazada por la colonización y por la constante recolonización? Según el filósofo An Yountae (2024), “existe una necesidad urgente por una teoría decolonial y Transatlántica en que se re-sitúe a las Américas y su experiencia histórica como lugares primordiales para teorizar la religión moderna”. En ese sentido, me parece interesante reflexionar en torno a lo que Cristóbal Bellolio escribe en su ensayo publicado

en este manuscrito sobre el debate constitucional en Chile. Como bien menciona, por primera vez en la historia de Chile, la propuesta declaró al país como un estado laico. Bellolio además menciona el uso de banderas y símbolos durante el desarrollo de la Convención Constitucional. Sin embargo, quisiera enfocarme en los matices que se añadieron en el documento para pensar lo religioso, más allá de lo que podríamos llamar como religión material o simbólico.

En la propuesta de la primera convención constitucional no solo se habla de estado laico, sino que por primera vez, se habla de espiritualidades y cosmovisiones donde el “estado reconoce la espiritualidad como elemento esencial del ser humano” (Laboratorio Constitucional UDP 2022). En el artículo 67 de la propuesta constitucional se reconoce que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión y de cosmovisión. Este derecho incluye la libertad de profesar y cambiar de religión o creencias y su libre ejercicio en el espacio público o en el privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas espirituales y la enseñanza” (Laboratorio Constitucional UDP 2022). Por tanto, y en mi opinión, se propone expandir los límites de las categorías de laicismo/secularismo, religión, y sobre todo, de la libertad religiosa.

En vez de preguntarnos si existió un impulso o intención políticamente secularizadora, como propone Bellolio, ¿podemos hablar de un impulso o intención políticamente descolonizadora en este escenario? Si es así, ¿cuáles son los márgenes descolonizadores de las categorías legales? Como menciona Hurd, la “descolonización significa revisar los arreglos legales y constitucionales que invocan tanto la religión como

¿podemos hablar de un impulso o intención políticamente descolonizadora en este escenario? Si es así, ¿cuáles son los márgenes descolonizadores de las categorías legales?

el secularismo” (Hurd 2024), incluyendo en este caso la constitución política de Chile, pero también la declaración universal de derechos humanos. ¿Es acaso descolonizador que el marco legal que rige un estado o los tratados internacionales invoque nociones de espiritualidad y cosmología cuando los pueblos indígenas y afrodescendientes insisten en repensarse desde la experiencia vivida y no desde la normatividad? ¿Qué implica descolonizar la libertad religiosa en el contexto internacional en que países occidentales o “del norte” instauran una idea de ciudadanía universal con categorías hegemónicas derivadas de la democracia liberal, pero al mismo tiempo, excluyen a las minorías étnicas y sus prácticas de espiritualidad?

El momento descolonizador nos desafía además a repensar las relaciones transnacionales y multilaterales entre estados. Aunque la profesora Hurd no se explaya en lo transnacional, quisiera referirme a cómo la noción de libertad religiosa está tomando peso en las Américas y constituyéndose en un “caballito de batalla” de grupos religiosos neoconservadores. Desde hace un par de años, grupos evangélicos están organizándose a nivel transnacional y regional para retroceder en derechos sexuales y reproductivos aludiendo a la cuestión de la libertad religiosa en el “Diálogo de Sociedad Civil” de la Organización de Estados Americanos (OEA). De este modo, grupos que se autodenominan minorías religiosas, realizan discursos religiosos usando una retórica que los sitúa como discriminados en el espacio público. Su articulación política en la región responde a la influencia de la política estadounidense en exportar la libertad religiosa desde una noción de “religión buena”, como escribe Hurd en *Beyond Religious Freedom* (2017), con líderes religiosos que se identifi-

El momento descolonizador nos desafía además a repensar las relaciones transnacionales y multilaterales entre estados.

can como representantes de las comunidades religiosas ante las organizaciones internacionales. Estos grupos se posicionan desde un marcado cristianismo hegemónico, mientras que al mismo tiempo, se reconocen como minorías excluidas y discriminadas en Latinoamérica. En sus discursos no mencionan la existencia de otras cosmovisiones o espiritualidades porque su ideal político de libertad religiosa los posiciona a ellos como víctimas de discriminación por el avance de los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, los casos de discriminación religiosa en la región son acotados y se manifiestan principalmente en la persecución religiosa contra religiosos, especialmente católicos, como es el caso de Nicaragua (OLIRE 2018). Vemos en el caso de los grupos que participan en la OEA, la instrumentalización de un sentido modernocéntrico y colonial de lo religioso, donde “lo cristiano” es concebido desde una posición ideológica y moral específica, y donde dicho vínculo es movilizado políticamente como un recurso de denuncia para una supuesta vulneración de esta orgánica incuestionable. Esto nos muestra que, en el caso de Latinoamérica, hablar de libertad religiosa “desde el sur” conlleva discursos de opresión hacia grupos colonizados y marginalizados por parte de grupos que acarrean una historia de colonización.

En su texto, la profesora Hurd también menciona que en términos de políticas públicas y programas internacionales por reconocer la libertad religiosa como estable y moderada ya no tienen sentido. Los esfuerzos “desde arriba” de gobiernos y organizaciones internacionales por promover tolerancia religiosa para “cultivar budistas, musulmanes o cristianos tolerantes” ya no son suficientes para entender la libertad religiosa. El caso de grupos neoconservadores usando discursos de libertad religiosa para oprimir mujeres y personas trans en las Américas nos sitúa en otro aspecto metodológico de la descolonización de la libertad religiosa:

no basta solo con “considerar la cuestión de la raza”, como sugiere Hurd, sino que también nos invita a pensar los elementos interseccionales de la libertad religiosa incluyendo género y clase social.

Finalmente, me gustaría enfocarme a la discusión teológico-política de la seguridad nacional a la que alude Hurd. Me parece interesante y provocativo explorar las fronteras de los Estados Unidos como parte de un *corpus mysticum* secular a través de la prohibición musulmana. Se menciona que “en los Estados Unidos, es la seguridad nacional, no solo la ‘religión’ la que tiene el poder de trascender las limitaciones humanas en nombre del orden, el control y la armonía social” (Hurd 2024). Este esfuerzo normalizador y de excepción responde a la idea clásica Schmittiana de teología política.

No obstante, me pregunto si esta noción de soberanía de la teología política también podría repensarse desde el momento descolonizador propuesto por la profesora Hurd cuando hablamos de fronteras y comunidades habitando esos territorios. En el caso de Latinoamérica, seguramente ese momento descolonizador implica la discusión de cómo pensamos los territorios sagrados de los pueblos indígenas dentro de las fronteras de los estados. O de cómo reconocemos derechos de la naturaleza y especies no-humanas enfocándonos en la actual crisis climática y el futuro de la Tierra. En otras palabras, retomando la noción de secularización como un proceso de demarcación de diferencias y procesos identitarios, debemos reflexionar hasta qué punto los conceptos coloniales de religión y la ausencia de perspectiva subalternas de espiritualidad, no son funcionales a procesos sociopolíticos y cultu-

En el caso de Latinoamérica, seguramente ese momento descolonizador implica la discusión de cómo pensamos los territorios sagrados de los pueblos indígenas dentro de las fronteras de los estados.

rales más amplios. Es así que vemos cómo lo religioso en general, y lo cristiano en particular, es instrumentalizado por diversos agentes sociopolíticos para la demarcación de fronteras de discriminación.

Podríamos finalizar planteando que, a pesar de estas limitaciones, se están haciendo esfuerzos por repensar y descolonizar la libertad religiosa y la secularización en su teoría y práctica. Desde nuevas narrativas y discursos, desde nuevas perspectivas metodológicas y epistemológicas de lo religioso y político, pero también desde el activismo y trabajo de base de comunidades y organizaciones. Porque estudiar lo religioso implica pensar nuevas maneras de relacionarnos unos con otros, así como un destello de esperanza en un mejor porvenir.

Referencias

- Laboratorio Constitucional UDP. 2022. “Propuesta Nueva Constitución 2022.” 2022. <https://labconstitucional.udp.cl/documentos/propuesta-nueva-constitucion-2022/>.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2008. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton Studies in International History and Politics. Princeton: University Press.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2017. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton Oxford: Princeton Univ. Press.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2024. “Descolonizar el secularismo y la libertad religiosa”. En *Libertad religiosa, laicidad y globalización: Perspectivas contextuales* (editado por Elizabeth Shakman Hurd y Ely Orrego Torres). Santiago: Otros Cruces.
- OLIRE. 2018. “Nicaragua – Observatorio de Libertad Religiosa En América Latina.” <https://olire.org/es/monitorear/informes-del-pais/nicaragua/>.
- Yountae, An. 2024. *The Coloniality of the Secular: Race, Religion, and Poetics of World-Making*. Durham: Duke University Press.

DESCOLONIZANDO EL SECULARISMO Y LA LIBERTAD RELIGIOSA CON ELIZABETH SHAKMAN HURD:

NOTAS DESDE EL CONO SUR

*Diego Rossello*²¹

Me da mucho gusto comentar los escritos que la profesora Elizabeth Shakman Hurd presentara durante su visita a Santiago, en marzo de 2023. La ocasión es grata porque las líneas que siguen añaden una instancia más al fructífero diálogo académico que comenzó, hace ya unos veinte años, en las salas del Departamento de Ciencia Política de Northwestern University, durante mis estudios doctorales en esa universidad. En ese ámbito comencé a leer el trabajo de la profesora Shakman Hurd y asistí a sus seminarios en los que se indagaba la cuestión del secularismo. En ellos tuve mi primer contacto con discursos que problematizaban el secularismo desde la teoría política comparada, como el trabajo de Roxanne L. Euben, y desde perspectivas de-coloniales, en especial la obra de Saba Mahmood (Euben 2000; Mahmood 2005). Las presentaciones de Shakman Hurd, las discusiones en clase, y los textos asignados para lectura contribuyeron a fortalecer mi interés por lo que, en sentido amplio, podemos denominar la teología política. Dicho interés, cabe resaltarlo, había comenzado para mí en las aulas de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en las Facultades de Ciencias Sociales y Filosofía, en

²¹ Profesor Asociado y Director Académico del Magíster en Filosofía Política y Ética (MFPE), Departamento de Filosofía, Universidad Adolfo Ibáñez.

diálogo con profesores como Claudia Hilb, Jorge Dotti, Julio Pinto y Marcos Novaro.

En el presente comentario deseo aportar reflexividad a los temas bajo estudio en la obra de Shakman Hurd, contrastando perspectivas y énfasis entre las academias del norte y el sur global. De este modo, deseo contribuir a la desparroquialización de la teoría política, pluralizando los nodos de generación de conocimiento sobre secularismo y libertad religiosa (Williams 2020; Ravecca, Rossello y Seri en prensa). Entiendo que, al hacerlo, respondo también al espíritu detrás del modo en que Shakman Hurd interpela críticamente formas de entender el secularismo basadas exclusivamente en la historia y experiencias cristiano-europeas, que impactan a su vez en cómo conceptualizamos tanto la religión como la libertad para profesarla. El contraste mencionado será articulado a través de una serie de impresiones que no buscan la objetividad o la neutralidad valorativa, sino que descansan en aquello que Paulo Ravecca ha llamado el “pasaje de la fortaleza a la intimidad”. Dicho pasaje, sugiere Ravecca, cultiva una forma de escritura académica que abandona el paradigma de la inexpugnabilidad –la fortaleza– para dar lugar a una narración abierta y vulnerable, de trayectorias existenciales e intelectuales que animan y se entrelazan en, y con, la reflexión teórica. En una narración de ese tipo, la reflexión teórica es, al mismo tiempo, algo que somos, algo que hacemos, y algo que nos hace al mismo tiempo que la llevamos a cabo (Ravecca 2022, véase también Ravecca 2019).

Conviene, entonces, remontarse al clima de ideas predominante en la Universidad de Buenos Aires, en especial en la Facultad de Ciencias Sociales, en los años 90s del siglo pasado y principios de los 2000. Si mis recuerdos no fallan, el vínculo conceptual entre teología, religión y política en esos años se circunscribía, por un lado, a diversas formas del catolicismo social, al estudio de la teoría sobre

la secularización, o bien al abordaje sistemático y erudito –aunque también algo europeizante– de autores como Carl Schmitt y Leo Strauss. De algún modo, quienes no explorábamos formas del comunitarismo cristiano, ni transitábamos sin más la teoría de la secularización en clave de teoría social, nos adentrábamos en el vínculo entre teología y política a través de la lectura cuidadosa de Schmitt y Strauss (Dotti 2000; Hilb 2005). Al hacerlo, construíamos una genealogía de la modernidad política que contrastaba con el proyecto Habermasiano de una modernidad incompleta, pero al mismo tiempo polemizábamos de manera inteligible con ese proyecto, resaltando las continuidades entre conceptos teológicos y jurídico-políticos, al tiempo que buscábamos vías filosófico-políticas alternativas de fundamental el mejor régimen (Habermas 1985).

En ese ambiente intelectual los abordajes post o de-coloniales tenían escasa o nula visibilidad. Por el contrario, en esos años todavía perduraban las críticas más clásicas al imperialismo y el colonialismo, en especial de inspiración marxista, tanto las que enfatizaban la dependencia económica –teoría de la dependencia– como las que discutían la dependencia cultural –Dorfmann y Mattelart– (Lenin 2012; Cardoso y Faletto 1969; Dorfman y Mattelart 2001). A estas críticas clásicas del colonialismo se podría añadir el ideario ligado a los procesos de descolonización de los años 50' y 60', más presente en las voces europeas que los apoyaban, como los trabajos de Albert Camus y Jean-Paul Sartre, que desde la perspectiva de quienes habían padecido –y de algún modo seguían padeciendo– esas colonizaciones, como Aimé Césaire, Frantz Fanon y Léopold Sédar Senghor (Sartre 1965; Camus 2006; Césaire 1962; Fanon 2008; Sédar Senghor 1964). El ideario de la descolonización

La reflexión teórica es algo que somos, algo que hacemos, y algo que nos hace al mismo tiempo que la llevamos a cabo.

había tenido también un relativo renacimiento en Buenos Aires en la post-guerra de Malvinas, disputa territorial entre Argentina y el Reino Unido que a menudo fue presentada y conceptualizada, con éxito dispar, como un proceso de necesaria descolonización.

Es en este contexto, por así decirlo, al mismo tiempo intelectual y existencial, que el trabajo de Shakman Hurd contribuyó a reconfigurar mi manera de entender el secularismo. Sus últimos trabajos, compilados en este volumen, van produciendo el mismo efecto, en particular al resaltar la intersección entre religión, prácticas colonizadoras y racismo. Hurd argumenta que la categoría misma de religión, y la idea de libertad religiosa que se sigue de ella, no puede ser desvinculada de la violencia ejercida en los procesos de colonización sobre pueblos afrodescendientes en el Caribe. Su discusión del caso de Obeah, práctica espiritual de daño y sanación en Trinidad y Tobago y parte del Caribe, ilumina este problema. Para Hurd, esta práctica espiritual fue excluida de la categoría de religión catalogándola como “hechicería”, reafirmando así prejuicios occidentales y judeo-cristianos afincados en distinciones entre lo religioso y lo secular, así como entre lo racional y lo irracional. Asimismo, Hurd resalta el modo en que el punto de vista occidental tendió a privilegiar la religión “privada, voluntaria, individual, textual y creída” frente a la que es “pública, oral, practicada y comunitaria” (Hurd 2024).

La visión colonial sobre prácticas espirituales excluidas de la religión tiene además, resalta Hurd, consecuencias especialmente significativas para la economía política de América Latina (Svampa 2019). Al tratarse de una región golpeada por el extractivismo minero y vulnerable al negocio millonario que este representa, en estados necesitados de recursos y de generación de empleo, la desarticulación de resistencias al extractivismo basadas en prácticas espirituales locales se hace también en nombre de la religión mal entendida. En este sentido, el modo en que Shakman

Hurd aborda la experiencia del pueblo K'iche' en Guatemala resulta reveladora. En la lucha contra el desarrollo de industrias extractivas en sus territorios, el pueblo K'iche' ha sido víctima, sugiere Shakman Hurd, de acuerdos bajo la mesa entre corporaciones mineras multinacionales, fuerzas de seguridad y el estado de Guatemala. Shakman Hurd sostiene que los reclamos del pueblo K'iche'

...son invisibles para los instrumentos legales seculares porque se percibe que no tienen religión. Cuando la religión se define como el derecho a creer o no creer, en la línea de los Arts. 12 y 13 de la Convención Americana, las violaciones al patrimonio k'iche' son ilegibles para la CIDH [Comisión Internacional de Derechos Humanos], las autoridades guatemaltecas y el Departamento de Estado de Estados Unidos (Hurd 2024).

De este modo, al punto de intersección entre grandes corporaciones, estados nacionales débiles y fuerzas de seguridad corruptas, deben añadirse las limitaciones en la conceptualización de la religión, que convierten a la lucha del pueblo K'iche' en algo ininteligible desde el punto de vista de la libertad religiosa. Debido a esas limitaciones, la lucha del pueblo K'iche', en tanto expresión de su libertad religiosa, resulta invisibilizada, tanto frente el derecho internacional como frente a otros actores globales relevantes que podrían cautelarla. Por lo antedicho, entiendo que el trabajo de Shakman Hurd constituye un aporte ineludible para entender los desafíos religiosos, culturales, políticos, económicos y conceptuales que enfrentan las sociedades latinoamericanas hoy. Debido a la gravedad de lo que está en juego en su obra, su lectura no solo es recomendada, sino que lo es con la premura que la situación actual requiere.

Referencias

- Camus, Albert. 2006. *Crónicas argelinas (1939- 1958)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto. 1969. *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Mexico: Siglo XXI.
- Cesaire, Aimé. 1962. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Dorfman, Ariel y Armand Mattelart. 2001. *Para leer al Pato Donald*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dotti, Jorge. 2000. *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens.
- Euben, Roxanne. 2000. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Fanon, Frantz. 2008. *Black Skin, White Masks*, Richard Philcox (trans). New York: Grove Books.
- Habermas, Jürgen. 1985. "La modernidad: un proyecto incompleto". En *La postmodernidad*, Selección y Prólogo de Hal Foster, 20-36. Barcelona: Kairós.
- Hilb, Claudia. 2005. *Leo Strauss: El arte de leer una lectura de interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lenin, V. I. 2012. *Imperialismo: la fase superior del capitalismo*. Madrid: Taurus.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Ravecca, Paulo. 2019. *The Politics of Political Science: Re-Writing Latin American Experiences*. London: Routledge.
- Ravecca, Paulo. 2022. "Investigar: de la fortaleza a la intimidad". *Crítica Contemporánea: Revista de Teoría Política* 11: 7-48.
- Ravecca, Paulo, Diego Rossello y Guillermina Seri. En prensa. "(Latin) American Political Theory? In-Betweenness and Intersecting Exclusions", *Philosophy and Global Affairs*.
- Sartre, Jean-Paul. 1965. *Colonialismo y neocolonialismo*. Situations V. Buenos Aires: Losada.

