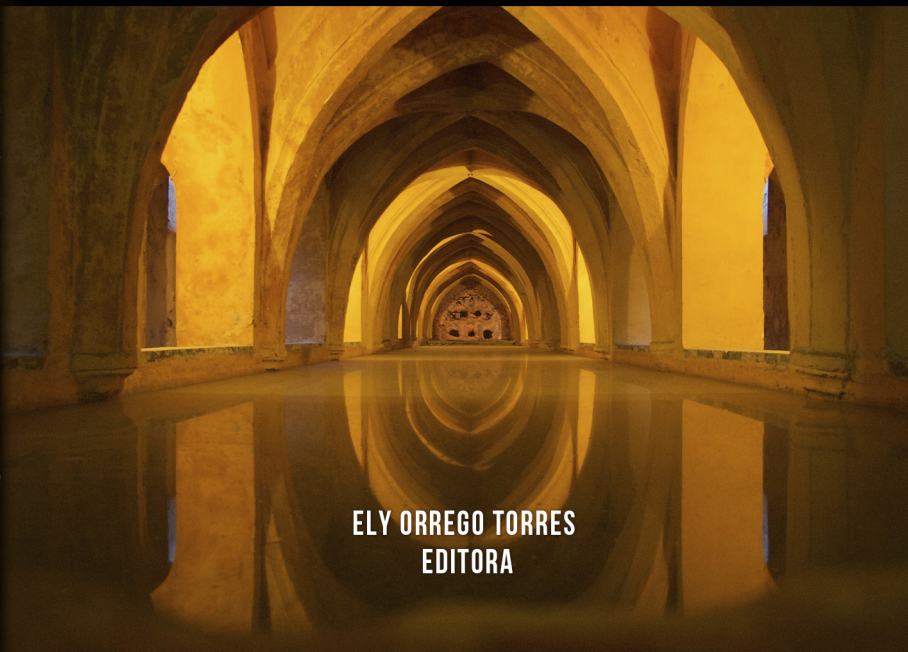
LAS PARADOJAS DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA



ELY ORREGO TORRES
EDITORA

Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina

Ely Orrego Torres
(editora)

Título: Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina

Ely Orrego Torres (editora)
Santiago: GEMRIP, 2019.

¿Qué es GEMRIP?

El Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) convoca a hombres y mujeres pertenecientes a diversas confesiones, especializados en un amplio campo de formación e incidencia dentro de la academia, la política, la sociedad civil y el propio campo religioso, con el propósito de generar espacios de sensibilización, reflexión, formación teórico-práctica e intervención socio-política a través de la sociedad civil, en torno a los desafíos que la presencia de las religiones en el espacio público presentan a las sociedades contemporáneas.

www.gemrip.org

Portada y contratapa
Alexandro González

Diagramación
Carolina Paredes Ojeda

Índice

Introducción, Ely Orrego Torres 7

Primera parte: Perspectivas teóricas 11

1. Libertad religiosa: ¿realidad o ficción? 13
Nicolás Panotto

2. Estado Laico e seu estatuto jurídico 29
Elcio Cecchetti

3. Religión y relaciones internacionales: ¿de qué estamos hablando? 47
Ely Orrego Torres

4. ¿Hacia la tierra prometida? Visibilizando la intersección entre religión(es) y migración(es) 59
Hugo Córdova Quero

Segunda parte: Casos de estudio 75

5. Las iglesias argentinas y el debate sobre el aborto: Libertad y religión 77
María Pilar García Bossio

6. Plurinacionalidad en Bolivia 89
Sofía Chipana Quispe

7. De racismo e demonizações: O que as perseguições e ataques às religiões afro dizem sobre o Brasil 101
Ronilso Pacheco

8. Intolerância religiosa contra pessoas LGBT no Brasil: dos ataques à organização política-pastoral 111
Rodrigo Toniol y Jeferson Batista

9. Chile: Libertad religiosa para la acción ecológica 133
Arianne van Andel

10. El rol de la religión en el proceso de paz en Colombia: Una mirada teológica desde la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia 147
Liria Suárez Preciado