- Sédar Senghor, Léopold. 1964. *On African Socialism*. New York and London: Frederick A Praeger.
- Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neo-extractivismo en América Latina: conflictos socio-ambientales, giro eco-territorial, y nuevas dependencias*. Alemania: Bielefeld.
- Williams, Melissa (editor). 2020. *Deparochializing Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

LIBERTAD RELIGIOSA:

¿PARA QUÉ? SIGNIFICADOS Y FINALIDADES DE SU EJERCICIO EN EL ÁMBITO PERSONAL Y PÚBLICO

*Carmelo Galioto*²²

La noción de libertad religiosa remite de manera fundamental a un ámbito público y político. Esto quiere decir que se comprende como una noción que se refiere al conjunto de enfoques, modalidades, arreglos institucionales y decisiones de gobernanza que regulan la presencia de la religión en el espacio público y la libertad de conciencia en este ámbito.

Dicha noción implica —de manera especial en sus alcances jurídicos, legales, políticos y sociales— la posibilidad de que la esfera religiosa promueva su dimensión espiritual para vincularse entre sí y construir comunidad sin que el poder público estatal u otros poderes la amenacen. Al mismo tiempo, en su expresión jurídica en el art. 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, asegura la no discriminación de quienes no tienen ninguna religión o son ateos. A partir de esta comprensión, se podría renombrar dicha noción como “libertad religiosa jurídico-política”.

En esta contribución, a partir de un diálogo con la problematización que Elizabeth Shakman Hurd dirige a la noción de libertad religiosa, quiero mover el foco de atención desde la libertad religiosa entendida como noción relacionada a su uso político y legal hacia el aspecto del ejercicio personal de la libertad religiosa

²² Carmelo Galioto investiga en el campo de la filosofía de la educación acerca de la escuela y su calidad, la educación integral y la cuestión de la relación entre religión y escuela pública. Es doctor en Educación de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente se desempeña como profesor instructor de Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile).

misma. Se trata de esbozar un intento exploratorio de los significados que se abren al pensar la libertad como ejercida dentro de las existencias humanas que quieren vivir religiosamente. Nombraré esta aproximación “libertad religiosa personal” (para diferenciarla de “la libertad religiosa jurídico política”²³). Con esta exploración quiero poner atención a dos sentidos de este ejercicio concreto de la libertad religiosa así entendida: en primer lugar, el sentido de libertad como fidelidad a un llamado a vivir la vida diaria, cotidiana, a partir del cultivo de la dimensión espiritual.

El segundo sentido, tiene que ver con las posturas de carácter público y político que se desprenden en una vida vivida desde esta conexión con la propia dimensión espiritual. Este segundo sentido muestra que el ejercicio de la libertad religiosa personal se realiza plenamente en una libertad respecto de los poderes institucionalizados tanto de carácter estatal como de las agrupaciones socio-religiosas o eclesiásticas. Dicha libertad se manifiesta en posturas críticas especialmente cuando los poderes institucionales estatales y/o religiosos amenazan o desprotegen aquella dimensión de dignidad e integridad de la persona humana hecha visible, en dichas existencias personales, gracias también a su fidelidad al cultivo religioso y espiritual.

Uno de los propósitos de este esbozo, entonces, será formular la pregunta sobre en qué medida la libertad religiosa jurídico-política está realmente al servicio de la libertad religiosa personal o, por el contrario, se deja capturar por usos y abusos que revelan su manoseo instrumental. Es decir, una soldadura de la libertad religio-

²³ La libertad religiosa personal incluye la posibilidad de no abrazar ninguna religión. Esto no significa en absoluto que quien ejerce dicha opción no esté viviendo también desde una dimensión espiritual, haría falta decirlo. Simplemente, en esta contribución me quiero concentrar en la exploración de ciertos modos en que se manifiesta una libertad religiosa que elige un credo y una forma de espiritualidad, trayendo consecuencias de ello también a nivel político en términos de independencia del poder (y por lo tanto de libertad del poder).

sa con la finalidad de buscar básicamente un incremento de poder político por sí mismo y/o, eventualmente, de llevar a cabo ocultamientos y dominaciones de algunas expresiones religiosas respecto de otras. En mi lectura, pienso que este último punto represente, además, el meollo de la contribución crítica que la profesora Shakman Hurd mueve a la noción de libertad religiosa (jurídico-política).

Para desarrollar esta exploración haré lo siguiente. En una primera sección, recojo y sintetizo algunos temas que salen a la luz de la problematización que la profesora Shakman Hurd articula respecto de la noción de libertad religiosa. En la segunda y tercera sección doy cuenta de dos experiencias concretas, las de Edith Stein y Dietrich Bonhoeffer, que pueden ilustrar el ejercicio de la libertad religiosa personal y que pueden mostrar de manera sobresaliente sus implicancias individuales y públicas.

¿Cómo y por qué elegí estas experiencias? Pues bien, en unos nichos vacíos desde la Edad Media en el Pórtico Occidental de la Abadía de Westminster (un templo anglicano) se encuentra colocada la galería de estatuas esculpidas «Mártires del siglo XX» que incluye entre otros a Madre Isabel de Rusia, Martin Luther King, el arzobispo Óscar Romero y el pastor Dietrich Bonhoeffer. Se trata de personas de diferentes confesiones cristianas que fueron víctimas de persecuciones religiosas y de gobiernos políticos opresores en los cinco continentes. Pienso que dichas figuras son testigos ejemplares del ejercicio de la libertad religiosa personal²⁴.

Inspirado por este lugar tan especial de la abadía de Westminster, me permito recordar e, idealmente añadir al pórtico, otra figura que reúne las mismas características de aquellos testigos: Edith Stein. Por eso, en la sección dos sintetizo el modo en que Edi-

²⁴ Reconozco que esta elección se encuentra acotada al mundo cristiano. Quiero precisar que este es debido al sesgo personal y al alcance de mis conocimientos; esto no excluye que haya capacidad y manifestaciones de libertad religiosa personal desde la variedad de religiones y espiritualidades.

th Stein dio muestra de un ejemplar ejercicio de libertad religiosa personal y en la sección tres hago algo análogo con la experiencia de Dietrich Bonhoeffer. Me detengo en ellos por ser una mujer y un hombre, respectivamente, que nacieron en la misma ciudad, en la misma época histórica y se enfrentaron desde opciones espirituales y religiosas parecidas, pero con sus diferencias (incluso de pertenencia: Stein como católica, Bonhoeffer como protestante) al mismo régimen totalitario y opresor. Además, porque permiten vislumbrar el aspecto de inquietud, búsqueda y la mezcla de intentos, indignaciones, ataduras y compromisos que caracterizan su ejercicio de la libertad.

En una última sección, desarrollo reflexiones sobre las implicancias de la libertad religiosa personal respecto de la libertad religiosa jurídica política y a la problematización de Shakman Hurd. En particular, levanto la pregunta de hasta qué punto las dos experiencias que voy a examinar brevemente a continuación serían expresión de una libertad religiosa concebida a la manera liberal o, por el contrario, son manifestación de una actitud personalista, tal como la piensa el enfoque de la ontología social cualitativa (De Vecchi 2022): es este el lente que usaré para acercarme al fenómeno religioso y en particular a la experiencia de la libertad religiosa. Estos lentes implican, por un lado, una aproximación a la libertad religiosa como siempre ligada a sujetos de experiencias libres y personales, constitutivas de la identidad personal de cada uno de nosotros; la libertad religiosa se manifestaría como un conjunto de actos muy personales, es decir capaces de posturas fundadas en nexos motivacionales desde una relación significativa con el propio mundo interior. Por otro lado, significa que la libertad religiosa de estos sujetos libres se despliega

la libertad religiosa se manifestaría como un conjunto de actos muy personales

en un mundo preexistente de carácter cultural, un mundo de cosas de valor de vario tipo: práctico, estético, moral y religioso en el sentido que se convierten en algo personalmente significativo desde la variedad de los encuentros posibles.

En la siguiente sección, presento algunos aspectos de los análisis de Shakman Hurd y reflexiono respecto de cómo pueden ser interrogados a partir de estas perspectivas que acabo de esbozar.

I. Algunos aspectos de la problematización de la libertad religiosa de Shakman Hurd

En esta sección voy a recoger y sintetizar algunos elementos de la problematización que Shakman Hurd lleva a cabo de la noción de libertad religiosa. Me voy a detener en aquellos aspectos que tienen un peso o implicancia teórica respecto de cómo concebimos dicho principio.

Los dos elementos hacia los cuales pondré mi atención son, por un lado, la aproximación a la libertad religiosa como una específica forma de gobernanza históricamente condicionada; por el otro, la versión liberal de la libertad religiosa. Shakman Hurd plantea una serie de preguntas interesantes: ¿A quién se le achaca la definición de religión? ¿Quién es protegido y por cuáles autoridades? (o añadido ¿de cuáles autoridades sería resguardado?) Y ¿cuál es precisamente la relación entre la religión que es protegida y el más amplio campo de prácticas y experiencias? ¿Qué ocurre cuando algo como “la religión” es aislado en cuanto categoría especial de conocimiento, acción y *advocacy* gubernamental? Al abordar estas preguntas, Shakman Hurd va destacando algunos nudos críticos: primero, la vinculación de la libertad religiosa al ámbito jurídico-político requiere que las autori-

¿Qué ocurre cuando algo como “la religión” es aislado en cuanto categoría especial de conocimiento, acción y *advocacy* gubernamental?

dades determinen qué es lo que cuenta como religión e incluso se llega a distinguir entre algo que sería ortodoxo y algo que no lo es. Fijar dichas demarcaciones condiciona a las comunidades a organizarse tomando en cuenta dichas delimitaciones. Esto naturaliza y normaliza ciertos confines definitorios que legitiman algo como religioso y no se toma en cuenta a otros tipos de prácticas.

El segundo nudo crítico se vincula con que esta legalización estatal de la libertad religiosa define públicamente a las personas en base a su pertenencia religiosa o menos. El problema con este punto reside en que se privilegia la identidad religiosa por sobre otras, debilitando el peso jurídico-político de las otras identidades.

Finalmente, el tercer nudo crítico tiene que ver con un efecto general de la legalización estatal de la libertad religiosa detectado por Shakman Hurd: convierte un complicado (*messy*) y difícil de manejar (*unwieldy*) campo de prácticas vividas en algo gobernable y, además, opera un recorte respecto de lo que es religioso y lo que no lo es. Bajo estas premisas nunca sería posible proteger a todas las religiones de manera equitativa (*equally*).

De este breve recorrido emerge que la preocupación teórica de Shakman Hurd esté ligada a ciertas implicancias político-jurídicas de la noción de libertad religiosa, considerada no tanto como un ideal regulativo kantiano. Es decir, como algo reconocido en cuanto bueno y valioso de manera universal y por lo tanto deseable y configurable como un imperativo categórico que viene recogido en la más alta legislación positiva de la cual disponemos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sino más bien como un dispositivo (en el sentido foucaultiano del término) que llega a regular de un cierto modo nuestras vidas, con las implicancias y posibles consecuencias señaladas por Shakman Hurd.

A esta preocupación teórica, se añade otra. Esta tiene que ver con una concepción de la religión basada en creer en un sistema

de creencias relevantes. De ahí sigue una versión liberal de la vida religiosa vislumbrada a partir de un sujeto autónomo que elige y practica su creencia. Como señala Shakman Hurd en su conferencia *Descolonizar el laicismo y la libertad religiosa*: “Prioriza sujetos para quienes el creer es tomado como característica definitoria de lo que significa ser religioso, y el derecho a elegir la propia creencia como la esencia de lo que significa ser libre. Privilegia una comprensión liberal moderna de la fe y de aquellos que reforman su religión para ajustarse a ella. Excluye otras formas de relacionarse con las comunidades más allá de uno mismo.”

Considero valiosa y relevante dicha problematización. Aun así, me gustaría explorar otra posibilidad de aproximarse al fenómeno de la libertad religiosa, aunque admito que dicha aproximación desplaza el foco desde el ámbito eminentemente político, en el sentido de su abordaje a partir de su vinculación con los aparatos de poder y las implicancias para la vida pública *erga omnes*. Desde una perspectiva de análisis *top down* que se pregunta por los problemas que surgen respecto del uso de la herramienta legal de la libertad religiosa por un poder constituido, hacia una dimensión más ligada al modo en que se puede manifestar el ejercicio de libertad religiosa en una existencia personal (casi de modo *bottom-up*), que quiere vivir de manera consecuente su opción. Para ilustrar las implicancias de esta posibilidad examino a continuación las experiencias de Edith Stein y Dietrich Bonhoeffer.

II. El ejercicio de la libertad religiosa personal en Edith Stein

Edith Stein nació en 1891 en Breslau (actual Polonia) en una familia judía. Edith es una figura que recoge de manera única el rasgo de la libertad personal como inquietud también religiosa.

Edith Stein era judía y se crió en un ambiente que sigue los ritos de la religión judía. Cuando llega a los 15 años abandona su ad-

hesión al judaísmo. En 1913, en la Universidad de Gotinga, se acerca a las clases de fenomenología del filósofo Edmund Husserl y llegará a ser una de sus asistentes: la investigación y búsqueda filosófica serán un rasgo esencial de su personalidad. En 1921 se convierte a la religión católica sin renegar su identidad judía. Pocos años después comienza su actividad de docencia que tendrá que interrumpir en 1933 debido a las persecuciones que el régimen nazi comenzaba a desplegar hacia los judíos. Poco tiempo después decide dar el paso que estaba meditando en su interior desde ya hace un tiempo: entrar en un monasterio Carmelita y vivir como monja. Lo hace en el monasterio de Colonia. Cinco años después ya estaban claras y explícitas la postura y la intención del régimen totalitario nazi hacia los judíos. Por eso, Edith Stein es transferida al monasterio de Echt en Holanda. Sin embargo, cuando las tropas del ejército nazi invadieron Holanda, en 1942, Edith fue alcanzada en el monasterio de Echt y hecha prisionera.

El 9 de agosto de 1942 Edith Stein fue asesinada con gas cianhídrico en el campo de concentración nazi de Auschwitz-Birkenau, junto a un grupo de judíos convertidos al catolicismo que habían sido deportados desde Holanda. Edith tenía el número de prisionera 44074. Las últimas palabras que sabemos que ella haya pronunciado las dirigió a su hermana Rosa en Echt, cuando fueron detenidas: “Ven, vayamos, por nuestro pueblo”. Palabras significativas que revelan como la búsqueda y recorrido espiritual (y religioso) de Edith Stein no implicó un abandono de elementos de su identidad (el haber nacido judía), sino por el contrario una original conjugación.

Hasta este punto, se puede observar, como ya adelantábamos algunas líneas atrás, un ejercicio de libertad religiosa que salta

Edith Stein es una figura que recoge de manera única el rasgo de la libertad personal como inquietud también religiosa.

a la vista: muestra de ella es la serie de pasajes desde la pertenencia judía, a la práctica de la filosofía, luego a abrazar también la religión católica hasta decidir consagrarse a una de las congregaciones religiosas de dicha Iglesia. Podemos decir que la experiencia de Stein es una prueba vivida, *ante litteram*, es decir, previamente a la redacción del Art. 18 de la declaración Universal de los Derechos humanos que consagra la libertad religiosa, incluyendo la posibilidad de cambiarse de religión. No obstante, me parece que hay que añadir otro rasgo (vinculado por cierto con lo anterior) a la caracterización de la experiencia de libertad religiosa personal de Stein (que aquí estoy solamente esbozando).

Se trata de su postura frente a la avanzada del régimen nazi para hacerse con el poder en Alemania. En 1933, en una coyuntura en que Stein se había convertido al catolicismo y Alemania veía crecer las acciones del partido nacional socialista, Edith Stein decide escribir una carta al Papa Pío XI (fecha el 12 de abril de 1933) que comienza con estas palabras: “¡Santo Padre! *Como hija del pueblo judío* que —por la gracia de Dios— durante los últimos once años *también ha sido hija de la Iglesia Católica* me atrevo a hablarle al Padre de la Cristiandad *sobre lo que oprime a millones de alemanes*. Desde hace semanas vemos que suceden en Alemania hechos que constituyen una burla a todo sentido de justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo. Durante años, los líderes del nacionalsocialismo han estado predicando el odio a los judíos” [itálicas mías]²⁵.

Este íncipit encierra muy bien el segundo sentido de la libertad religiosa personal que mencionaba más arriba: su ejercicio se realiza más plenamente cuando se compromete en la defensa de la común humanidad, especialmente cuando los poderes institucionales

²⁵ La carta completa se puede consultar en el siguiente enlace <https://edithstein.uc.cl/Noticias/carta-de-edith-stein-al-papa-pio-xi.html>

estatales la amenazan o las instituciones religiosas descuidan dichas amenazas y se quedan tibias al respecto. Sabemos que la Iglesia Católica tuvo (a nivel oficial) una actitud cuando menos ambigua hacia el régimen nazi y que esta carta en particular nunca recibió respuesta. Como se plantea en Nieto (2018)... “ Edith Stein vio con claridad que la Iglesia Católica no podía ignorar el derramamiento de sangre de los judíos, visto como una afrenta al mismo Jesucristo” (19).²⁶

Edith Stein dio prueba de un ejercicio de gran libertad por un lado en no dejarse atrapar por el miedo frente a la amenaza nazi. Por otro lado, mostró una libertad hacia su misma iglesia: contactó al pontífice por un sentido de responsabilidad hacia la humanidad, hacia la vida política del Estado y del pueblo alemán, pero también hacia las religiones mismas (católica, cristiana y judía), remitiéndose a un sentido de solidaridad entre ellas²⁷. Finalmente se trata de una perspectiva fuertemente crítica que se demuestra libre de los condicionamientos del poder, a partir de su pertenencia religiosa, para levantar su voz de denuncia.

La postura abiertamente y claramente crítica hacia el régimen nazi desde su pertenencia religiosa será un rasgo en común con la experiencia de Dietrich Bonhoffer, que voy a explorar en la siguiente sección.

se trata de una perspectiva fuertemente crítica que se demuestra libre de los condicionamientos del poder, a partir de su pertenencia religiosa, para levantar su voz de denuncia.

²⁶ Un análisis más extendido de la oposición de Edith Stein al régimen nazi se encuentra en el volumen Bello y Chenaux 2005 y también en D’Ambra 2005.

²⁷ La relación entre catolicismo y judaísmo está repleta de complejidades. Hay quienes interpretan los documentos *Nostra Aetate* y *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* como una rehabilitación de la acusación de deicidio. Otras voces no interpretan de la misma manera. Por último, cabe señalar que el Papa Juan Pablo II en su visita a la sinagoga de Roma en 1986 (primer Papa de la historia a realizar una visita de este tipo) llamó a los judíos “nuestros hermanos mayores en la fe”.

III. El ejercicio de la libertad religiosa personal en Dietrich Bonhoeffer

La experiencia de Dietrich Bonhoeffer respecto del ejercicio de la libertad religiosa personal muestra de manera especial como dicha libertad se puede expresar de manera marcada, por un lado, respecto del poder institucional de su misma Iglesia y también del mismo pensamiento teológico de aquella y, por otro lado, respecto del poder político estatal.

Bonhoeffer nace en Breslau en 1906 en una familia en parte aristocrática y en parte burgués (hijo de un profesor de psiquiatría). Dietrich Bonhoeffer se formó en el campo de la teología protestante. Durante su formación Bonhoeffer conjuga el estudio teológico con una marcada búsqueda respecto a los modos de vivir la espiritualidad cristiana: muestra de esto es su paso por las Iglesias protestantes en el barrio de Harlem durante una pasantía en el *Union Theological Seminary* y su fascinación por los *spirituals* (Bonhoeffer era un excelente músico). Cuando regresó en Europa se habilita en la enseñanza de la teología en las universidades de Tubinga y Berlín y ejerció como vicario en Barcelona (entre 1928 y 1929) y en Berlín. En estos años se inserta plenamente en la vida eclesial de la Iglesia Evangélica en Alemania.

La Iglesia Evangélica alemana era uno de los pilares de la sociedad y la cultura, siendo muy leal al estado. Durante el periodo posterior a la derrota de Alemania en la primera guerra mundial, se fomentó en este país un fuerte sentimiento de revancha respecto de la humillación sufrida al perder la guerra. La esfera religiosa no fue la excepción: A lo largo de la década de 1920, se conformó la iglesia de los “cristianos alemanes” (*Deutsche Christen*); dicha iglesia se diferenció de las demás por su adhesión a los

La Iglesia Evangélica alemana era uno de los pilares de la sociedad y la cultura, siendo muy leal al estado.

valores racistas y nacionalistas de la ideología nazi. Por ello, en los años venideros y hasta la derrota de Hitler existirá una fuerte “guerra religiosa” (*Kirchenkampf*) dentro del protestantismo alemán²⁸. Guerra en todo el sentido de la palabra, pues opositores como Bonhoeffer eran ejecutados o detenidos en campos de concentración, como le sucedió al pastor Martin Niemöller, amigo íntimo de Bonhoeffer.

Bonhoeffer frente a la pasividad mostrada en sus ambientes hacia el nazismo, fundó la Iglesia Confesante o Iglesia de la Confesión que se oponía frontalmente al odio antisemita que diseminaba el nazismo entre la población. Bonhoeffer planteó su oposición al régimen nazi desde su reflexión teológica. En una conferencia titulada ‘La Iglesia ante la cuestión judía’ se expresó de esta forma: “El rol de la Iglesia es interrogar constantemente al Estado sobre su participación responsable, es decir, ejercitar su acción al interno de la ley y del orden constituido y no de un actuar injusto y orientado al caos. Espero que esta vez los pastores tengan el coraje de rebelarse contra el Estado”.²⁹ Emerge por un lado una forma de libertad hacia la propia iglesia protestante al constituir una nueva iglesia y, por otro lado, una libertad de crítica y oposición a las acciones ignominiosas que el Estado Alemán empezaba a llevar a cabo.

Caben señalar otros dos elementos en relación a este ejercicio de libertad *ad intra* (hacia el planteamiento teológico/eclésiástico de su propia Iglesia protestante) y *ad extra* (hacia el Estado nazi). El primer elemento es que Bonhoeffer desarrolló una reflexión que acuña la expresión “cristianismo sin religión”. Dicha expresión puede ser comprendida como un replanteamiento del significado de ser cristiano: se trata de vivir espiritualmente en el

²⁸ Sobre el panorama de las Iglesias protestantes en aquel periodo histórico en Alemania véase <https://encyclopedia.usmmm.org/content/es/article/the-german-churches-and-the-nazi-state>

²⁹ DBW XII, 354.

mundo y de superar la concepción por la cual se trataría de creer y cultivar esta fe en el culto, sin ninguna conexión con las realidades temporales. El segundo elemento: Bonhoeffer se comprometerá en primera persona en la redacción del texto conocido como “Confesión de Betel” en el cual un grupo de pastores de la Iglesia Reformada toma postura contra el régimen Nazi que llega al poder con las elecciones de 1933 (Svenson 2019).

En 1939 se unió a un grupo clandestino que tenía infiltraciones en la *Abwehr*, la Oficina de Inteligencia Militar alemana, y para la cual sirvió como agente doble. Viajó por Europa dando conferencias en las que supuestamente debía recabar información sobre la política y la sociedad de los lugares que visitaba. En realidad, participaba en la organización de un complot contra Hitler para asesinar al Fuher, auspiciado desde la oficina militar. Finalmente, el plan conspirativo fue desenmascarado³⁰ y Bonhoeffer fue arrestado por la Gestapo en 1943 junto a su hermana Chistine y su cuñado Hans von Dohnanyi. La madrugada del 9 de abril de 1945 Dietrich Bonhoeffer muere ahorcado en el campo de concentración de Flossenbug. Su cuerpo fue quemado en una pira. Aún no había cumplido 40 años.

La historia de vida de Bonhoeffer está repleta de respuestas personales, únicas, a los eventos y sucesos que le toca vivir con modos que son irrepetibles y propios de su personalidad. Son estas posturas, estos actos personales que revelan el ejercicio de libertad religiosa de Bonhoeffer que lo conduce a fundar una nueva Iglesia, buscar nuevas maneras de vivir la espiritualidad hacia el cual se

Bonhoeffer desarrolló una reflexión que acuña la expresión “cristianismo sin religión”

³⁰ Sobre esta increíble vivencia y experiencia véase el libro de Mark Thiessen Nation, Anthony G. Siegrist y Daniel P. Umbel 2013.

sentía llamado, a invitar a superar un modo religioso de ser cristiano, a oponerse al régimen Nazista, a poner la paz como objetivo fundamental de la vida y a apostar por el intento de matar a Hitler como solución al totalitarismo que Alemania estaba soportando desde ya demasiado tiempo. Un entramado que puede parecer contradictorio y que, sin embargo, manifiesta su libertad como inquietud espiritual a la cual se mantuvo fiel.

IV. Conexiones e implicancias de la libertad religiosa personal a la libertad religiosa jurídico-política

Las dos experiencias personales que hemos examinado arriba son sin duda excepcionales. Sin embargo, nos restituyen un esbozo de las posibilidades del ejercicio de la libertad en una vida que quiere vivir desde la dimensión espiritual e interior con independencia y honestad intelectual hacia las propias instituciones religiosas, así como hacia el poder político estatal.

Este ejercicio de libertad religiosa personal (que llega incluso a cuestionar, en el caso de Bonhoeffer, el recurso al atributo religioso de lo que caracteriza la propia experiencia) se radica, por un lado, en una relación intensa profunda y sentida con una excedencia que acompaña la vida de ambos (y que se configura en la trascendencia del Dios cristiano de matriz bíblica). Y por otro lado, con el mundo (en el cual el Dios cristiano se ha encarnado) y su trama política, las violencias y brutalidades son percibidas por Edith y Dietrich con una indignación que se materializa en respuesta a la injusticia y violencia que se apoderaba de la vida social en aquel entonces. Estas respuestas son imbuidas de vida espiritual y de libertad.

¿Cómo dialoga todo esto con los elementos problemáticos que articula Shakman Hurd respecto de la libertad religiosa en cuanto herramienta jurídico política de gobernanza y considerada en calidad de deudora de un legado liberal? Por una parte, las ex-

perencias examinadas muestran y subrayan las contribuciones y posibilidades para el bien común encerradas en el ejercicio de una profunda libertad religiosa personal, tanto en el plano existencial individual como social y público. Se trata de recordar que desde las experiencias religiosas brotan existencias comprometidas con la humanidad. Es posible que haya una suerte de consenso o conocimiento compartido respecto de que la libertad religiosa permite despliegues como los que he sintetizado. Sin embargo, pienso que poder traerlos nuevamente a la discusión y atención pública puede ayudar a considerar que la expresión de la libertad religiosa como un principio jurídico y político está al servicio de esta dimensión personal y no tanto al servicio de la realización de una vinculación entre ciertas confesiones religiosas e iglesias con el poder estatal o, también, para un ejercicio de gubernamentalidad del poder político hacia las personas y los campos de experiencia de lo religioso y espiritual. Aunque esta fuera la raíz a desenmascarar, de todas maneras, se levantan existencias que muestran la impotencia del leviathan sobre las conciencias personales.

Respecto de la crítica al legado liberal de la libertad religiosa, se trataría de valorar los elementos que vertebran dicha libertad en cuanto fidelidad a una elección personal que permite avanzar en libertad hacia los poderes constituidos tanto políticos estatales, como institucionales y religiosos, para comprometerse responsablemente y libremente con los problemas comunes (y por lo tanto políticos) del propio tiempo. La libertad religiosa así concebida no se manifiesta como mera posibilidad de culto, o de autonomía absoluta sin contacto e influencia alguna con las comunidades

Se trata de recordar que desde las experiencias religiosas brotan existencias comprometidas con la humanidad.

de vida en la que se está inserto, casi como si se tratara de elegir en el marco de una oferta religiosa variopinta; más bien se trata de una asunción radical de las implicancias de la propia opción religiosa/espiritual desde el mundo compartido y para con el mundo compartido. Y a estar dispuestos a pagar a caro precio dicha opción.

Todo lo anterior no implica dejar de lado la búsqueda de condiciones estructurales e institucionales que sean justas. Por el contrario, se trata de tener presente algunas de las finalidades que motivan este trabajo crítico hacia las nociones y herramientas de carácter jurídico político que pueden (y deberían) proteger las posibilidades más valiosas de las experiencias espirituales vinculadas a nuestra existencia humana.

Referencias

- Bello, Ales y Ph. Chenuaux. (a cura di). 2005. *Edith Stein e il nazismo*. Roma: Città Nuova.
- D'Ambra, M. 2005. *Edith Stein e il nazismo*. Memorandum 9, 141-154.
- De Vecchi, F. 2022. *La società in persona. L'ontologia sociale qualitativa*. Milano: Il Mulino.
- Nieto, Jaime Tatay. 2018. *Edith Stein y el aniversario del Holocausto*. Razón y Fe 1431: 15-20.
- Svenson, M. 2019. "Dietrich Bonhoeffer como teólogo confesional". *Teología y Vida*, 60/1, 105-130.
- Thiessen Nation, Mark, Anthony G. Siegrist, Daniel P. Umbel. 2013. *Bonhoeffer the Assassin? Challenging the Myth, Recovering His Call to Peacemaking*. Ada: Editorial Baker Academic

RELIGIÓN, POLÍTICA Y NEUTRALIDAD:

EL PROBLEMA DE LA (IN)DETERMINACIÓN
CONCEPTUAL DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA
PÚBLICA LIBERAL

*Albert Soto Vilches*³¹

Introducción

Las instituciones políticas y legales de las sociedades liberales contemporáneas promueven la comprensión de la religión como un concepto político-legal del que se deriva el tratamiento especial de esta en la esfera pública en dos sentidos: por una parte, la religión requiere una protección legal diferenciada para garantizar el libre ejercicio público de distintas expresiones del fenómeno religioso; por otra parte, la religión requiere de una contención legal diferenciada para garantizar una estricta separación entre el Estado liberal y cualquier expresión pública del fenómeno religioso (Eisgruber y Sager 2007).

Esta particular comprensión de la religión como un concepto político-legal tiende a naturalizar una justificación contingente del tratamiento diferenciado entre distintas orientaciones existenciales y normativas que se encuentran en circulación en sociedades liberales crecientemente plurales en torno a sus concepciones sobre la vida buena. Al considerar la tensión de la justificación de la religión como un concepto político-legal que goza de un estatus especial en la esfera pública, se hace necesario repensar su capacidad explicativa en el contexto de instituciones políticas y legales que buscan ser

³¹ Sociólogo y Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político de la Universidad Diego Portales, Chile. Investigador Adjunto del Grupo de Trabajo Religiones y Sociedad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

neutrales para garantizar un tratamiento igualitario de los distintos compromisos religiosos, filosóficos y morales a los que adscriben sus ciudadanos (Rawls 2005; Maclure y Taylor 2011).

En lo que sigue, presentaré dos posiciones dominantes en el debate académico contemporáneo en torno a la relación entre religión, política y derecho en la esfera pública. El punto de convergencia de ambas posiciones es la crítica a la limitada capacidad explicativa que ofrece un concepto político-legal de religión fundamentado en la tradición del cristianismo occidental como punto de referencia para la gestión institucional de la pluralidad religiosa, filosófica y moral. Específicamente, esbozaré dos respuestas al problema de la determinación conceptual de la religión en la esfera pública³². En primer lugar, la posición de Elizabeth Shakman Hurd con fundamento en las teorías críticas de la religión. En segundo lugar, la posición de Cécile Laborde con cimientos en las teorías igualitarias de la libertad religiosa. A modo de cierre, presentaré algunas reflexiones generales en torno a este debate junto con la propuesta de Jürgen Habermas y Jeremy Waldron en torno a la plausibilidad de un consenso entrecruzado entre fundamentos seculares y religiosos respecto al tratamiento igualitario de los compromisos existenciales en la vida pública.

I. La (in)determinación político-legal de la religión en Elizabeth Shakman Hurd

Una de las cuestiones fundamentales en el plano teórico-empírico de la determinación conceptual de la religión como concepto político-legal puede ilustrarse con las siguientes preguntas: ¿qué se entiende por religión en la esfera pública? ¿quiénes definen lo que

³² La indeterminación conceptual de la religión no es un problema epistemológico propio de la teoría política o la teoría legal, sino que más bien es un problema extendido en todas las ciencias sociales y humanidades. Para una revisión ilustrativa de este problema, véase Köhrsen 2012.

ha de entenderse por religión en la esfera pública? Precisamente, en el tratamiento de estas interrogantes reside el núcleo fundamental que conecta los trabajos de Elizabeth Shakman Hurd que aquí se comentan: “Libertad religiosa y política exterior” (2024a) y “Descolonizar el laicismo y la libertad religiosa” (2024b).

La propuesta de Hurd indica que cuando se apela a la religión en la esfera pública con frecuencia se designa un concepto político-legal que ha sido previamente elaborado y especificado por las autoridades políticas y legales en ejercicio. Esto implica que las autoridades que ejercen el poder de la determinación conceptual de la religión delimitan su campo de aplicación distinguiendo entre formas adecuadas (legalmente aceptables) e inadecuadas (legalmente inaceptables) del ejercicio público de la religión.

El problema de esta estrategia de especificación conceptual reside en que tiende a privilegiar arbitrariamente definiciones de la religión basadas en la autocomprensión de las religiones occidentales mayoritarias. En este sentido, un concepto político-legal de religión elaborado de esta manera, impediría la posibilidad de un reconocimiento político-legal igualitario de la pluralidad religiosa, filosófica y moral existente en la vida pública. En consecuencia, para Hurd las instituciones políticas y legales liberales no estarían preparadas para resolver este asunto debido a su incapacidad de reconocer la pluralidad comprehensiva al momento de la elaboración y especificación descriptiva y normativa de la religión.

Entonces, queda planteada la pregunta de ¿cómo resolver el problema de la elaboración y especificación de un concepto político-legal de religión que tenga la capacidad de reconocer la pluralidad comprehensiva de la vida pública contemporánea? Al respecto, la estrategia de Hurd se orienta a la idea de descolonizar la libertad religiosa. Esta estrategia promueve la crítica a los arreglos políticos y legales en torno a la religión y al secularismo que se encuentran en

circulación en los distintos órdenes institucionales vigentes. La justificación de esta estrategia se encuentra en el problema práctico de la elaboración conceptual de la religión como concepto político-legal en las sociedades liberales, ya que este procedimiento tiende a privilegiar una autocomprensión descriptiva de las religiones mayoritarias omitiendo la carga normativa que implica erigir un concepto político-legal que confiere un tratamiento diferenciado a la pluralidad religiosa existente.

En términos prácticos, la idea general de esta propuesta descolonizadora promueve la tensión de la comprensión ilustrada de la religión como un fenómeno asociado a la creencia individual, autónoma, privada y textual; en contraste, se promueve la comprensión de la religión como un fenómeno asociado a prácticas comunitarias, públicas y orales. De esta manera, siguiendo a Hurd, solo a través de la descolonización de la religión y el secularismo sería posible avanzar hacia un reconocimiento político-legal igualitario de la pluralidad comprensiva en las sociedades liberales contemporáneas.

II. La (in)determinación político-legal de la religión en Cécile Laborde

Tal como es posible advertir, la dimensión teórica de la propuesta de Hurd se fundamenta en la elaboración de una crítica a la comprensión que el liberalismo promueve de la religión como un concepto político-legal neutral con pretensión de aplicabilidad universal. De esta manera, tal como lo advirtió tempranamente Charles Taylor (1995), la responsabilidad de la incapacidad del reconoci-

¿cómo resolver el problema de la elaboración y especificación de un concepto político-legal de religión que tenga la capacidad de reconocer la pluralidad comprensiva de la vida pública contemporánea?

miento político y legal de identidades diferenciadas recaería en un liberalismo que se muestra incapaz de hacer frente a las demandas de reconocimiento en las sociedades liberales contemporáneas.

No obstante, formulaciones recientes del liberalismo, heredadas del liberalismo político de Rawls (2005), dan cuenta de la necesidad de establecer criterios normativos que permitan el reconocimiento igualitario de la pluralidad religiosa, filosófica y moral que se encuentra en circulación en la vida pública³³. Una de las propuestas más persuasivas en este debate se encuentra en *Liberalism's Religion* (2017) de Cécile Laborde, cuyo argumento central propone una versión actualizada del liberalismo capaz de ofrecer una respuesta adecuada al problema del reconocimiento político y legal igualitario.

En un sentido similar a Hurd, Laborde identifica que el liberalismo ha naturalizado un concepto político-legal de religión fundamentado en una comprensión occidental y cristianizada del fenómeno religioso. Para resolver este asunto, Laborde evita comprometerse con una categoría estática de religión; en cambio, propone la identificación de los elementos del fenómeno religioso que son relevantes para la política y el derecho.

En esta línea, presenta la “estrategia de desagregación religiosa” cuyo objetivo es identificar los caminos en los que la religión interactúa con el Estado liberal y la vida pública. El enfoque de desagregación religiosa se cimienta en el supuesto de la compatibilidad del Estado liberal con una variedad de arreglos institucionales, religiosos o seculares, de los que no se sigue la expulsión del fenómeno religioso de la esfera pública. En este sentido, el Estado liberal no debe perseguir como su legitimación última un

³³ Para una revisión detallada de las teorías igualitarias de la libertad religiosa, véase Eisgruber and Sager 2007; Maclure and Taylor 2011; Quong 2011; Dworkin 2013; Bardon 2023.

exacerbado carácter secular, sino que le bastaría con un nivel de “secularismo minimalista” en el que pueden acomodarse diversas expresiones religiosas en la esfera pública en la medida en que no tensionen un conjunto de valores centrales para la legitimación de la actividad estatal.