Introducción

Ely Orrego Torres

A partir de los últimos meses, como equipo de GEMRIP, nos estamos cuestionando sobre una serie de conceptos que están resurgiendo y reinterpretándose en las discusiones sobre religión y política. Entre ellas, el concepto de libertad religiosa, Estado laico, objeción de consciencia y secularización. Pese a que aún no llegamos a un consenso sobre sus significaciones, sí concordamos en la necesidad de discusión y debate para lograr dilucidar interpretaciones que nos den una identidad desde América Latina. A partir de esas conversaciones, es que surge la necesidad de materializar esas visiones y promover un espacio de reflexión y formación teórico-práctica de nuestras inquietudes. Hemos concretado esos primerizos esfuerzos por medio de este *booklet* que les

presentamos y que tiene como antecedente una serie de publicaciones que GEMRIP ha difundido en aras al mismo fin.

En ese sentido, la pregunta sobre el Estado laico y la libertad religiosa parecía haberse resuelto el siglo pasado con la separación entre Iglesia y Estado. No obstante, la situación política global con el auge de los fundamentalismos religiosos y sus consecuencias en Medio Oriente, Europa y Estados Unidos nos cuestiona nuevamente sobre la actualidad del debate. En el hemisferio norte, los especialistas están discutiendo sobre los límites del Estado y cómo el concepto de secularismo tiene que repensarse a la luz de los nuevos acontecimientos globales.

En América Latina, la situación es similar. Estamos viviendo un momento en que ciertas posturas religiosas están definiendo agendas políticas. A la reciente elección de Jair Bolsonaro en Brasil, se suman las diversas discusiones sobre legalización del aborto y los derechos de minorías sexuales que se debaten en Argentina, Chile, Colombia, entre otros países de la región.

Si bien enfrentamos una era post-secular donde la separación Iglesia-Estado parecía ser clara, en la práctica no ha sido como tal. En primer lugar, se presencia desde los años 90 un aumento de los creyentes evangélicos en la región, constituyéndose en la segunda mayoría religiosa dentro del cristianismo. Su auge, en los últimos años, se ha potenciado con un discurso neo-conservador y enfocado en frenar los avances en materia de derechos de las minorías sexuales y en temas de género. Este discurso ha penetrado el

debate de políticas públicas y ha visibilizado a un sector de los evangélicos que se presentan como una mayoría. En segundo lugar, está el cuestionamiento hacia ciertas políticas de Estado que buscan invisibilizar y restringir ciertas espiritualidades, por no constituirse como las religiones oficiales y aceptadas. De este modo, la identidad religiosa o cómo se vive la espiritualidad es violentada por instituciones que impiden la libre expresión de la misma.

Por lo tanto, ¿de qué libertad religiosa hablamos cuando nos referimos al caso de América Latina? ¿Cómo se está planteando desde una región que cada día es más diversa, plural y abierta a las diferencias? ¿Qué rol cumple el Estado cuando ciertas concepciones religiosas afectan la democracia y su fortalecimiento? Estas son solo algunas de las preguntas que este *booklet* busca abordar desde una perspectiva amplia, pero particularmente, desde la mirada latinoamericana. Como GEMRIP nos interesa el debate de ideas, así como la democratización del conocimiento, por lo que este trabajo pretende acercar este debate a un público diverso interesado en estas temáticas. Asimismo, nos interesa recalcar el énfasis en la región latinoamericana como una forma de presentar el debate desde nuestra realidad sociopolítica y religiosa.

El *booklet* se divide en dos partes. La primera reúne una serie de artículos con perspectivas teóricas sobre el concepto de libertad religiosa desde la filosofía, teología, derecho y relaciones internacionales. Nos parece relevante establecer parámetros epistemológicos para un debate que

en América Latina ha sido escaso y que amerita su discusión. Además, se pondrá en discusión los límites de las instituciones gubernamentales e internacionales sobre dicha materia. La segunda parte responde al contexto latinoamericano actual sobre las diversas realidades de lo que significa la libertad religiosa. Se basará en casos de estudio recientes y cómo el rol de lo religioso ha posibilitado o imposibilitado los avances en materia de derechos humanos y desarrollo de las identidades. Es por ello que lo titulamos como *Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina*, ya que pese al pesimismo que muchas veces nos estremece al presenciar situaciones de injusticia bajo el nombre de libertad religiosa, aún existen luces de esperanza que nos muestran ejemplos de cómo se puede manifestar la libertad religiosa desde otras perspectivas liberadoras.

Finalmente, quisiera agradecer al equipo de GEMRIP por su apoyo, discusiones y colaboración para que este trabajo viera finalmente la luz. En particular, agradezco a Nicolás Panotto por su confianza en mí para asumir como coordinadora de investigación y publicaciones, siendo éste uno de mis primeros frutos bajo ese rol. Además, agradecemos a NED Foundation que por medio del proyecto "Religiones, democracia y sociedad civil: prácticas alternativas de articulación e incidencia conjunta para la promoción de los derechos humanos" ha apoyado nuestro trabajo reciente y cuyo producto es este libro.

Ely Orrego Torres
Santiago de Chile, junio de 2019

Primera parte:

Perspectivas Teóricas

I

Libertad religiosa: ¿realidad o ficción?

Nicolás Panotto[1]

La noción de "libertad religiosa" es generalmente asumida como una condición inherente al modelo de Estado liberal, imperante en sociedades occidentales modernas. Constituye un elemento presente desde los inicios de la historia de los derechos humanos, como lo muestran el artículo 3 de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (Bogotá, 1945), el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1945), el artículo 9 del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y las

1 Nicolás Panotto es argentino, licenciado en Teología, magíster en Antropología Social y Política, y doctor en Ciencias Sociales. Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Contacto: director@gemrip.org

Libertades Fundamentales (Consejo de Europa, 1954), entre otros documentos de igual relevancia[2]. La presencia axiológica de esta noción lleva a muchos/as a considerar la libertad religiosa como "la primera de las libertades".

Básicamente, el concepto de libertad religiosa tiene que ver con el derecho y la posibilidad de todo ser humano a la práctica de un culto o creencia, a partir del libre desarrollo de todas las mediaciones rituales e institucionales que se requieran. Existen tres dimensiones implicadas en este campo. Primero, la *dimensión personal*. Se ubican las creencias individuales como puntos de partida de todo marco religioso, entendido como un universo simbólico que da sentido existencial y es conscientemente escogido y asumido por un individuo que actúa por decisión propia, por lo que posee el derecho inalienable de practicarlo, según sus búsquedas y deseos. Segundo, la *dimensión comunitaria*, donde prima la idea de que toda expresión religiosa posee una comunidad fundante, con sus preceptos organizacionales, dogmáticos y teológicos, sus jerarquías y mecanismos de liderazgo, entre otros elementos, aspectos que deben ser desarrollados de manera autónoma por cada grupo, según sus disposiciones colectivas. Tercero, la *dimensión socio-política*, donde el individuo creyente y la comunidad religiosa se entienden dentro de un contexto social más amplio, en el cual no sólo interactúa con otras identificaciones rituales, sino también con prácticas sociales no necesariamente religiosas, con las cuales debe convivir, consensuar y mediar en torno a los procesos del espacio público

2 Ver Francesc Torradeflot, ed., *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales* (Madrid: Trotta, 2002).

que comparten, como lo hace cualquier otro agente social. Es en esta última dimensión donde nos adentramos al marco más bien político y jurídico de la categoría de libertad religiosa.

No pretendemos hacer aquí un análisis exhaustivo sobre el desarrollo del concepto o sus enclaves políticos, jurídicos e institucionales, sino más bien identificar algunos elementos críticos sobre cómo se ha concebido el tema desde diferentes campos, y problematizar lo que consideramos como una ausencia de abordajes complejizados en la materia. Más concretamente, queremos hacernos las siguientes preguntas: ¿existe realmente la libertad religiosa en nuestros países latinoamericanos? ¿Cuáles son los elementos que abonan o impiden que este principio rector del Estado moderno se haga evidente? ¿Cómo se define "religión" dentro de los mecanismos jurídicos existentes? ¿De qué manera las categorizaciones influyen tanto en las definiciones como en los modos de relacionamiento social entre las creencias, sus comunidades específicas y el resto de la sociedad? ¿Cómo son determinados los procesos de auto comprensión de las religiones dentro de los mecanismos de regulación estatal? ¿Qué tensiones nacen entre las inevitables generalidades del campo jurídico, sus conceptualizaciones hegemónicas sobre el mundo de las creencias y la compleja trama de identificaciones dentro del campo religioso?