Los valores en los que descansa la legitimidad del Estado liberal son los siguientes: justiciabilidad, inclusión, limitación y soberanía. En lo que sigue, presento las ocasiones en las que estos valores se ven tensionados. Primero, el principio de justificación se tensiona cuando aquellos ciudadanos que son parte del aparato estatal fundamentan normas legales desde doctrinas comprensivas particulares –religiosas o seculares– sin garantizar que las razones en las que se funda la norma sean de acceso epistémico universal. Segundo, el principio de inclusión se tensiona cuando la adscripción cultural del Estado –religiosa o secular– es constitutiva de una etiqueta identitaria que opera de manera socialmente divisiva. Tercero, el principio de limitación se tensiona cuando se esgrimen razones fundadas en doctrinas comprensivas –religiosas o seculares– que ambicionan regular la totalidad de la vida de las personas. Por último, el principio de soberanía se tensiona cuando distintas agrupaciones –religiosas o seculares– persiguen determinar su propio ámbito de competencias, tal como en el caso, de dictarse sus reglas internas desconociendo e incluso contraviniendo el orden jurídico general.

En síntesis, el Estado liberal puede coexistir con un amplio espectro o con un carácter mínimo de expresiones religiosas o seculares en la esfera pública, ya que lo relevante de esta propuesta de secularismo minimalista es el establecimiento de límites a la intro-

el Estado liberal puede coexistir con un amplio espectro o con un carácter mínimo de expresiones religiosas o seculares en la esfera pública

misión de la religión y el secularismo en los ámbitos de competencia en los que se funda la legitimidad del Estado liberal. En consecuencia, la religión no debería ser tratada como un asunto especial en la esfera pública. Pues, en muchos de sus aspectos centrales, son similares a los de otras doctrinas comprensivas no religiosas respecto de las cuales el Estado liberal también promete relacionarse en forma neutral.

Reflexiones finales

En este escrito he intentado mostrar dos posiciones dominantes en el debate académico contemporáneo en torno a la relación entre religión, política y derecho en la esfera pública. Por una parte, presenté la propuesta de Hurd respecto a la necesidad de descolonizar el concepto político-legal de religión dominante en la discusión académica y política contemporánea. Por otra parte, la estrategia de desagregación religiosa de Laborde con el propósito de evitar la reproducción de la elaboración occidentalizada de un concepto político-legal de religión a través de la identificación de aquellos elementos del fenómeno religioso que son relevantes para la política y el derecho.

No obstante, ambas posiciones parecen adolecer de una dimensión práctica que proponga cursos de acción procedimental para resolver el problema de la determinación conceptual de la religión como concepto político-legal. Esto debido a que, la propuesta de Hurd, no ilustra con claridad cuáles son los elementos relevantes del fenómeno religioso para la política y el derecho. Mientras que, la propuesta de Laborde, deja al Estado liberal la determinación del concepto político-legal de religión. Con el propósito de indicar una vía de solución, para finalizar plantearé la propuesta de Jürgen Habermas y Jeremy Waldron en torno a la plausibilidad de un consenso entrecruzado entre fundamentos seculares y religiosos respecto al tratamiento igualitario de los compromisos existenciales en la vida pública.

En el plano deliberativo de la esfera pública, Habermas (2006; 2008) indica que es un requerimiento ineludible avanzar hacia una comprensión postsecular de las relaciones epistémicas entre secularismo y religión. Específicamente, propone la idea de una esfera pública postsecular en la que sea posible un proceso de comunicación intersubjetiva orientado al aprendizaje recíproco e igualitario entre ciudadanos que adscriben tanto a tradiciones seculares como religiosas. Con esto, pretende dar cuenta de la capacidad que ofrece la religión como articulador de la cohesión social en sociedades liberales que carecen de fuentes de orientación normativa ampliamente compartidas.

Específicamente, al atender a las condiciones de participación de los argumentos religiosos en la esfera pública, Habermas sostiene que existen dos razones en favor de esta comprensión liberal de las relaciones entre secularismo y religión. Por una parte, los ciudadanos deben tener la posibilidad de participar en la formación de la voluntad política aun cuando decidan utilizar el lenguaje religioso en sus argumentaciones públicas. Por otra parte, el Estado liberal no debería conferir un tratamiento especial preventivo en contra de la complejidad polifónica de las voces públicas, ya que debido a su fundamentación deontológica, no tiene la capacidad de establecer criterios claros respecto al valor social de pluralidad comprensiva de la vida pública (2008: 28-29).

En un sentido complementario a Habermas, comentando *Liberalism's Religion* (Laborde 2017), la propuesta de Waldron en "Religion's Liberalism" (2021), explora la relación entre el liberalismo moderno y los fundamentos religiosos de la vida pública. Waldron comparte la crítica en torno a las desventajas políticas y legales que las instituciones liberales han impuesto arbitrariamente a la participación de la religión en la esfera pública (Waldron 2021, 91). Esto debido a que una versión secularizada del liberalis-

mo moderno ha tendido a omitir deliberadamente que muchos ciudadanos encuentran su orientación normativa y existencial en sus compromisos religiosos (Waldron 2021, 92).

Teniendo en consideración esta premisa, Waldron propone que los principios del liberalismo que tienden a fundamentarse en una versión secular de la Modernidad, también pueden ser defendidos plausiblemente en la esfera pública desde una fundamentación anclada en distintas tradiciones religiosas (Waldron 2021, 95). En esta línea, cuando se realiza una indagación en torno a los fundamentos de algunos principios liberales –tales como la tolerancia, la libertad de conciencia y la igualdad ciudadana– es posible identificar una multiplicidad de justificaciones públicas, tanto seculares como religiosas, que ven estos principios liberales como dignos de ser defendidos en la esfera pública debido a que representan un conjunto de valores centrales de sus propios compromisos existenciales. De lo que se sigue, la posibilidad de un consenso entrecruzado entre secularismo y religión respecto al contenido de estos principios (Waldron 2021, 95).

En este punto, a diferencia de Rawls (2005) y Habermas (2006; 2008), la propuesta de Waldron indica que es necesario avanzar hacia un entendimiento mutuo en la esfera pública que evite imposiciones de traductibilidad secular con el propósito de alcanzar una comprensión genuina de las concepciones religiosas del mundo (Waldron 2021, 96). No obstante, es necesario advertir que esta propuesta no sostiene que todas las tradiciones religiosas respalden los principios liberales, sino que existen un conjunto de tradiciones religiosas que subyacen al liberalismo. Al mismo tiempo, en las tradiciones seculares existen muchas posiciones críticas del liberalismo, lo que no desacredita la posibilidad de una fundamentación secular del liberalismo (Waldron 2021, 101).

Con todo, en este escrito, he dado cuenta de la possibili-

dad de avanzar hacia un reconocimiento igualitario de la pluralidad comprensiva existente en la vida pública contemporánea por parte de las instituciones políticas y legales liberales. Al mismo tiempo, he promovido la idea de la responsabilidad cívica que recae tanto en los ciudadanos como en las autoridades políticas y legales respecto al reconocimiento intersubjetivo de la polifonía existencial de la vida pública. Esto con el propósito de argumentar, desde un punto de vista liberal, en favor del valor intrínseco de la pluralidad comprensiva existente al momento de la elaboración y especificación descriptiva y normativa de un concepto político-legal de religión para las sociedades liberales contemporáneas.

Referencias

- Bardon, A. 2023. "Without Exemptions: Reconciling Equality with the Accommodation of Diversity". *Res Publica* 29: 483-499.
- Dworkin, R. 2013. *Religion without God*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eisgruber, C. and Sager, L. 2007. *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Habermas, J. 2006. "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State". In *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger. San Francisco: Ignatius Press.
- Habermas, J. 2008. "Notes on Post-Secular Society". *New Perspectives Quarterly* 25: 17-29.
- Hurd, E. 2024a. "Libertad religiosa y política exterior: Construyendo puentes para la práctica de la libertad religiosa en un mundo globalizado", en *Libertad religiosa, laicidad y globalización: Perspectivas contextuales*, editado por Elizabeth Shakman Hurd y Ely Orrego Torres. Santiago: Otros Cruces.
- Hurd, E. 2024b. "Descolonizar el laicismo y la libertad religiosa", en *Libertad religiosa, laicidad y globalización: Perspectivas contextuales*, editado por Elizabeth Shakman Hurd y Ely Orrego Torres. Santiago: Otros Cruces.

- Köhrsen, J. 2012. "How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-secularity". *Acta Sociológica* 55(3): 273-288.
- Laborde, C. 2017. *Liberalism's Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maclure, J. and Taylor, C. 2011. *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quong, J. 2011. *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. 2005. *Political liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press.
- Taylor, C. 1995. "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism. Expanded Edition* editado por Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.
- Waldron, J. 2021. "Religion's Liberalism". *Criminal Law and Philosophy* 15: 91-103.

SECULARISMO A LA LATINOAMERICANA:

DESAFÍOS DE AMÉRICA LATINA Y CHILE

*Natalia Raggio Reyes*³⁴

En diversos trabajos Elizabeth Shakman Hurd aborda la temática de la secularización y el secularismo. En particular, su obra de 2008, *The Politics of Secularism in International Relations* (en español, *La política del secularismo en las relaciones internacionales*) es particularmente influyente en este tema. En su libro, Hurd desafía la concepción tradicional de la secularización como un proceso lineal de declive de la religión en la esfera pública y propone una visión más matizada y compleja de la relación entre lo religioso y lo secular en las relaciones internacionales.

Hurd argumenta que el secularismo no debe entenderse simplemente como la ausencia de religión en la esfera pública, sino como una forma específica de gobierno. Ella examina cómo los Estados secularizados gestionan y regulan la religión en contextos internacionales. En lugar de ver la religión como algo separado de la política, Hurd analiza cómo lo religioso y lo político están entrelazados en las relaciones internacionales. Examina cómo las identidades religiosas y las normas religiosas influyen en las políticas estatales y en las dinámicas internacionales.

Hurd también presta atención al papel de las organizaciones religiosas en la escena internacional y cómo estas pueden

³⁴ Doctora en estudios americanos, especialidad estudios internacionales IDEA-USACH. Especialista en religión y política y en el estudio de actores no estatales en el escenario internacional.

influir en la política global. Plantea la idea de que las instituciones religiosas no pueden simplemente ser relegadas a la esfera privada, sino que deben ser consideradas como actores significativos en el ámbito internacional.

Pero ¿cómo podemos entender comprender el fenómeno de la secularización en América Latina y en particular en Chile? Primeramente, América Latina, con su rica diversidad cultural y religiosa, ha experimentado una serie de cambios sociopolíticos a lo largo de su historia. La religión, religiosidad popular o espiritualidad en sus múltiples formas ha tenido un rol y papel en la sociedad desde mucho antes de la época hispánica, siendo esto un factor a considerar en su emergencia y adhesión popular a través del tiempo. En este contexto, el secularismo ha emergido como un tema relevante que refleja la compleja relación entre la religión y el Estado en la región.

América Latina ha sido históricamente una región con una fuerte presencia de la Iglesia Católica, que desempeñó un papel central durante la colonización. La influencia de la Iglesia Católica se mantuvo fuerte durante muchos años, pero a lo largo del siglo XX y principios del siglo XXI, ha habido cambios significativos en la composición religiosa y en la relación entre la sociedad y la religión. Al igual que otros autores, consigno que este proceso de desafección paulatina ha sido multivariable en su origen, respondiendo a causas económicas, políticas y del propio catolicismo en general en toda la sociedad latinoamericana, si se pudiese llamar así.

A medida que América Latina experimenta cambios demográficos, económicos y sociales, se observa un aumento en la diversidad religiosa en una primera instancia. Aunque la mayoría de la población sigue siendo católica, hay un aumento en la presencia de otras religiones, en particular, aquellas denominaciones cercanas al protestantismo y evangelismo y el variopinto entremedio,

acogiendo el llamado del “refugio de las masas” como lo denominó en su momento Christian Lalive d’Epinay (1968). Ahora, en un fenómeno más “actual” de las últimas seis o siete décadas, se ha experimentado un crecimiento en el número de personas no afiliadas a ninguna religión, con algunos casos sobresalientes como es la situación de Uruguay y de Chile.

Se ha observado una disminución de la influencia institucional de la Iglesia Católica y la religión en general en algunos países de América Latina. Por ejemplo, en algunos países, las leyes y políticas públicas se han vuelto más laicas, separando la religión de ciertos aspectos de la vida pública. Aunque la región sigue siendo mayoritariamente religiosa, hay indicios de que algunas personas pueden estar adoptando actitudes y prácticas más seculares. Esto incluye un aumento en la aceptación de la diversidad religiosa y una disminución en la asistencia regular a servicios religiosos. También toca un tema candente en la política latinoamericana que es lo relativo a la educación, puesto que la educación desempeña un papel crucial en lo que algunos consideran la promoción del secularismo. La inclusión de perspectivas diversas en el currículo escolar y la promoción del pensamiento crítico son herramientas esenciales para construir una sociedad donde las decisiones se tomen considerando la diversidad de creencias y valores, y esto resulta independiente de los preceptos religiosos que lo acompañen. Sin embargo, esto se malinterpreta ocasionalmente con una avanzada del secularismo.

Aunque la región sigue siendo mayoritariamente religiosa, hay indicios de que algunas personas pueden estar adoptando actitudes y prácticas más seculares.

A pesar de estos cambios, en muchos lugares persiste una fuerte religiosidad popular, que incluye prácticas y creencias arraigadas en la cultura local. Estas expresiones de religiosidad a menudo

coexisten con formas más institucionalizadas de la religión. El concepto de secularismo moderno no se puede aplicar en estas latitudes, o al menos en estas realidades, ya que el arraigo contemporáneo no altera los sentimientos particulares que escapan a la religión o preceptos religiosos institucionalizados. Es importante destacar que el proceso de secularización no es homogéneo en toda la región y puede variar significativamente entre países e incluso dentro de los mismos países, sus territorios y sus habitantes. Además, algunos expertos argumentan que, en lugar de una secularización completa, lo que se observa en América Latina es una pluralización religiosa, donde coexisten diversas formas de creencias y prácticas religiosas.

Aún con los avances en la dirección del secularismo, América Latina enfrenta desafíos significativos que se presentan como una paradoja explicativa. Mientras aumenta la desafección e institucionalmente existe un alto nivel de secularismo, existe una creciente ola de fundamentalismo religioso con fuerte arraigo popular que ha ido institucionalizándose cada vez más en la región. La persistencia de grupos conservadores con fuertes vínculos religiosos que buscan influir en las políticas públicas y resistir los cambios hacia una sociedad más secular, donde cualquier atisbo de progresismo o flexibilización de algunas temáticas resulta inaceptable. La polarización en torno a temas como la denominada “agenda de género” tales como el aborto, la diversidad sexual y la educación sexual refleja la tensión entre las creencias religiosas arraigadas y la búsqueda de derechos individuales y libertades civiles. En contextos democráticos, en sociedades modernas, y sobre todo, tan permeadas por lo “occidental”, la convivencia entre lo religioso y lo público no debiese ser tendiente a una polarización y

Aún con los avances en la dirección del secularismo, América Latina enfrenta desafíos significativos que se presentan como una paradoja explicativa.

retroceso en derechos civiles como se ha presentado en la religión. No obstante, ahí entraríamos a otro tema candente de Elizabeth Shakman Hurd, que es la libertad religiosa y sus diversos usos (y mal usos) del concepto por grupos conservadores fundamentalistas.

En el caso específico de Chile, se han observado tendencias que reflejan algunas características de la teoría de la secularización, aunque es esencial reconocer la diversidad de experiencias y actitudes dentro de la sociedad chilena. A lo largo de las últimas décadas, Chile ha experimentado cambios en la composición religiosa de su población. Aunque la mayoría de los chilenos se identifican como católicos, ha habido un aumento en el número de personas que se declaran no religiosas o que se identifican con otras tradiciones religiosas. A diferencia de lo que ha sucedido en los últimos veinte años en el continente, donde el catolicismo pierde fuerza frente al protestantismo, Chile es el país de la región latinoamericana con mayor alza en el número de “no religiosos”. El fenómeno de los sin religión es un fenómeno difícil de explicar para la idiosincrasia chilena, pero sin duda es un fenómeno real.

Se ha observado una disminución en la asistencia regular a servicios religiosos, especialmente entre las generaciones más jóvenes. Esto podría interpretarse como una indicación de que la importancia de la religión organizada en la vida cotidiana podría estar disminuyendo para algunos sectores de la población. En Chile, como en otras partes del mundo, se ha observado un cambio en las actitudes hacia temas sociales, como la aceptación de la diversidad, el matrimonio igualitario y los derechos reproductivos. Estos cambios pueden indicar una separación entre las opiniones públicas y las doctrinas religiosas tradicionales, reflejando una mayor autonomía de las creencias religiosas en la toma de decisiones individuales y sociales.

En términos de la relación entre la Iglesia y el Estado, Chile ha experimentado procesos de secularización institucional. La Cons-

titución de 1980 establece la libertad de culto y la separación entre la Iglesia y el Estado. Además, ha habido avances en la legislación en áreas como la educación y los derechos civiles que reflejan una tendencia hacia una mayor laicidad. A pesar de estos cambios, la religión popular sigue siendo una parte significativa de la cultura chilena. Festividades religiosas, peregrinaciones y otras expresiones de devoción continúan desempeñando un papel importante en la vida de muchas comunidades. Aunque se pueden observar algunos indicios de procesos relacionados con la secularización en Chile, la situación es compleja y diversa. La relación entre la sociedad y la religión está en constante evolución, y diferentes segmentos de la población pueden experimentar estos cambios de manera única.

¿Es Chile un país más moderno que sus pares de América Latina por ser más secular?, ¿ser más secular lo hace más democrático en la región? Sería ingenuo pensar que la sola variable de la adhesión a la religión pudiese ser directamente proporcional a la modernidad o democracia, sin embargo, estas interrogantes nos presentan —sobre todo después de los fallidos intentos constitucionales— cómo se relaciona el Estado nación en la actualidad, con toda su carga histórica frente a un tema todavía tan delicado como la religión y la secularidad.

Referencias

- Hurd, Elizabeth Shakman. 2008. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton Studies in International History and Politics. Princeton: University Press.
- Lalive d'Epinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas*. Estudio sociológico del protestantismo chileno. Santiago: Editorial del Pacífico.