Para comenzar, es pertinente destacar el hecho de que el concepto de libertad religiosa, aunque ampliamente analizado, no ha sido prioritario en el campo específico de las ciencias de la religión latinoamericanas, al menos si lo comparamos,

por ejemplo, con el lugar y constante revisión que poseen otras categorías, tales como secularización y laicidad[3]. Más bien, encontramos que dicha temática es recurrente dentro de los estudios jurídicos o en espacios de diálogo interreligioso[4]. La distinción no es fortuita, y sin duda sus causas merecen un estudio en profundidad. Lo que podríamos lanzar como una primera intuición, es que la ausencia de este tema en algunos círculos deviene de que el concepto de libertad religiosa involucra el reconocimiento de un conjunto de connotaciones en términos de operatividad política de lo religioso, que muchas veces es negado tanto dentro de la academia como del mundo político.

En otras palabras, predomina cierta resistencia en dar cuenta de una visión donde lo religioso sea entendido como un agente socio-político con características propias (y con ello, ponerlo en un mismo plano o estatus de referencia junto a otros actores), y dejar de verlo simplemente como un "fenómeno". Es decir, se tiende a analizar el campo religioso como un objeto muchas veces exógeno (o simplemente sintomático) de las dinámicas sociales, sin considerar que en realidad representa un conjunto de agentes sociales con fuerte incidencia sobre los mecanismos políticos (institucionales como socio-culturales), y por ello comparte un

3 Ver el análisis de Pablo Semán, "La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur", en Carozzi, Julia y Ceriani, Cesar. (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina.* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007), 41-59.

4 Carmen Asiaín Pereira, "Libertad religiosa en América Latina: de dónde partimos y hacia dónde vamos". Ponencia Congreso Internacional del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), "La Libertad Religiosa, Origen de Todas las Libertades", Buenos Aires, abril, 2008.

estatus social, político, institucional y jurídico similar a otros sujetos.

La idea de libertad religiosa ubica al campo de las creencias dentro de un entramado más amplio de dinámicas socio-políticas, y lo asume –desde diversas miradas, entre unas más complejas y otras reduccionistas– como un actor social más dentro del campo político, legal e institucional, y por ello, desde la necesidad de ser tratado y legitimado con el mismo rango de incidencia que otros agentes sociales. La resistencia a esta figura responde a un instalado prejuicio en el pensamiento político contemporáneo, muy vinculado al laicisimo liberal que impera como matriz de análisis, que lleva a restringir lo religioso únicamente desde la "excepcionalidad" que deviene de la separación entre Iglesia y Estado, fundada con el nacimiento del Estado moderno (donde las creencias se inscriben sólo en el ámbito de lo privado, sin incidencia pública alguna), elemento sumamente esencial para el desarrollo democrático, pero que no tiene necesariamente una correlación con respecto al estatus público de lo religioso.

¿Será que el "desinterés" por el tema de la libertad religiosa en ciertos círculos responde a una visión reduccionista del fenómeno religioso? Creemos que de fondo reside más bien un factor de enfoque socio-político, es decir, una imposibilidad de comprender lo religioso como un campo con *procesos propios* de incidencia pública donde lo político no es un elemento tangencial, sino inherente a sus particularidades, tanto discursivas como institucionales y prácticas. De alguna manera, este abordaje (o la falta de él) da cuenta de las

perspectivas modernistas y coloniales que aún predominan, muchas veces de forma acrítica, en los análisis políticos latinoamericanos.

En el ámbito estrictamente socio-político, en América Latina la libertad religiosa es una deuda pendiente. A pesar de la existencia de legislaciones en la materia, la mayoría de los países carecen de leyes de libertad religiosa que den cuenta de la complejidad del campo de las creencias, siguiendo los modelos liberales hegemónicos (que, como hemos indicado, posee una visión reduccionista del efecto social de lo religioso; lo toma, simplemente, como un derecho individual). Prevalece, además, una noción cristiano-céntrica sobre el lugar de las creencias, definidas desde la presencia o ausencia de marcos institucionales particulares, jerarquías fijas o dogmas desarrollados sistemáticamente. Esto sin contar una extendida preponderancia discriminatoria en el privilegio que posee la Iglesia Católica, en términos legales, simbólicos y políticos, factor que limita cualquier intento real de equiparación con otras expresiones.

Estos elementos, además, tienen impacto directo sobre lo que se admite o no como religión o creencia válidas, lo cual provoca graves casos de persecución, mal que aqueja a muchos países, como las religiosidades de matriz afro en Brasil, o los pueblos indígenas en Chile u otras naciones andinas y centroamericanas. Finalmente, en términos legales, aún perduran grandes baches para dirimir casos de discriminación por causas religiosas o para reconocer la personería de diversas comunidades.

Podríamos identificar dos fuentes que

originan estas problemáticas: una ligada a las categorizaciones de fondo, y otra a la propia institucionalidad política y jurídica de la libertad religiosa. Comencemos por esta última. En la totalidad de las constituciones nacionales de América Latina encontramos patente el principio de libertad religiosa, a pesar de que en algunos casos –como Argentina y Costa Rica– existe una mención preferencial o hasta confesional con respecto a la Iglesia Católica. A la hora de hablar de leyes de libertad religiosa y culto, el panorama se complejiza aún más. Contamos con ejemplos en Bolivia, Perú, Colombia y Honduras, pero son casos muy disímiles en cuanto a alcance, agentes y configuración general.

El problema no reside tanto en la aceptación o no de la libertad religiosa como principio constitucional o valor democrático, sino más bien en la ausencia de mecanismos legales y políticos que den cuenta del pluralismo religioso y su lugar social. Es decir, de instancias formales y cosmovisionales que inscriban el campo de las creencias en un entendimiento más amplio sobre su relación con otros actores y sobre su incidencia en lo público desde un sentido más abarcativo, que se proyecte más allá de las actividades institucionales de las comunidades religiosas, de los dogmas como mecanismos internos o de los rituales como elementos folclóricos.

Son varios los aspectos críticos a considerar con respecto a los marcos legales que ubicamos en el continente. Primero, como ya hemos indicado, uno de los grandes escollos es el lugar de privilegio que posee la Iglesia Católica. Obviamente, en este

caso nos topamos con el dilema de cómo abordar los procesos políticos y legales con una comunidad que es, a su vez, iglesia y Estado (Vaticano). Esto hace, por un lado, que los marcos jurisdiccionales religiosos y políticos se presenten desde fronteras muy difusas, y por otro, involucra varios conflictos a la hora de entender el estatus legal de todas las comunidades y el principio de "justa desigualdad", como sostienen algunos juristas, al sopesar el alcance y extensión demográfica del catolicismo con respecto a otras religiones. En otros términos, aquí se levanta la gran disyuntiva, aún irresuelta, entre la *libertad religiosa e igualdad religiosa*, y cómo ello se traduce en términos legales[5].

En segundo lugar, todo esto evoca naturalmente una problemática con respecto a cómo se entiende la personería legal de las comunidades religiosas. Por una parte, existen discrepancias en cómo entender las demarcaciones jurídicas sobre las organizaciones religiosas y las iglesias, donde se establecen diferencias que, por momentos, limitan la definición de los grupos eclesiales a entidades sociales, y las responsabilidades públicas que poseen como tales. Esto despertó un debate, por ejemplo, con la reciente ley de libertad religiosa promulgada en Bolivia, donde se estableció una diferencia legal entre organizaciones religiosas como personas sociales, e instituciones eclesiales como personas específicamente religiosas. El problema se profundiza si traemos a cuenta los favoritismos existentes sobre la Iglesia Católica donde, por ejemplo, en el caso de Argentina, dicha institución

5 Ver Joaquín Mantecón Sancho, "Libertad religiosa e igualdad", en Roberto Mosca y José Miguens, eds. *Política y religión. Historia de una incomprensión mutua* (Buenos Aires: Luminere, 2007), 113-128.

inviste un estatus autártico, junto con el gobierno nacional y los gobiernos provinciales, avalado por el mismo código civil.