LIBERTAD RELIGIOSA Y RELIGIÓN:

¿DEFINICIONES QUE ÚNICAMENTE SON
PATRIMONIO DE LAS INSTITUCIONES HEGEMÓNICAS?

*Hedilberto Aguilar de la Cruz*³⁵

El tema religioso es algo que aún sigue causando cierto resquemor en sectores liberales y de izquierda de América Latina. Mientras que en la extrema derecha, ésta se imbuje y nada en lo religioso como si fuera su patrimonio exclusivo. Las lecturas de Shakman Hurd, sirven de contrapunto a partir de un país, Estados Unidos, que genera grandes políticas transnacionales sobre el uso, alcances y límites de la llamada “libertad religiosa”. Al posicionarme desde México, el concepto toma otros matices, pues la Iglesia Católica indica que en este país no hay “libertad religiosa”, pues no tienen acceso pleno a medios de comunicación, clases de religión y fondos públicos. Por eso indican que en dicho país hay tolerancia y no libertad religiosa, debido a las disputas entre iglesia y anticlericales de fines del siglo XIX e inicios del XX. Sin embargo, algo que tienen en común los grupos de presión por la “libertad religiosa” en Estados Unidos y ciertos sectores del clero católico en México, es que ambos la definen desde instituciones de notable poder social y político.

En alguna ocasión un cura en 2003, al hablar sobre intole-

³⁵ Sociólogo por la Universidad Veracruzana, maestro y doctor en Antropología y Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, ganó el premio Gonzalo Aguirre Beltrán a la mejor tesis de doctorado en Antropología Social y Disciplinas Afines 2019. Investigador Postdoctoral en Antropología por la Universidad Arturo Prat, con el proyecto Fondecyt 3220451, estudia temas de migración internacional, pueblos indígenas y mestizaje, así como cultura política, especialmente relacionados con grupos evangélicos de Chile, Perú y México.

rancia religiosa en la zona de su jurisdicción, me dijo: “La libertad ha sido malentendida, es para los que tienen la verdad y no para los que no la tienen”. Dicha frase no fue hecha por un sacerdote ultraconservador, sino un jesuita que promueve los derechos humanos, pero que establece desde su posición privilegiada para quién es la libertad religiosa. Me parece paradigmática esta aserveración porque la autora menciona que en Estados Unidos, con su esquema bipartidista, sin importar quién esté en el poder, ponen en escena esta apuesta por la “libertad religiosa” como un producto para consumo internacional y no local. Aquí deberíamos trascender, en algunas ocasiones, esquemas dicotómicos para entender las acciones desde el poder público en Latinoamérica, porque a veces no alcanzan para entender la realidad como izquierda-derecha o progresistas-conservadores. Tanto Daniel Ortega y Nicolás Maduro, como Jair Bolsonaro y Javier Milei instrumentalizan lo religioso. Y sectores denominados progresistas se incomodan ante la presencia de religiosos cuando se supone que su talante es la libertad.

En estos tiempos en que se transnacionalizan muchos fenómenos y redes, Shakman Hurd indica que Estados Unidos se concibe como propietario y guardián de la “libertad”, asociada particularmente a lo religioso. Grupos de presión y políticos estadounidenses promueven la “libertad religiosa” como sinónimo de democracia y libre mercado. Es un producto de exportación: “Prohibida su venta en Estados Unidos”. Estos grupos tejen redes por todo el orbe, hacen gestiones, indicadores e informes sobre el estado de la libertad religiosa en el mundo, exceptuando, claro está, a los campeones de la libertad. Por tanto, definen lo que es y no es “libertad religiosa” cuyos criterios de aplicación son

Grupos de presión y políticos estadounidenses promueven la “libertad religiosa” como sinónimo de democracia y libre mercado.

bastante selectivos. No se escucha que Estados Unidos abogue por la libertad religiosa de los musulmanes en Francia o la de los no musulmanes wahadistas en Arabia Saudita, ambos aliados de la política internacional estadounidense.

Visto desde América Latina, encuentro a ciertos sectores del clero católico y los promotores de la libertad religiosa —casi siempre desde el protestantismo evangelical-estadounidense— en una posición de poder para nombrar y determinar lo que es religión, libertad y conflicto. Cuando se hizo la última reforma en México sobre las relaciones Iglesias-Estado en 1992, la Iglesia Católica consideró que sería la única invitada para reestablecer relaciones oficiales con el Estado mexicano, pero la imagen del país estaría empañada si no hubiera invitado a otros sectores institucionales. La Ley de Asociaciones y Culto Religioso de México que define quiénes pueden o no ser registrados como asociaciones religiosas, y el esquema está totalmente orientado a las religiones institucionalizadas como la Iglesia Católica, evangélicas y otras más, sumando a musulmanes y judíos, básicamente las denominadas religiones mundiales. Aquí observamos ya un patrón de semejanza con el caso estadounidense.

En ocasiones, grupos indígenas, neo-indígenas, de cultos a santos no reconocidos por la Iglesia Católica y muchos más que no tienen un esquema doctrinal definido y una estructura institucional claramente delimitada, no pueden constituirse como asociaciones religiosas. Algunos de estos actores buscan el reconocimiento jurídico por las implicaciones en el resguardo de propiedades, donaciones, legitimidad pública, entre otras, y no pueden participar en el escenario público religioso del país.

Más al sur, en Perú, encontramos que el registro de entidades religiosas quedó restringido de modo similar al mexicano. Sólo para grupos religiosos institucionalizadas y sólo a ellos corresponden derechos colectivos como crear y establecer lugares de

culto público, solicitar contribuciones voluntarias, crear fundaciones y otros más. Un asesor parlamentario evangélico contó en una reunión en 2015: “No estamos listos para la plena libertad religiosa”, en referencia a la ausencia legal de la libertad de los pueblos indígenas para tener personería jurídica, pues en la elaboración de la ley se discutió y determinó no incluirlos.

Así, la discusión en Latinoamérica, debido a su propia historia, estuvo centrada en el catolicismo. Y cuando los evangélicos comenzaron a ser considerados por el Estado, la apertura no fue para todos, sino sólo para unos cuantos grupos de características similares. Los liderazgos de varias iglesias evangélicas vieron las ventajas de la iglesia católica, no como algo a restringir o ampliar para todos, sino para beneficio exclusivo de ellos con fondos diversos y reconocimiento público, pero también buscando limitar la participación de otros actores.

Además de estos actores locales, tenemos la agenda de transnacionalización mencionada por Shakman Hurd, que da pie a alianzas entre una radicalización hacia la extrema derecha, que toma como bandera la “libertad”. A partir de señalamientos infundados de prohibición, limitación o subordinación de lo religioso, basados casi siempre en noticias falsas o declaraciones desafortunadas de gente de la izquierda formada en el Iluminismo, que es igualmente intolerante a temas religiosos, indican que la “libertad religiosa” está en riesgo. Aún más, se apropian de la historia estadounidense y llaman a “volver a meter a Dios en las escuelas” por medio de la educación

El mito fundacional de Estados Unidos es que quienes huían de las guerras de religión en Europa, formaron en América un lugar de libertad, negando el genocidio de los indígenas y la anulación de humanidad de los esclavos traídos de África.

religiosa, definitivamente cristiana, católica o evangélica.

El mito fundacional de Estados Unidos es que quienes huían de las guerras de religión en Europa, formaron en América un lugar de libertad, negando el genocidio de los indígenas y la anulación de humanidad de los esclavos traídos de África. Desde ese sitio, los ganadores de Estados Unidos han definido la libertad religiosa como patrimonio de, por y para los cristianos en el resto del mundo. Este discurso, equiparable a aquel que indica a Estados Unidos como la tierra de la democracia y la libertad de mercado, omite que ésta ha tenido privilegios de color, género, grupo étnico, religión. Dichos privilegios, equiparables a los de las élites latinoamericanas, nos llevan a considerar los siguientes problemas:

- Los pueblos indígenas y afroindígenas pueden creer lo que quieran, siempre y cuando ello no implique una acción política que atente contra los “derechos” de las grandes empresas extractivistas.
- Las creencias de los pueblos indígenas categorizadas como supersticiones y las de los pueblos afrodescendientes como satanismo, no son siquiera consideradas en el panorama religioso regional, dado que ellas tienen, a su vez, múltiples elementos cristianos.
- Los pueblos indígenas y afrodescendientes pueden ser considerados como agentes religiosos en tanto cristianos, pero no en otras formas religiosas ocultas, subordinadas o reprimidas.
- Este panorama ya es complejo de por sí y ni siquiera aborda nuevos andamiajes religiosos.

La autora propone la descolonización e incluso la abolición del término “religión” por ser una categoría que se aplicó desde Europa a las creencias de lo supra espiritual en el resto del mundo. En mi

criterio, encuentro paradojas y contradicciones que hacen difícil la descolonización si se trata de un barrido o *tabula rasa*, porque en lenguaje cristiano, al quitar la cizaña corremos el riesgo de arrancar también el trigo. Si bien hubo un uso desde el poder de las religiones dominantes, también hubo una reapropiación de éstas desde los propios grupos dominados. Dentro de las mismas instituciones religiosas encontramos diversos sistemas de creencias, más o menos reconocidos y evidentes.

Más que abolir, al menos de momento, el término de “religión”, me parece que es necesario ampliarlo y tenemos los elementos para hacerlo, así como una serie de especialistas que con mayor frecuencia abordan diversas aristas y grupos religiosos. Debido a la subordinación de la mayoría de los grupos fuera de la categoría institucional política de “religión”, éstas suelen buscar un reconocimiento jurídico, social, público y organizativo pleno, que respalde y legitime su presencia como entidades religiosas en su sociedad.

Es inevitable que la autora, aunque procure tener una medida global, pero en su análisis sobre repensar la libertad religiosa piensa primordialmente desde Estados Unidos. Cuando afirma que ciertos grupos pueden gestionarse por medio de otras identificaciones de clase, políticas, deportivas y demás. Esa deriva puede tener otros encauces, pero hay grupos que luchan por su reconocimiento religioso, más allá o por ello mismo, con los cruces que tengan con otros elementos identitarios. También afirma que se margina a los disidentes y los escépticos, los cuales posiblemente no quieran siquiera participar, pero no podemos anticiparlo sin ellos. Aún con todo, disidentes y escépticos en la geografía latinoamericana suelen estar vinculados a geografías de mayor poder político, que a la carencia de éste. Un ejemplo, extra continental, es la lucha pública de Richard Dawkins, en asociaciones culturales y políticas. En mi opinión es preciso formular una categoría que amplíe lo religioso, a

la vez que tenga ciertos límites consensuados, para evitar denominar como religioso a todo, pero también trascender las categorías de poder institucionales vigentes hasta el momento.

El ejemplo de los K'iche es relevante porque cultura, religión y política están imbricadas en todos los grupos denominados sociológicamente como “tradicionales” y ese es un reclamo constante a los misioneros cristianos que abandonaron a los pueblos indígenas cuando era necesaria la mediación de ellos con otros más poderosos. El componente religioso también es un incentivo fundamental en las luchas anti extractivistas de muchos pueblos, por lo que es imposible desvincularlo de elementos políticos, sociales y económicos como la modernidad enseñó. Entonces, ¿cerramos o ampliamos la definición de lo religioso?

Concluyo indicando que existen características entre quienes procuran mantener el criterio de “libertad religiosa” como bandera, tanto en Estados Unidos como en América Latina: (1) proceden de los grupos hegemónicos social, religiosa y políticamente hablando; (2) manifiestan una hipocresía constante cuando las libertades de los grupos no reconocidos como religiosos ponen en juego los intereses geopolíticos y económicos; (3) definen la protección de los suyos o los parecidos a los suyos, pero no de aquellos a quienes no se les concede la categoría de religión; (4) temen perder legitimidad social y representatividad pública, por lo que antes de llegar a ese punto, procuran la definición de “libertad religiosa”.

Ahora, de allí a cuestionar si debemos quitar la categoría de “religión” para poder hablar de libertades, es una discusión que sobrepasa esta reflexión, pues en mi consideración actual y desde donde me sitúo, la pregunta es más bien, por qué no ampliar la categoría de religión a aquellos grupos que por diversas razones quieren ser considerados de esta manera.

Las creencias como lugares de desarticulación política de lo religioso para el encuentro

Alejandra Rojas Espinoza³⁶

“Ni las religiones ni los actores religiosos son fuerzas agenciadoras singulares que puedan analizarse, cuantificarse, comprometerse, celebrarse o condenarse, y dividirse entre buenos y malos. A efectos políticos, basarse en la categoría de actor religioso es, más bien, presuponer una determinada forma de actuación motivada por la religión que no es ni intelectualmente coherente ni sociológicamente defendible” (Hurd 2017)

La disciplina académica de la cual provengo es la sociología y derivé al campo del estudio del fenómeno religioso por biografía –principalmente–, ya que por vía curricular, mi formación no contemplaba el área específica de la sociología de la religión. De esta manera, “Otros Cruces” ha sido, en parte, una escuela. A la la vez que me introducía en el mundo de los estudios internacionales y la libertad religiosa, felizmente comprobaba que estas temáticas eran trabajadas simultáneamente con perspectivas críticas en el marco de la defensa y promoción de derechos de grupos minoritarios, atravesados por la incidencia pública en tanto proceso transformador. Este carácter simultáneo del que hago mención se condice también, por una parte, con las formas de aproximación empírica hacia los con-

³⁶ Licenciada en Sociología y título profesional de Socióloga de la Universidad de Valparaíso - Chile. Ha participado de diferentes instancias formativas sobre el fenómeno religioso en América Latina y el Caribe. Forma parte del equipo de “Otros Cruces” desde el año 2022, integrando las áreas de gestión e investigación. Se interesa en los temas de violencia religiosa, pentecostalismo, grupos evangélicos, pobreza, exclusión y desigualdad social.

ceptos de libertad religiosa, laicidad, espiritualidades, experiencias y saberes y, por otra parte, con la aproximación teórica hacia éstos. Ambas dimensiones constituyen un tejido que da forma –o deforma– nuestra comprensión de las prácticas, los grupos y cultura de lo religioso en nuestra sociedad.

El propósito de este comentario es elaborar una reflexión en torno a las nociones de *agente religioso* y *religión vivida* presentes en la crítica al paradigma de la libertad religiosa que realiza Elizabeth Shakman Hurd en su vasto trabajo y, particularmente, me baso en su libro *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* (2017), que toma lugar en el análisis sobre la política internacional de la libertad religiosa y las principales problemáticas que presenta la incorporación de este paradigma en realidades locales. La profesora Hurd señala que el concepto de agente religioso, en tiempos actuales, se ha abordado desde la tendencia denominada como “sueño secular” (Hurd 2017, 23-34) que antepone la noción de lo *no secular* como todo aquello que está regido por la superstición y la irracionalidad. Lo que hace el secularismo laico es determinar la distinción entre formas estigmatizantes de asignación de lo religioso para, ya sea, excluir una práctica religiosa del panorama religioso o para fomentar un trato “especial”/discriminatorio a grupos minoritarios que no se contemplan dentro de las formas legítimas de ser y pertenecer. Estas formas de religión –que son marginadas o excluidas en el proceso de institucionalización e internacionalización de las políticas de asuntos religiosos–, suponen desafíos significativos en la comprensión y promoción de la libertad religiosa a nivel global, regional y local.

Desde la “modernidad” y la “globalización”, se ha contribuido a establecer ciertos marcos regulatorios/legales para el tratamiento de lo religioso en tanto formas de religión legitimadas por quienes concentran el poder. A esta dinámica, la profesora Hurd, la

llamará como la *religión experta*. Siguiendo esa misma lógica, a un nivel nacional, las estrategias gubernamentales en torno a lo religioso van a constituir lo que ella llama como la religión gobernada. En el enfoque crítico y profundo de su investigación sobre la libertad religiosa, la profesora Hurd adopta también lo que sería la tercera forma de la religión en el mundo contemporáneo –pese a interpretaciones restrictivas–, que aborda la práctica religiosa cotidiana y personal de los individuos como un concepto que destaca la importancia de comprender la práctica religiosa en la vida cotidiana de las personas, en cuanto a contextos de diversidad cultural y de la ya mencionada globalización. Desde este lugar, cabe destacar la importancia que otorga al análisis de las creencias religiosas y cómo éstas se manifiestan en las interacciones diarias de las personas, lejos de una visión estereotipada o simplificada de la religión. A esta forma de religión la llama como *religión vivida*.

En el estudio crítico de la religión –desde las ciencias sociales hasta las humanidades–, no es posible dar por concluida la discusión sobre las posibilidades de transformación social empleando categorías coloniales o que provengan del liberalismo. A partir de la revisión de los *estadios* de la religión que propone Hurd, las estructuras que conforman “las leyes del juego” en el campo religioso se orientan a establecer la diferenciación entre qué es parte y qué no es parte de consideración y reconocimiento. Peor aún, este “qué” se transforma en un “quiénes” toda vez que grupos específicos son estandarizados en su única calidad de “religiosos”, lo que establece un límite crítico para el trabajo de integración y de participación social. Ya que la categoría, por su origen, se juega en la reducción de la experiencia religiosa. En este sentido, identificar a una persona o a un grupo a partir de su pertenencia religiosa (o no pertenencia religiosa) constituye exclusión social en la medida que se le etiqueta y reduce a evangélico, ateo, musulmán, judío, etc.

A partir de mi experiencia en “Otros Cruces”, la organización no evade estas discusiones, sino que, haciendo un amplio análisis, se nutre con el extenso trabajo de la autora, intentando dar respuesta a la pregunta sobre las posibilidades de vivir juntos. La pregunta planteada por la profesora Hurd provee dos garantías necesarias para la convivencia: por un lado, la libertad de credo y, por el otro, la protección de las minorías religiosas. Llegar a estos pisos básicos, implica un trabajo permanente y comprometido. En este sentido, abarcar la libertad religiosa a través de la incidencia pública, el trabajo conjunto en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, la presencia regional y el vínculo con funcionarios públicos, atiende a esta necesidad. Mediante la creación de espacios con capacidad política, se abre la posibilidad no solo de vivir juntos, sino que de ser parte de decidir las maneras en las que podemos vivir. Sin duda, llegar a ese punto también es producto de innumerables aportes al pensamiento latinoamericano sobre el Estado laico, las espiritualidades de nuestros pueblos originarios y la colonización de las Américas que, tanto los estudios de Elizabeth Shakman Hurd como en “Otros Cruces”, tienen en sus marcos interpretativos.

La pregunta planteada por la profesora Hurd provee dos garantías necesarias para la convivencia: por un lado, la libertad de credo y, por el otro, la protección de las minorías religiosas.