Hay varios conflictos más que podríamos sugerir en este campo, más bien relacionados con cuestiones técnicas o de aplicación, como por ejemplo la relación con circunscripciones jurídicas en otros órdenes (como el código penal o civil), el régimen tributario, la articulación con organizaciones de sociedad civil, o directamente, los modelos o casos que se utilizan como ejemplos de un país a otro, lo cual hace que muchas veces se transfieran conceptos, marcos legales y visiones políticas que no coindicen con las realidades a las cuales se aplican.

Precisamente sobre este último elemento nos detendremos ahora. Puntualmente, nos referimos a las dificultades que se presentan frente a los dos términos en cuestión: *libertad y religión*. Dependiendo de cómo se definan cada uno, se construirán los mecanismos institucionales, legales y políticos correspondientes.

El sentido de *libertad* suele entenderse desde una mirada liberal moderna, junto a su énfasis en el derecho personal y los procesos de subjetivación enmarcados en la elección de un sujeto concreto e individual. Dentro del campo de las ciencias de la religión, encontramos la escuela del *rational choice* como un correlato de esta cosmovisión. Básicamente, esta propuesta comprende el fenómeno de la pluralidad religiosa desde la lógica de oferta-demanda, donde cada sujeto-creyente elige según sus necesidades particulares[6]. Más allá de que esta

6 Frank Lechner, "Rational choice and Religious Economics", en James Beckford y N.J. Demerath, eds., *Handbook of the Sociology of Religion...* (London: SAGE, 2006); Rodney Stark, Laurence Iannaccone, Roger

perspectiva podría ser utilizada para lecturas en torno a las dinámicas de "comercialización" de lo religioso desde una mirada socio-cultural[7], puede caer en reducir los procesos de identificación sólo desde las elecciones de un sujeto racional, y circunscribir las propias perspectivas religiosas a objetos montados según la demanda, perdiendo así de cuenta las matrices socio-culturales, económicas y políticas que hacen a lo religioso un campo de raigambres históricas y contextuales, que no necesariamente dependen del uso que le dé un/a creyente en tanto consumidor/a[8].

Volviendo a la noción de libertad religiosa, esta concepción centrada sólo en el individuo creyente y sus libres elecciones podría conllevar algunas limitaciones en términos analíticos. Primero, definir el campo de las creencias y lo propiamente religioso únicamente a partir del sentido de acción individual, dejando de lado los procesos más complejos que entienden lo religioso como una matriz histórica y cultural, en relación e interacción con otros campos sociales. Segundo, al ubicar lo religioso en la acción individual podría llevar a que se pierda la relación entre las creencias y el campo más amplio de los derechos, especialmente los derechos humanos. De esto último emerge el tercer problema: la focalización

Finke, "Religion, Science and Rationality" en *The American Economic Review* 86, no. 2 (1996): 433-437.

7 Alejandro Frigerio, "Questioning Religious Monopolies and Free Markets: The Role of the State, the Church(es) and Secular Agents in the Management of Religion in Argentina", *Citizenship Studies* 16, Issue 8 (2011): 997-1011.

8 Sebastián Pereyra, Ariel Toscano, Daniel Jones, "Individualismo metodológico y ciencias sociales: argumentos críticos sobre la teoría de la elección racional", en Federico L. Schuster, *Filosofía y métodos de las ciencias sociales* (Buenos Aires: Manantial, 2002), 93-129.

en las libertades individuales podría derivar en un entendimiento moralista de la correspondencia social de lo religioso. Esto tiene, a su vez, una doble implicancia: por una parte, que las cosmovisiones religiosas no puedan cuestionarse en términos de responsabilidades civiles (ya que, en tanto opciones morales, se ubicarían sólo en el ámbito de "lo privado", y por ende "lo público" o político no tendría injerencia sobre ellas); y por otra, que las competencias sociales de las religiones se inscriban en otra dirección que las agendas sociales y legales más amplias, por ejemplo en lo relacionado a políticas públicas inclusivas.