Luego de esta revisión, me quedo con la urgencia de comprender las formas en las que se articula el poder en las religiones, entendidas éstas como instituciones incrustadas en el sistema social, pero que no se pueden comprender más que como un todo complejo. Donde sus elementos abren caminos a realidades mayores que contrastan con las prácticas del poder concentrado y que sintonizan con las experiencias de lo espiritual como fuente

de igualdad, justicia, equidad, reconocimiento, respeto, cuidado, memoria y construcción de lo social. No obstante, las lecturas de la profesora me llevan a reflexionar en que esta construcción de lo social es parte de una doble dimensionalidad de lo religioso, en la medida que la religión opera como aquel espacio donde se disputa el sentido y la apropiación de significados que pueden invocar el ejercicio de derechos de grupos minoritarios: derechos de las mujeres y de personas LGBTIQ+, derechos de la naturaleza y protección del medioambiente. Por otra parte, la religión ha sido el espacio en el que las mismas instituciones religiosas hegemónicas han portado el estandarte de la negación en la fórmula de satanización, disciplinamiento o de heteronormar la conducta.

Me parece que en ello reside la importancia de la apropiación de los espacios de fe desde sus propias comunidades, lo cual supone un ejemplo de práctica religiosa constitutiva de pertenencia al espacio social que habilita tanto un fluir de fuerzas, como la desarticulación de relaciones sociales jerárquicas encrustadas en la organización de lo religioso. Habilita también la construcción de tejido social, donde aquello que trasciende desde estos espacios son las expresiones plurales del amor, la historia de los pueblos, la herencia ancestral y la comprensión de que todas/os somos hijas e hijos de la misma tierra. Haciendo esta referencia a las cosmovisiones originarias de los pueblos que habitaron y aún habitan nuestro territorio, pareciera ser que la respuesta reside donde identificamos nuestro origen común como legítimos en la convivencia (Maturana 1990, 48).

Finalmente, el campo de los estudios de la religión y la laicidad puede ser un espacio en el cual se puede desarrollar esta urgencia de comprender el poder y sus mecanismos, de cómo se establecen marcos interpretativos estructurantes y cuáles son las posibilidades de desestructurarlos toda vez que posea la capacidad de identificar los esquemas universalistas de la conciencia y del

pensamiento. Toda vez que se otorguen y construyan espacios donde las cosmovisiones se comuniquen y se respeten en su existencia legítima. La religión comprometida abre estas posibilidades.

Referencias

- Hurd, Elizabeth Shakman. 2017. *Beyond religious freedom: the new global politics of religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2013. "Secularismos comparados y globalización". En *El fin de un sueño secular: Religión y Relaciones Internacionales en el cambio de siglo*, editado por Mario Arriagada Cuadriello y Marta Tawil Kuri, 23–34. Colegio de México.
- Maturana, Humberto. 1990. *Emociones y lenguaje en Educación y Política*. Santiago: Ediciones Dolmen Ensayo.

TRANSICIONES HAY MUCHAS:

DE CREENCIAS, DE CUERPOS Y DE LIBERTADES

*Andrés Herrera Gré*³⁷

“Nuestro silencio no nos protegerá. Sólo nos consume desde adentro.”

-Audre Lorde

Audre Lorde —si bien es mayormente conocida por sus poemas— fue una de las figuras claves del feminismo negro en Estados Unidos, visibilizando lo que significaba ser una mujer lesbiana, feminista y negra en Estados Unidos durante los años 60, 70 y 80. En la actualidad, sus palabras siguen inspirando a muchas personas que somos oprimidas por diversos sistemas, dentro y fuera del continente americano.

Audre Lorde nombra lo necesario que es hablar frente a las injusticias, frente a la opresión y la discriminación. Este desafío se conecta directamente, en mi opinión, con la invitación a cuestionar la libertad religiosa que nos hace la Doctora Elizabeth Shakman Hurd en sus diversas investigaciones y libros, donde también nos lleva a interrogar la noción de religión misma. Shakman Hurd deja en claro que no se puede “exportar” una única forma de entender la libertad religiosa ni menos priorizar a ciertos grupos como los que tienen derecho a ser protegidos versus aquellos que no merecen protección.

Los movimientos feministas nos han enseñado que lo personal es político, por lo mismo, me atrevo a compartir mis experiencias como un hombre trans que vive en Sudamérica. Además del contexto geopolítico en el que me encuentro, he vivido en Estados

³⁷ Andrés Herrera Gré es un hombre trans, Licenciado en Comunicación Social de la Universidad Central y Director Espiritual que presta apoyo a personas de la diversidad sexual. Trabaja en Otros Cruces como Asistente de Dirección y estudia psicología.

Unidos y he participado de diversas comunidades religiosas cristianas en ambos contextos.

Mi acercamiento a los grupos religiosos cristianos dentro del protestantismo fue con iglesias evangélicas, donde apenas compartí mi identidad de género, me dijeron que estaba yendo en contra de la voluntad de Dios y que no debía seguir con mi transición. Yo tuve, en ese tiempo, la esperanza de que esto fuera un incidente aislado, sin embargo, la situación siguió repitiéndose en varias iglesias.

Cuando se asume que estos grupos religiosos son los dueños de una religión (cristianismo) se limita, a mi parecer, la libertad religiosa. Ya que se deja de lado a otros cristianos que no creemos en la discriminación basada en orientación sexual ni identidad de género, ni de ningún tipo.

La situación se hace más compleja cuando se usan creencias religiosas para atacar y discriminar a personas de la diversidad sexual no sólo en espacios religiosos, sino que en el espacio público. Por ejemplo, en Estados Unidos durante 2023 ha habido más de 500 propuestas de legislaciones (American Civil Liberties Union, 2023) que se están discutiendo en distintos estados, las cuales atentan contra las personas de la diversidad sexual, particularmente las personas trans, incluidos niños, niñas y adolescentes trans, así como personas no binarias. Cabe resaltar que más de 80 de estas propuestas ya se han convertido en leyes en estados como Florida, Texas, Utah, Tennessee, Dakota del Norte, Indiana, entre otros.

Estas legislaciones buscan impedir que las personas e infancias trans y no binarias tengan acceso a tratamientos médicos que reafirmen su identidad de género. Así como también prohíben la participación de adultos e infancias trans y no binarias en equipos y competencias deportivas, argumentando que sólo podrían participar en las categorías correspondientes según el sexo asignado al nacer. A su vez, ya existen leyes que limitan el acceso a baños públicos de las personas

trans y no binarias, indicando que sólo pueden utilizar los baños de su sexo asignado al nacer y no el que va acorde a su identidad de género.

Es preocupante, particularmente, que en varios de los estados mencionados anteriormente, los profesionales de la salud pueden argumentar que debido a sus creencias religiosas y/o morales no pueden atender a personas de la diversidad sexual. Bajo esta premisa, la ley estadounidense los ampara debido a que se entiende que estos profesionales de la salud están ejerciendo su libertad religiosa.

En América Latina, observamos una tendencia muy similar en diversos países de nuestra región. Por ejemplo, sólo 19 de los 51 países de nuestro continente reconocen la identidad de género auto percibida (France 24, 2023), lo que quiere decir que las personas trans no pueden cambiar su nombre ni género legalmente en todos los países de Latinoamérica.

Si bien pareciera a simple vista que todo este contexto no tiene nada que ver con las creencias religiosas, lamentablemente ese no es el caso. Detrás de muchos de estos mensajes, incluso a nivel legislativo, se hacen referencias a que las personas de la diversidad sexual atentan contra la familia tradicional (cis-heterosexual), los valores cristianos e incluso las supuestas leyes naturales. En Estados Unidos, no es poco frecuente que se citen textos bíblicos en debates públicos y legislativos para argumentar en contra de los derechos de las personas de la diversidad sexual.

Es incluso más preocupante que en muchos de estos casos se ignoran los estudios científicos que avalan la protección y cuidado de los adultos e infancias trans y no binarias. No es un secreto que la comunidad trans es la que tiene las tasas más altas de suicidio y la expectativa de vida más baja, la cual es 35 años para mujeres trans en América Latina (El Mostrador, 2021).

La Dra. Shakman Hurd nos invita a ampliar nuestra visión de lo que consideramos parte del ámbito religioso, así como

el impacto que han tenido y siguen teniendo los grupos religiosos dominantes, quienes promueven abiertamente discursos que limitan o eliminan derechos de grupos minoritarios. Tal como lo indica, debemos dejar de simplificar la influencia que tiene esta religión dominante en la sociedad y en las políticas públicas en nuestros países. Cuando hacemos el ejercicio de analizar qué es lo que creemos y de dónde vienen estas creencias, quizás nos encontremos con alguna sorpresa al ver que se relacionan a la religión, a pesar de que podamos pensar que no somos personas religiosas.

Nuestra cultura ha tomado el catolicismo como punto de partida, hayamos crecido o no en hogares y/o escuelas católicas, asumiendo que todas las personas profesamos esta fe de la misma forma. Y dejando de lado otras creencias y espiritualidades tan válidas como el catolicismo, así como la opción de no tener una creencia religiosa o de mezclar diversas creencias haciéndolas propias. La libertad religiosa debe hacer que esto cambie y que dejemos de creer que la única religión y creencia existente es la que proviene de la iglesia católica.

Finalmente, la libertad religiosa también es una invitación para que las personas trans y no binarias podamos vivir nuestra espiritualidad. Tomando la definición encontrada en nuestro “Glosario de Religión y Política” (Otros Cruces, 2021), podemos decir que la libertad religiosa es un principio fundamental de los derechos humanos que reconoce el derecho de las personas a elegir, practicar y manifestar su religión o creencia, así como a cambiar de religión o no tener ninguna.

Si bien en el contexto católico y protestante, históricamente las iglesias no nos han aceptado abiertamente como personas de la diversidad sexual, nos han impedido ser parte de estas comunidades de fe, de liderarlas y de casarnos en ellas, con

la libertad religiosa también es una invitación para que las personas trans y no binarias podamos vivir nuestra espiritualidad.

el tiempo se han logrado cambios.

No me canso de decirle a las personas trans y no binarias que si su fe y espiritualidad han sido parte importante de su identidad o desean explorarlas en el momento que puedan vivir su vida de forma auténtica, entonces hay opciones. No tienen que renunciar a su fe, sus creencias y espiritualidad, hay comunidades religiosas que aceptan e incluyen a las personas de la diversidad en todos sus niveles. Mi deseo es que sepan que hay una opción, así como que también se sientan con la total libertad de no tener ninguna creencia o de cambiarlas múltiples veces a lo largo de su vida.

Referencias

- American Civil Liberties Union (ACLU). 2023. "Mapping Attacks on LGBTQ Rights in U.S. State Legislatures". <https://www.aclu.org/legislative-attacks-on-lgbtq-rights>
- El Mostrador. 2021. "Ser trans en América Latina: violencia, impunidad, prostitución y suicidio". <https://www.elmostrador.cl/braga/2021/07/05/ser-trans-en-america-latina-violencia-impunidad-prostitucion-y-suicidio/>
- France 24. 2023. "La diversidad contra las cuerdas en América Latina y España en el marco del Día del Orgullo". <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20230629-la-diversidad-contra-las-cuerdas-en-am%C3%A9rica-latina-y-espa%C3%B1a-en-el-marco-del-d%C3%ADa-del-orgullo>
- Otros Cruces. 2021. *Glosario sobre Religión y Política*. <https://otrosruces.org/portfolio/glosario-sobre-religion-y-politica/>

LIBERTAD RELIGIOSA:

UNA RECONSIDERACIÓN CON ELIZABETH
SHAKMAN HURD

*Rosario Paz Acevedo Gómez*³⁸

Las ideas de la académica Elizabeth Shakman Hurd han sido, personalmente, en definitiva novedosas. Si bien había recientemente tomado interés en el aspecto político de la religión, la imagen que se me venía a la mente era la de movimientos políticos religiosos o doctrinas apoyadas por las instituciones religiosas, como lo son la doctrina social de la iglesia o la Jihad, por un lado, y las instancias de actores políticos religiosos afectando decisiones políticas en las instituciones laicas, por el otro. Estos últimos, especialmente, extremadamente influyentes en las políticas actuales que se desarrollan en la nación. No se me hubiera ocurrido criticar el mismo marco en el que se define “lo religioso” dentro de las democracias liberales o cómo este mismo puede ser contrario a la misma experiencia de la religión.

Después de todo, la concepción de “lo religioso” separado de otros aspectos de la vida como “lo cultural”, “lo educacional”, “lo filosófico”, “lo social” e incluso “lo político” es evidentemente contradictorio para alguien que posee el don de la fe. Para un creyente, al menos como se entiende desde las religiones, no se es “algo” y además creyente. Un médico católico es un médico católico, no un médico y además un católico. Una estudiante musulmana no es estudiante y además musulmana. Una mujer judía no es mujer y además judía. La religión, como desde la perspectiva de una persona que cree, es un aspecto de la vida que se mezcla con todos los

³⁸ Estudiante de pregrado en Ciencia Política y Derecho en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

demás y da una perspectiva distinta a la que tiene un no creyente a cosas como la vocación, el trabajo y el género, entre muchas otras.

En este sentido, la vida de una persona creyente se ve desde la perspectiva de una persona creyente. Por muy obvio que suene esto, aquella noción tan intuitiva no es especialmente compatible con figuras políticas y legales como lo es la libertad religiosa. Como muestra de manera exhaustiva Shakman Hurd, la “libertad religiosa” más que una manera de asegurar que cada individuo y cada comunidad tenga la facultad de practicar sus rituales y creencias sin intervención del Estado, es un recurso que ha sido utilizado de manera política para dibujar líneas entre lo que es religión y lo que no, qué es aceptable en el espacio público y qué religiones son aquellas que merecen ser libres. Especialmente, ha definido quiénes representan a la religión en el espacio público y cuáles son las posturas de las personas de esa religión en particular. Esta figura es, entonces, comúnmente utilizada por grupos que ya tienen influencia en la sociedad para afianzar tal poder mediante la religión en contraste a, por un lado, otros grupos religiosos y, por el otro, grupos minoritarios. De esta última categoría me gustaría, como persona disidente, hablar de la recepción de la religión a las disidencias sexogenéricas (que de aquí en adelante será sinónimo con términos como “disidencia” y *queer*).

Es este último uso de la libertad religiosa, la discriminación a las minorías, lo que más tensión genera es con el entendimiento mismo de la religión como perspectiva totalizadora de la experiencia de la vida. La libertad religiosa perfectamente puede ser usada, y lo ha sido, para negarle servicios y productos a miembros de la comunidad *queer*. Así como ha sido utilizada para denegarles acceso a membresía de comunidades cerradas solo en la base que su “estilo de vida” no encaja con “la religión” que ellos practican. En esta línea, me gustaría utilizar como ejemplo la recepción del catolicismo a las disidencias sexogenéricas, como lo son los casos de colegios católicos que no aceptan hijos

de parejas homoparentales. El por qué, además de la experiencia personal dentro de estas comunidades, lo explicaré más abajo.

Lo que valdría preguntarse en este caso es, más allá de la discriminación evidente, ¿cómo se interpone el uso de la figura de la libertad religiosa a las perspectivas creyentes de las disidentes? En otras palabras, cuando la libertad religiosa es usada para discriminar ciertas identidades consideradas contrarias a determinada religión (en este caso y con la que estoy más familiarizada, la católica) cierra las puertas a conversaciones dentro de la misma Iglesia respecto a la temática de la disidencia. Vuelve un discurso prohibido hablar de personas disidentes dentro de las discusiones religiosas y vuelve a la disidencia un oxímoron de la religión.

El problema al que se enfrenta tal modelo es que al hacer esto se pone en contra de la misma verdad. La experiencia ha demostrado que todo tipo de personas pueden ser creyentes y, es más, que todo tipo de personas puede traer una perspectiva desde la misma religión a temas en general considerados tabúes. Una “teología católica *queer*” no es para nada un absurdo considerando que hay, y me atrevería a decir que siempre ha habido, disidencias sexogenéricas que se encuentran investidas de fe, de creencias y, como bien dice la doctora Shakman, no limitadas a estos dos elementos en su vida religiosa. En otras palabras, disidencias que no ven su religión como un asunto privado. Lecturas *queer* de la biblia no tendrían por qué ser más anatemas que lecturas feministas o lecturas desde la descolonización.

La libertad religiosa como es practicada, sin embargo, cierra esta conversación. No acepta esta diferencia e impone a la religión como un monolito. A la vez algo tan privado que debe ser practicado en el secreto del hogar y otros edificios especialmente di-

¿cómo se interpone el uso de la figura de la libertad religiosa a las perspectivas creyentes de las disidentes?

señados para ello; y tan público que determina la interacción día a día con otros. La visión del Estado de aceptar a la religión como algo “neutral” y separado de “la política” es dañina tanto en que cierra la conversación política desde la religión como en que priva a la política de una perspectiva genuinamente religiosa o, al menos, cierra la posibilidad de expresar su perspectiva religiosa a grupos ya privados de poder, alzando solo las voces de perspectivas religiosas hegemónicas. Volviendo al ejemplo anterior: el catolicismo se posiciona en la política como el lobby en favor de reformas homofóbicas y contra los derechos de las disidencias. Esto es posible porque católicos que sostienen ese prejuicio tienen, por una razón o por otra, mayor capital social y económico para ejercer influencia en las negociaciones políticas. Se presentan a sí mismos como el único catolicismo visible y políticamente viable: son “la posición católica” dentro del tablero social. Por tanto, deja a las comunidades católicas disidentes en una posición extraña, puesto que “el catolicismo” se enfrenta directamente a sus derechos más básicos. En este sentido, ser católico y ser disidente son posiciones incompatibles en la arena política.

La brillante y aguda crítica de Shakman Hurd a las bases de lo que es la religión me ha apoyado en una reflexión en la actualidad de mi propia comunidad, tanto como una persona que se identifica con la disidencia como una ciudadana chilena. Y es que es difícil no pensar en su trabajo en la actualidad política de Chile, al momento de escribir esto, frente a un segundo proceso constitucional. En este, se alza también la figura de la “objeción de conciencia” que sigue el legado de lo que la libertad religiosa ha llegado a representar para muchas personas en estos últimos años. La objeción de conciencia ha estado en el foco de muchas comunidades minoritarias, especialmente la comunidad queer chilena, por aceptar y acrecentar las discriminaciones ya mencionadas. Entre los miedos que se alzan en el público es la discriminación por objeción de conciencia en la

educación, la salud, la vivienda, entre otros.

Es necesario mencionarlo, sin desestimar los invaluable pensamientos de la doctora respecto a la división entre la “buena” y “mala” religión, así como entre las prácticas religiosas “aceptables” y las “inaceptables”; la arbitrariedad con la que se trata a las personas con menos poder y cómo la religión es utilizada para oprimir, cuando tiene tanto potencial de liberar. Todas estas reflexiones son valiosísimas en su propio mérito y merecen una columna de opinión individual para cada una. Estoy segura que todas estas serán tratadas de manera magistral cuando llegue su tiempo.

Es difícil para mí, como politóloga, no hablar de lo que al momento de escribir mis impresiones sobre su trabajo es la actualidad. Pero no por eso creo que el trabajo de la doctora Shakman Hurd sea menos transversal a otras situaciones. Mi conclusión, proyección a futuro y esperanza es que, no importa lo que pase o la situación política en la que se encuentre mi país o varios otros al momento de que esta reflexión sea leída, el trabajo de la doctora sea apreciado por lo que es: una increíble vuelta de tuerca al modelo actual de cómo se considera y se piensa la religión. En definitiva, su trabajo es fundamental para analizar las relaciones sociales que se articulan en el espacio público y en las sociedades plurales que se ven enfrentadas a la realidad de la convivencia de distintas creencias y, más que eso, de distintas interpretaciones de esas mismas creencias dentro del mismo grupo. Espero que esta crítica a la libertad religiosa dé espacio para respirar a visiones creyentes distintas a las que han tomado para sí el nombre de toda la comunidad y que abra la puerta a ver a la religión no como una sola posición política, sino que como un abanico de formas de vida influenciadas por algo tan bello como lo es creer.

LIBERTAD RELIGIOSA, una conversación necesaria

Loreto Massicot³⁹

La visita de la doctora Shakman Hurd vino a consagrar un proceso de lecturas colectivas y debate de las obras “*Politics of Secularism*” y “*Beyond Religious Freedom*”, que realizamos con miembros de la fundación “Otros Cruces” en 2020. Desde entonces, y dada mi profesión, me inquietaba el escaso cruce entre relaciones internacionales y religiones en el continente, y más aún, en América Latina. De ahí que las principales aportaciones que hace Shakman Hurd, a mi juicio, es brindarnos una teoría sustantiva con categorías claras para el análisis del vínculo entre religiones y relaciones internacionales, aplicables a distintos casos de estudio.

Una de las tantas aristas desde donde se puede abordar las aportaciones que trajo la visita de la doctora Shakman Hurd a Chile es plantear que el concepto mismo de libertad religiosa está en disputa en América Latina y que urge una extensión del debate sobre laicidad, Estado laico y libertad religiosa en nuestros países.

Desde mi experiencia con distintos activismos sociales y políticos en mi trabajo como coordinadora de la fundación Otros Cruces, he podido observar tres posturas ideológicamente enfrentadas en nuestros países. Mi análisis y escrito se basa en lo observado en instancias nacionales, regionales y multilaterales así como en

³⁹ Coordinadora Ejecutiva de Otros Cruces. Licenciada en estudios internacionales por la Universidad de Santiago de Chile, magister en ciencia política, mención políticas públicas de la Pontificia Universidad Católica de Chile y egresada del magister en filosofía contemporánea de la Universidad Diego Portales. Sus áreas de especialidad son la política comparada con foco regional en América Latina en materias de relaciones internacionales, democracia y políticas públicas.

el “Diálogo de Sociedad Civil” en el marco de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA). Aludo al concepto de ideología no con el carácter peyorativo que se emplea desde ciertos sectores atribuyéndolo a perspectivas supuestamente “sesgadas”, sino que entendiendo la ideología como aquellas gafas con que observamos e interpretamos la realidad política, económica y social del mundo que habitamos.

A partir de las posturas de activistas con las que me he encontrado en terreno, la primera es desafortunadamente minoritaria. Se trata de un sector de activistas pro-derechos humanos que reconocen la libertad religiosa en América Latina como un debate urgente y necesario, que se entrelaza con otros derechos y cuya discusión ha estado hegemonizada por los conservadurismos hegemónicos. Se trata de una visión pluralista, amplia e inclusiva de la libertad religiosa inspirada en los estándares fijados por los tratados internacionales tales como la Convención Americana de Derechos Humanos. En su artículo 12, se declara que “Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado” (OEA 1978). Esta concepción, además, plantea el Estado laico, entendido como una forma de igualdad religiosa y de colaboración entre las confesiones religiosas y el Estado para el bien común, poniendo en igualdad de condiciones a todas las religiones, lo que viene a contrarrestar el trato privilegiado que los cristianismos hegemónicos han tenido históricamente en el continente. Incluso, dentro de esta vertiente se reconoce e incorpora también las creencias y espiritualidades.

La segunda postura de los activismos, si bien también destaca por ser defensora y promotora de los derechos humanos

en línea con los tratados suscritos a nivel mundial e interamericano, desconoce a la libertad religiosa como un derecho que esté en el centro de sus agendas, ni reconoce la urgencia de su promoción en América Latina (aun cuando la práctica demuestra una y otra vez la centralidad de lo religioso en el debate público y político latinoamericano, por ejemplo, basta pensar en los casos de Brasil bajo el mandato de Bolsonaro). Estos activistas, y sin afán de juzgarles, cuestionan la relevancia misma del derecho al efectivo goce y promoción de la libertad religiosa y su “jerarquía” frente a otras luchas “más urgentes”, como las agendas de las diversidades y de género. Lo cierto, es que la promoción de la libertad religiosa es parte de estas luchas, al menos, para el primer posicionamiento que identifico. Negar la importancia y preeminencia de lo religioso, incide en el avance de los conservadurismos y las agendas anti-derechos, ya que les cede un espacio en el que no se ven disputados. Al tiempo que releva la importancia de discutir estas temáticas en las instancias en que los organismos internacionales disponen para la sociedad civil, donde a la hora de discutirlo en específico se trata de manera “rápida” o incluso se excluye de la agenda de la discusión de derechos humanos. Aún cuando, paradójicamente, todas las discusiones sobre derechos humanos del “Diálogo de la sociedad civil” de la OEA está marcado, dividido y permeado por argumentos de cariz religioso.

En una tercera posición, encontramos a aquellos que ponen explícita e implícitamente en sus discursos y argumentos a la libertad religiosa como medular, pero entendida desde una perspectiva restrictiva, excluyente y particularista del concepto. Estos sectores instrumentalizan el concepto de libertad religiosa para la defensa y

Negar la importancia y preeminencia de lo religioso, incide en el avance de los conservadurismos y las agendas anti-derechos

promoción de agendas valóricas específicas. Ello se visualiza preferentemente en corrientes evangélicas ultraconservadoras, aludiendo a un tipo de libertad que sólo protege y garantiza sus posiciones particulares. En su idea de libertad religiosa es posible vulnerar el derecho de incontables personas, grupos y organizaciones vinculadas al mismo campo religioso, que también se posicionan y defienden agendas vinculadas con la diversidad sexual, los feminismos, la lucha medioambiental y tantos temas más que estas narrativas naturalizan como “anti religiosas”. Lo paradójico es que su entendimiento de la libertad religiosa vulnera el sentido de existencia de las mismas religiones y espiritualidades, así como de tantos grupos sociales que tienen el mismo derecho a ser reconocidos.

Ante este escenario, tenemos la responsabilidad de continuar promoviendo el debate sobre la libertad religiosa en nuestros países y en la región en distintos ámbitos, sociedad civil, organizaciones basadas en la fe, funcionarios públicos de organismos nacionales e internacionales y mundo académico.

Quisiera terminar este comentario inspirado por la visita de la doctora Shakman Hurd aludiendo a una cuestión metodológica y otra humana. En lo metodológico, la doctora trajo una actualización conceptual a un país donde se sobrevalora el uso de metodologías cuantitativas en la ciencia política, mostrándonos en la práctica la relevancia de metodologías cualitativas e incluso etnográficas para la ciencia política para el estudio de fenómenos tan complejos y multidimensionales como las religiones, creencias y espiritualidades. En lo humano, además del inmenso aporte y rigurosidad académico-intelectual que trajo su visita, es menester destacar la generosidad en su entrega intelectual, la empatía demostrada en los casos de estudio tanto propios como de quienes asistimos a los eventos de su gira, el sentido del humor con que dinamizó las conversaciones, así como su enorme capacidad para escuchar y aportar al relato del otro.

Referencias

OEA. 1978. “Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)” Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convenci%C3%B3n_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf

ESPACIOS MULTILATERALES Y LIBERTAD RELIGIOSA COMO SIGNIFICANTE VACÍO

*Nicolás Panotto*⁴⁰

Los nuevos procesos de incidencia política de grupos religiosos en el denominado espacio público global es un tema fundamental, pero aún poco explorado dentro de las ciencias de la religión y políticas en América Latina. Es un tipo de incidencia que no sólo compromete a comunidades, iglesias o denominaciones, sino que a una variedad de agentes, organizaciones y redes que están cobrando cada vez más relevancia en organismos como la Organización de Estados Americanos (OEA), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) o las Naciones Unidas (Panotto 2023a).

En el trabajo que desarrollamos como “Otros Cruces”, tenemos contacto de primera mano con estos nuevos procesos, especialmente por la labor que realizamos en la OEA en relación con debates en torno a la Resolución sobre Libertad Religiosa aprobada en 2019, distintas audiencias en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre temas de discriminación religiosa, y la coordinación de la Coalición “Religiones, Creencias y Espiritualidades en diálogo con Sociedad Civil”. Recientemente, en el marco del proyecto “Crear en Plural”, que lideramos junto a la Red Latinoamericana y Caribeña por la Democracia (REDLAD), iniciamos

⁴⁰ Activista e investigador argentino, licenciado en Teología, Magister en Antropología Social y Política, Doctor en Ciencias Sociales, Investigador postdoctoral de la Universidad Arturo Prat (Chile) y Profesor de la Comunidad Teológica de Chile. Es autor de varios libros y artículos de investigación en el campo de religión y política, teología pública, y teoría/teología poscolonial. Actualmente se desempeña como Director general de Otros Cruces.

un proceso de trabajo con Naciones Unidas, concretamente con el equipo del proyecto “Fe por los Derechos”, perteneciente al Alto Comisionado por los Derechos Humanos, así como con la Relatoría Especial por la Libertad Religiosa.

En el marco de estas distintas iniciativas, los aportes de Elizabeth Shakman Hurd han sido fundamentales para repensar nuestro trabajo. Sin lugar a duda, ella es una de las referentes más importantes en esta materia, no sólo por sus aportes teóricos al respecto, sino también por su experiencia personal de trabajo como asesora en diversos organismos y proyectos internacionales. Hurd ha vivido y analizado de forma directa procesos de incidencia religiosa a nivel global, con procesos locales, nacionales y multilaterales. Además de ello, las propuestas que hace la profesora Hurd, tomando casos de estudio en distintos espacios, tienen directa relación con las problemáticas distintas que hemos identificado en nuestro trabajo en América Latina.

Me refiero, por ejemplo, a la persistencia de lo que Hurd denomina como el impacto del *modelo westfaliano* de religión que impera en instancias políticas multilaterales. Dicho modelo refiere a la mutación que ocurrió en Occidente durante el paso a la modernidad en torno a la definición de lo religioso y el lugar social de las creencias (especialmente la cristiana) luego de la Paz de Westfalia en 1648. Allí lo religioso dejó de ser un fundamento trascendente de la realidad, para transformarse en un elemento más dentro de las diversas áreas y objetos de la sociedad. Esto se gesta en el marco de las transformaciones de la modernidad, donde lo social comienza a ser entendido a partir de procesos autónomos constitutivos, así como desde la preponderancia del rol del ser humano (lo que se denomina como *antropocentrismo moderno*).

El mundo deja que estar sujeto a la hegemonía religiosa-eclesial como cúspide de la jerarquía cosmológica, elemento que se transforma en un campo más dentro de las creencias individuales. Aun-

que esto representa una mutación positiva al bajar del pedestal a la iglesia como regente del cosmos, sin embargo, abre un proceso de resignificación y cosificación de lo religioso en clave occidental-moderno-colonial. Las fronteras dejan de ser definidas por la estructura eclesial, pero pasan a ser dibujadas por las fronteras de las fuerzas coloniales europeas, del concepto de Estado-nación y la idea de soberanía territorial; todo ello *frente* a la institucionalidad religiosa (especialmente monoteísta) como principal reservorio de la administración de lo sagrado. En otros términos, hay un cambio en el lugar social de la iglesia, pero persiste una definición cristiano-céntrica de lo religioso vinculada con las reconfiguraciones de los Estado-nación colonial.

Todo esto actúa como trasfondo histórico de las comprensiones reduccionistas de lo religioso que vemos hoy en el ámbito político en general, y en las relaciones internacionales en particular, con su impacto en organismos multilaterales como la OEA. Lo religioso se transforma en una esfera acotada a las instituciones oficiales como representantes únicos; se define prioritariamente como una experiencia individual, donde el derecho interviene sólo como garantía de la libertad personal. Se entiende como una esencia que cosifica lo sagrado a un conjunto de ritualidades institucionalizadas que, aunque expresan dinámicas sociales, se diferencian de ellas con límites claramente predefinidos.

Esto hace de lo religioso un objeto metafísico sin complejidades y contradicciones, un ejercicio individual sin dimensiones colectivas, una herramienta de poder administrada exclusivamente por los detentores de la institucionalidad. Todo ello, finalmente, provoca un doble efecto: la carencia de políticas públicas nacionales

Lo religioso se transforma en una esfera acotada a las instituciones oficiales como representantes únicos

e internacionales que aborden la complejidad del campo religioso en su vinculación con los derechos, así como un proceso de instrumentalización de lo religioso, cuya categorización esencialista sirve a la manipulación por parte de distintos grupos de poder, sean religiosos o políticos.

Tomando esto como punto de partida, pasemos a tomar como ejemplo el caso de la OEA, para luego proponer algunos puntos críticos desde el abordaje de Hurd. En dicho organismo, existen cuatro ámbitos donde el tema de la libertad religiosa se ha comenzado a abordar: 1) La Asamblea General y el Consejo de Asuntos Jurídicos y Políticos (CAJP), donde se votó la primera resolución sobre libertad religiosa y de conciencia en el año 2019; 2) el Diálogo de Sociedad Civil, donde seis de las veintinueve coaliciones oficiales que se juntan cada año a debatir las agendas del organismo, son religiosas (cinco evangélicas y una interreligiosa); 3) la CIDH, donde en los años 2018 y 2022 se desarrollaron audiencias en torno al tema de pluralismo religioso en América Latina y también sobre discriminación por motivos religiosos; y finalmente 4) la Corte Interamericana, que ha atendido diversos casos de denuncia de vulneración de derechos humanos que involucran elementos religiosos (el más reciente fue el caso *Pavez vs. Estado de Chile*) (Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia 2021).

Como primer elemento, podemos notar que el abordaje de la libertad religiosa en el organismo es algo relativamente reciente, pero que se ha expandido rápidamente entre las diversas áreas que lo componen. Dentro de cada uno de estos campos, podemos ver distintos modos de definir la libertad religiosa. Podríamos identificar al menos cuatro formas. Primero, desde la *reivindicación de tratados internacionales*, donde encontramos documentos y declaraciones que enfatizan la libertad individual de creer, no creer o cambiar de creencia. Este abordaje se plasma más en instancias

jurídicas de debate, donde se apela al caudal de tratados internacionales al respecto. El gran tema en discusión dentro de este enfoque es la contraposición que se evidencia entre las libertades individuales y las colectivas, elementos que se suelen confundir a la hora de hablar de lo religioso, o cuya ambivalencia termina provocando algunos “baches” políticos o legales.

El segundo es el que podríamos denominar como *reacción moral*, donde grupos religiosos conservadores apelan a la categoría de libertad religiosa para oponerse a todo tipo de políticas sobre derechos e inclusividad. Aquí la libertad religiosa se utiliza como canal de denuncia de vulneración de lo religioso, a partir de una cuestionable ecuación que relaciona una moral específica con una expresión religiosa particular. Que conlleva, a su vez, que todo derecho debatido que confronte o cuestione dicha moral (enlazada casi esencialmente con una confesión religiosa particular), sea vista como una vulneración de la libertad misma. Esta concepción de libertad religiosa cae en la falacia de relacionar de forma absolutista una agenda moral con una expresión religiosa, evadiendo el hecho de que incluso en una identidad religiosa particular (como la cristiana) pueden coexistir visiones morales antagónicas.

El tercer énfasis es el que se enfoca en el tema de la *discriminación religiosa*. Nuevamente, lo vemos más en instancias de debate jurídico, como la CIDH. Sin embargo, hay distintos modos de entender y promover la noción de discriminación, al menos por parte de los grupos litigantes en algunas de las audiencias. Por ejemplo, se habla de discriminación desde los límites que pone el Estado al ejercicio de ciertas prácticas religiosas, desde la instrumentalización que hacen algunos gobiernos de discursos o comunidades religiosas, como la persecución por parte de gobiernos autoritarios a sectores religiosos vinculados con la oposición, como discriminación a minorías religiosas, o incluso como reacción mo-

ral, tal como está descrita anteriormente.

El cuarto y último énfasis tiene que ver con el *reconocimiento de “grupos minoritarios”*. Aunque esto se vincula con el punto anterior, enfatiza más bien los debates internos en torno a cómo y desde dónde se define lo religioso, así como cuáles son sus agentes reconocidos y representados. Esto lo vemos especialmente en el marco del proceso de la resolución de libertad religiosa –que cada año se ratifica o modifica en el marco de los debates de la Asamblea y la CAJP–, las cuales han oscilado entre abordajes cristiano-céntricos o mono-teístas (es decir, desde el formato de las religiones mayoritarias del Libro, que generalmente poseen una estructuración institucional y jerárquica específicas). Y otros que reconocen y mencionan el tema del pluralismo religioso, así como advierten sobre la persecución que grupos minoritarios sufren, sea por la población en general como por gobiernos o incluso otros grupos religiosos hegemónicos.

Este rápido panorama nos muestra que la idea de libertad religiosa dista de ser una categoría fija. Más bien, representa lo que Ernesto Laclau, apelando a Saussure, denominó como *significante vacío* (Laclau 1996), es decir, como un término que adquiere un contenido en la medida que responde a demandas y contextos específicos, y que a su vez articula distintos campos del conocimiento, prácticas y cosmovisiones para atenderlas. En este sentido, la idea de libertad religiosa adquiere un énfasis diferente en la medida que las agendas particulares de los grupos que lo canalizan y utilizan entren en tensión y disputa. Esto no significa que la idea de libertad religiosa pueda tomar cualquier sentido, según el antojo de quien lo proclame. Sin embargo, algunas preguntas que debemos hacernos son: ¿cuáles son las narrativas preponderantes que entran en juego a la hora de dar sentido a este significante? ¿Cuáles son los principales grupos que operan? ¿Qué es lo que hace que existan ciertos énfasis sobre otros? ¿Existen factores históricos, filosóficos, socia-

les, políticos en torno a estas tendencias?

Dichas preguntas requieren de otro tipo de debates, los cuales se vienen dando hace tiempo (Panotto 2023b). Sin embargo, los intercambios con Shakman Hurd nos permitió adentrarnos en algunas intuiciones iniciales, ya que ella ha sido pionera en plantear las disputas de fondo en torno a cómo el significante de libertad religiosa cobra sentidos muy diversos a la luz de las disputas políticas concretas (Hurd 2008).

Permítanme mencionar solo algunos de los elementos tratados. El primero tiene que ver con la forma en que se define lo religioso en la OEA. Shakman Hurd desarrolla un interesantísimo debate sobre lo que identifica como la discusión por definir la “buena religión” y “mala religión” dentro de espacios de deliberación internacional (Hurd 2017). La autora plantea que en dicho ámbito se suele cargar con la “misión” de defender la “buena religión” –definida en un sentido cristiano-céntrico, moderno y monoteísta–, de la “mala religión”, que suele representar aquellas expresiones politeístas o directamente no judeocristianas, especialmente la islámica o afrodescendientes.

Aunque estoy absolutamente de acuerdo con el impacto de esta distinción en espacios multilaterales como nacionales y de sociedad civil, a la hora de analizar el caso de la OEA en particular, nos encontramos directamente con que ni siquiera asistimos a un debate o tensión respecto a ella. En este organismo no se identifica

una buena o mala religión; hay directamente un modo único y hegemónico de comprenderla –al menos por parte de los tomadores de decisión, los gobiernos y buena parte de la sociedad civil–, que es la de matriz cristiana (sea a favor o en oposición a ella). Aunque exis-

Por ende, toda expresión de religión no cristiana se trata en el marco de las políticas territoriales, identitarias o culturales, pero no religiosas.

ten otros grupos poblacionales con expresiones religiosas diversas –como los afrodescendientes e indígenas–, la distinción de éstos se ubica más en el ámbito de lo étnico y cultural, más que en lo religioso. Por ende, toda expresión de religiosidad no cristiana se trata en el marco de las políticas territoriales, identitarias o culturales, pero no religiosas. Ello conlleva a que todo debate sobre lo religioso se enfoque exclusivamente en visiones cristiano-céntricas y las agendas que priorizan los sectores conservadores.

Este punto me lleva a pensar lo siguiente: ¿existe una disputa estrictamente religiosa dentro de la OEA, o es en realidad un elemento más dentro de la “cadena de equivalencia” de lo que la libertad religiosa en tanto significante articula? Este es el segundo elemento a destacar: *lo religioso forma parte de una cadena de significantes mucho más amplia en términos políticos*. No existe una “política religiosa” aislada del resto de los agentes de disputa, especialmente del lado conservador. Existen voces creyentes que operan de forma conjunta con otras. Lo religioso se vincula dentro de una matriz más amplia que respalda las narrativas sobre moralidad, anti-corrupción, ética política, priorización de la familia nuclear, defensa de la vida, entre otros elementos que forman parte de la agenda de incidencia de un conjunto de actores. Esto es importante destacar ya que es fundamental entender que el elemento religioso no es un actor exógeno que se mueve casi de forma independiente, sino que se instituye como una forma particular de construir cultura política junto a otros actores para promover transformaciones sistémicas (como qué se entiende por Estado, por democracia, por política pública) y no sólo realizar acciones reactivas.

¿Cuál es, entonces, la especificidad del activismo religioso dentro de la política multilateral de la OEA? Identifico dos elementos. Primero, el resurgimiento de cierto discurso de *neo-cristiandad*, donde lo cristiano ya no es la expresión de un sector particular, sino

que evoca una matriz que actúa como fundamento sociocultural y hasta científico, a partir del cual se sostienen y legitiman las demandas de diversos agentes. Segundo, lo religioso evoca también a un tipo de apropiación de lo político. Es decir, lo religioso no solo se vincula con lo político como un grupo diferenciado, sino que conlleva una forma más de activismo y de construcción de sentido sociopolítico. Por ejemplo, el lugar del carisma creyente (es decir, de cómo se vive la espiritualidad), la dimensión afectiva de las subjetividades (muy común de encontrar dentro de las comunidades de fe) o los procesos de des-institucionalización que forman parte del mundo religioso –y evangélico en particular– operan en una dimensión intrínsecamente política, al ser canales de promoción de narrativas sociales, modos de configurar subjetividades y procesos de articulación con otros agentes.

Para culminar, nos queda el desafío de *cómo repensar el rol de lo religioso en espacios multilaterales más allá del modelo westfaliano*. La profesora Shakman Hurd habla de la necesidad de construir un *concepto agonístico de libertad religiosa* (Hurd 2013). Aunque este tema excede el presente trabajo, al menos podemos mencionar algunos puntos que dicha propuesta nos ha invitado a reflexionar en torno a nuestro trabajo, a saber: 1) el desafío de definir la libertad religiosa en clave interseccional, 2) la necesidad de pensar en la categoría de espiritualidad(es) como una forma de superar los reduccionismos de la noción moderno-céntrica de “religión” y su impacto en el ámbito jurídico, y 3) el valor de crear instancias de articulación entre organizaciones de sociedad civil y espacios religiosos alternativos, con el objetivo de dar cuenta de otros modos en que lo religioso actúa a favor de los derechos.

Referencias

- Hurd, Elizabeth Shakman. 2008. *The Politics of Secularism in International Relations*. New Jersey: Princeton University.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2013. "The International Politics of Religious Freedom". *ICC Quarterly* 40: 225-237.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2017. *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*. New Jersey: Princeton University.
- Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Panotto, Nicolás. 2023a. "Nuevas cartografías de la incidencia regional evangélica: política local-multilateral desde y dentro del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Ejemplos del caso chileno". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 43(1): 125-150.
- Panotto, Nicolás. 2023b. "Secularism under Dispute: Towards Agonistic, Pluralistic, and Democratic Politics. A Latin American Perspective". *International Journal of Public Theology*.
- Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia. 2021. "Pávez vs. Chile: ¿vulneración a la libertad religiosa?". <https://redlad.org/pavez-vs-chile-vulneracion-a-la-libertad-religiosa/>

LIBERTAD RELIGIOSA Y LA URGENCIA DE SALVAR EL PLANETA

*Arianne van Andel*⁴¹

Llama la atención que en las definiciones de “libertad religiosa” que Elizabeth Shakman Hurd cuestiona en sus ensayos, la crisis ecológica no es tema. Sin embargo, aparece el ejemplo significativo que ella menciona sobre el pueblo K’iche en Guatemala, que defiende su territorio contra empresas mineras e hidroeléctricas, directamente impulsada desde su espiritualidad. Hurd describe que esta protesta no es considerada como parte de la religiosidad de este pueblo, y por ende no es legitimado bajo el derecho a la libertad religiosa. Ella critica esta interpretación arbitraria en que partes esenciales de la espiritualidad pueden ser pasadas por alto, o intencionalmente ignoradas, porque no caben dentro de los marcos en que los estados modernos definan “religión”.

Efectivamente, la preocupación por el medio ambiente no es un tema a partir del cual “las religiones formales” se definen. Las iglesias cristianas muchas veces sienten que no es apropiado expresarse sobre la crisis ambiental, ya que es un tema público y político, y si lo hacen, se limitan a hablar de cambios en el estilo de vida personal o de la comunidad. El tema de la crisis ambiental tampoco es un tema abiertamente conflictivo en muchas comunidades de las religiones abrahámicas: simplemente, no es central. Sólo en

⁴¹ Eco-teóloga holandesa de tradición reformada, situada en Chile. Coordinadora de religión y medio ambiente en Otros Cruces y de la Alianza Interreligiosa y Espiritual por el Clima (AIEC Chile). Coordinadora Cátedra de Teología y Medio Ambiente en la Comunidad Teológica Evangélica (CTE). Autora del libro *Teología en Movimiento. Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio*, JuanUNO1, 2020. Activista en diferentes movimientos socio-ambientales en Latino América.

las espiritualidades indígenas es de gran importancia, y por eso no es accidente que estas son mucho menos consideradas como espiritualidades protegidas bajo la definición de “libertad religiosa”.

Sin embargo, este panorama está cambiando. Con la intensificación de los efectos de la crisis climática, y con las publicaciones de documentos de diferentes tradiciones de fe y su incidencia en las conferencias del clima, más y más comunidades se sienten llamadas a involucrarse frente a la crisis ecológica. Desde 2008, coordino en Chile, como eco-teólogo, una Coalición Ecu-ménica por el Cuidado de la Creación. En 2019 se amplió hacia la Alianza Interreligiosa y Espiritual por el Clima (AIEC), con miembros de 27 comunidades de fe de al menos 7 diferentes tradiciones (cristianos católicos, protestantes, evangélicos, Baháí, Brahma Kumaris, musulmanes, Mapuche, budistas, ecofeministas). Desde mis propios estudios y mi experiencia en esta red religiosa-espiritual, quiero reaccionar a los escritos de Hurd, porque hay resonancias interesantes entre sus planteamientos sobre la libertad religiosa y los desafíos para conectar religión y medio ambiente. En sus escritos, hay tres vínculos que percibo.

Primero, el hecho de que las definiciones de religión normalmente no incorporan la preocupación por los equilibrios planetarios, tiene que ver con los dualismos que la Modernidad ha instalado entre lo material y lo espiritual. Shaktman Hurd describe la tendencia binaria moderna de distinguir entre lo que es religión o no es religión, y entre religión tolerante democrática y religión rechazable y peligrosa. Sería interesante, en mi opinión, investigar cómo este binarismo se relaciona con lo espiritual y lo material de la modernidad. La cosmovisión moderna que reina en Europa y Estados Unidos, particularmente, ha instalado la idea de que la naturaleza es un “objeto”. Y que personas y pueblos que viven más cerca de los ciclos de la naturaleza son más salvajes, menos modernos, y por ende, también “objetos”: de civiliza-

ción, de democratización. La modernidad sirvió para instalar el valor de la autonomía del individuo, pero al mismo tiempo introdujo la idea de un sujeto individual que compite con otros sujetos individuales en un sistema económico que valora la acumulación del dinero y la propiedad de la tierra. Un sujeto que se separa de la comunidad y de los ecosistemas. Gran parte de la religiosidad occidental formal se moldeó con la modernidad, y adoptó la idea de la subjetividad individual. Se retiró hacia el espacio privado y se preocupó por lo espiritual, separado de lo material. En las definiciones de libertad religiosa institucionales que Shakman Hurd describe, se nota efectivamente que la religión es considerada algo que tiene que ver con lo privado y lo espiritual –no con lo material y el espacio público, donde se coloca la crisis ambiental.

Incluso en la teología, las religiones de la modernidad han desencarnado a Dios y lo espiritual.

Dios se volvió un soberano omnipotente, todopoderoso, que habita en el cielo, no en la Tierra. Toda religión o espiritualidad que encontraba a Dios o la divinidad en los elementos de la naturaleza no era considerado una religión confiable.

Toda religión o espiritualidad que encontraba a Dios o la divinidad en los elementos de la naturaleza no era considerado una religión confiable.

El panteísmo fue considerado de una época premoderna, o como lo dice la profesora Hurd, “la libertad religiosa, al estilo estadounidense, nunca fue pensada para los hechiceros insurgentes” (Hurd 2024).

En segundo lugar, la profesora Hurd muestra de manera convincente cómo los lobbies por la libertad religiosa en Estados Unidos han querido tomar una vista desde afuera de las religiones, estableciendo criterios universales de tolerancia, igualdad y libertad individual. Hurd cuestiona estas categorizaciones porque dice que la realidad siempre es más compleja, y que estas categorías dividen y excluyen a muchos actores que no caben dentro de los

marcos creados. Por tanto, lo que es presentado como una solución al “problema de la religión”, muchas veces crea y fortalece las divisiones entre grupos.

Es interesante constatar que lo mismo pasa con el tema del cambio climático. En el discurso sobre la crisis climática, los países del norte suelen tener un discurso en que pretenden poner una “vista astronauta”, como lo dice Naomi Klein, en que dicen querer “salvar el planeta”, como si fuera que se pueden separar de ella (Klein 2014, 456). Otro filósofo que analiza este tema en profundidad es Bruno Latour: él muestra que desde el esquema de la modernidad creemos que podemos mirar el planeta como un globo, mientras no nos damos cuenta de que estamos todos demasiados implicados en los territorios y la evolución del planeta mismo, además que en muchas posiciones diferentes (Latour 2017, 131-168). Creo que ahí existe un paralelo interesante entre los intentos de solucionar el problema de la religión mediante la libertad religiosa y las pretensiones de salvar el planeta: son ambos conceptos que universalizan y colocan a las instituciones que abogan por ella por fuera de sus contextos, y de las dinámicas e intereses del que forman parte. Toman una posición desde “arriba” que en la realidad no tienen.

La brecha entre lo que se dice y lo que se hace es abrumante en ambos casos. En el momento que escribo este ensayo las naciones que luchan por la tolerancia religiosa cometen un genocidio en Gaza, mientras las naciones que abogan por salvar el planeta en la COP28 siguen avalando la industria fósil e impulsando el consumismo. Se produce una hipocresía enorme, que mucha gente en los países más vulnerables constata sin problema. El universalismo de la modernidad crea un “otro” que se puede colonizar, en términos de dominación de la tierra y por medio de la religión a la vez. Como Hurd indica: es urgente que volvamos a los conceptos de la modernidad y sus binarios para poder revisarlos críticamente frente a la actualidad.

En tercer lugar, es muy importante repensar la palabra “libertad”, en relación a la religión como en el contexto de la crisis ecológica. No podemos mantener la idea de la libertad individual de la modernidad, que es una libertad siempre a la defensiva, que no acepta interdependencias y mezclas. Tenemos que repensar nuestra libertad en términos de nuestra dependencia de los ecosistemas que nos sostienen. Al igual que Hurd, quien pide ir más allá de la libertad religiosa, Jorge Riechmann escribe en su libro “sobre los conflictos en el ejercicio de las libertades en tiempos de restricciones ecológicas”, donde aboga ir “más allá” de la libertad negativa (Riechmann 2023, 124). Similarmente, he escrito sobre el tema en mi texto “Chile: libertad religiosa en la acción ecológica”, donde propongo una reinterpretación de la libertad religiosa como libertad positiva para la acción, libertad en la diversidad, libertad como interdependencia, gratuidad, rebeldía, horizontalidad y creatividad, tal como lo he vivido en la Coalición Ecuménica en Chile (Andel 2019, 133-146).

En la Alianza Interreligiosa y Espiritual por el Clima tratamos de vivir la libertad religiosa de esta forma. Percibimos la diversidad entre nosotros como parte de la biodiversidad de la Tierra. Y ahí hay mezclas y muchos colores. Más que etiquetarnos como gente de religiones diferentes, o como gente religiosa en general, nos vemos como personas humanas con diferentes visiones religiosas y espirituales que nos ayudan a reconectarnos con la tierra. Hemos podido encontrar vínculos y relaciones entre nuestras tradiciones religiosas en estos rasgos comunes humanos que nos da la naturaleza: en nuestra necesidad de agua, comida, aire y tierra.

Es por nuestra incapacidad de compartir estos bienes de la tierra que las naciones pelean. Y las religiones de la modernidad vienen a legitimar estos conflictos con ideologías que muchas veces tienen muy poco que ver con el conflicto real. Los únicos que escapan

de esta dinámica son los pueblos originarios, quienes nos enseñan que nuestra materialidad y nuestra espiritualidad no pueden estar separados. Es esto lo que estamos tratando de aprender también las otras religiones en la AIEC: que nuestras vidas y la vida de la tierra son sagradas, independiente de nuestras convicciones religiosas.

Haciendo eso, nuestros diálogos, nuestros eventos, nuestros consensos son muchas veces inclasificables para el gobierno y las instituciones, porque en ellos surge un paradigma nuevo. En la AIEC nunca hemos hablado de libertad religiosa y la necesidad de defenderla: en la AIEC vivimos la libertad en la comunidad que somos, y ahí nuestras religiones son solo una parte más en nuestras identidades coloridas de seres humanos en la búsqueda de cuidar la vida que compartimos.

Referencias

- Andel, Arianne van. “Chile: libertad religiosa en la acción ecológica” en *Las Paradojas de La Libertad Religiosa En América Latina*, editado por Ely Orrego Torres, 133-146. Santiago: GEMRIP.
- Klein, Naomi. 2014. *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Latour, Bruno. 2017. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Riechmann, Jorge. 2023. *Bailar encadenados. Pequeña filosofía de la libertad*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Hurd, Elizabeth Shakman. 2024. “Descolonizar el laicismo y la libertad religiosa”. En *Libertad religiosa, laicidad y globalización: Perspectivas contextuales*, editado por Elizabeth Shakman Hurd y Ely Orrego Torres. Santiago: Otros Cruces.

BIOGRAFÍAS

Elizabeth Shakman Hurd es Profesora y Directora del departamento de Estudios sobre las Religiones, y Profesora del Departamento de Ciencia Política, en Northwestern University (Evanston, Illinois). Enseña e investiga sobre los cruces entre religión y política en la política exterior y migratoria de Estados Unidos; sobre las políticas globales del secularismo, la diversidad y la libertad religiosa; sobre el papel de las relaciones exteriores de Estados Unidos en el Oriente Medio y otras regiones del mundo, y sobre las intersecciones entre la teoría política y la teología política. Es codirectora del grupo de investigación sobre Religión y Política en perspectiva global (Global Religion & Politics Research Group). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas de punta como el *Journal of Law and Religion* y el *Review of International Studies*, entre otras. Es co-editora de cinco libros, entre los cuales se destaca *Politics of Religious Freedom* (2015, University of Chicago Press); y autora de dos libros que son referentes en sus áreas de investigación: *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, 2008) y *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* (Princeton, 2015). Su más reciente libro titulado *American Border Religion* será publicado en 2025 en la editorial de la University of Chicago. Es también co-curadora de un archivo para la enseñanza de las intersecciones entre religión y derecho en perspectiva global (Teaching Law and Religion Case Study Archive).

Ely Orrego Torres es candidata doctoral en ciencia política en Northwestern University (Evanston, Illinois). Actualmente es una doctoranda visitante en el Centro de Estudios Internacionales de Sciences Po-Paris y becaria del Paris Program in Critical Theory de Northwestern University. Se ha desempeñado como becaria en las siguientes posiciones: Northwestern Buffett's Global Impacts Graduate Fellow (2022-2023), Social Science Research Council's Religion, Spirituality, and Democratic Renewal Fellow (2022-2023), and Mellon Cluster Fellow in Critical Theory (2019-2020). Es Coordinadora del área de Investigaciones de Otros Cruces.

Su agenda de investigación y enseñanza entrelaza la teoría política y las relaciones internacionales para abordar cuestiones sobre religión y política en el contexto global. Utiliza un enfoque interdisciplinario que se basa en teorías críticas y teologías de la liberación para dar cuenta de las narrativas de la libertad religiosa, las teologías políticas y los secularismos en la historia del presente. Su tesis estudia los discursos y prácticas de la libertad religiosa y el secularismo en las Américas dedicando atención a las redes transnacionales y regionales, en particular, los actores de la sociedad civil que participan en la Organización de Estados Americanos (OEA).