Podemos tomar como ejemplo los recientes debates y tensiones en torno a proyectos de ley sobre educación sexual, identidad de género o matrimonio igualitario, donde grupos religiosos sostienen su negación frente a estas iniciativas, arguyendo ser "discriminadas" por sentirse vulneradas en sus posturas morales particulares. En esta dirección, se podría aducir a la libertad religiosa como un marco con supuestas correspondencias en términos sociales, políticos, éticos y morales, para desde allí negar, resistir o no reconocer derechos y responsabilidades sociales en otros campos, y así vulnerar otras libertades, derechos y consensos sociales construidos legítimamente desde mecanismos democráticos, en nombre de la "libertad de expresión"[9].

El otro término problemático a precisar es el de *religión*. Vinculado al debate anterior con respecto al sentido de libertad, hay dos perspectivas que se utilizan para su definición: como una creencia

9 Ver Nicolás Panotto, "La libertad religiosa como 'excusa'". Disponible en: https://bit.ly/2F5tCqX

individual o como un sistema institucional[10]. Estas dos representaciones van en realidad conectadas. La idea de un individuo-creyente que elige a partir de un conjunto de opciones religiosas definidas por fronteras determinadas, precisamente parte de una visión donde las perspectivas religiosas son más bien conjuntos aislados y suturados en marcos dogmáticos e institucionales, sin conexión entre sí, y menos aún con el campo social en general.

Es por ello que una definición de libertad religiosa que dé cuenta de la complejidad de procesos dentro del campo religioso requiere de intuiciones más abarcadoras sobre los procesos de identificación, sin caer en el individualismo metodológico del *rational choice*, ni en visiones institucionalistas, donde cada expresión representa un islote desconectado del otro, inclusive del campo social y público en general. Necesitamos de abordajes que destaquen lo religioso como un campo donde convergen procesos subjetivos que construyen demandas religiosas, pero no como instancias clausuradas de sentido, sino desde fronteras porosas, que permiten el entrecruce entre nociones teológicas, creencias, ritos y procesos de institucionalización[11], incluso sin necesariamente ser opciones individuales desde una única expresión religiosa, sino desde una trama con varias matrices

10 Ver el debate desarrollado por Elizabeth Shakman Hurd, "The Political Authority of Secularism in International Relations", *European Journal of Internacional Relations* 10, no. 2 (2004): 235-262.

11 Alejandro Frigerio, "Por que não podemos ver a diversidades religiosa: questionando o paradigma católico-centrico no estudo da religião na América Latina". *Debates do NER* 19, no. 34 (2018): 75-121; Cesar Ceriani, "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas", *Cultura y Religión* VII, no. 1 (enero-junio 2013): 10-29.

(o lo que se denomina *espiritualidades fluidas*[12], es decir, la construcción de subjetividades creyentes que se alimentan y desarrollan desde el entrecruce de distintas matrices religiosas).

Aquí la importancia de la propuesta que hace Elizabeth Shakman Hurd sobre la construcción de *un concepto agonístico de libertad religiosa*[13]. Siguiendo la crítica que hemos desarrollado, la autora cuestiona la misma noción de libertad religiosa, al menos sobre cómo es definida comúnmente. "La incidencia por la libertad religiosa no sólo refuerza una norma universal, como los internacionalistas liberales lo afirman. Más bien ayuda a crear sujetos individuales y 'comunidades de fe' para quienes creer y elegir en religiones es visto como la característica definitoria de lo que significa ser un sujeto religioso moderno. El derecho de elegir creer (o no), entonces, deviene en la esencia de lo que significa ser libre"[14]. De aquí que el sentido de "libertad" no debe caer únicamente sobre los mecanismos de regulación o en las posibilidades otorgadas por las jerarquías políticas. "A partir de la concepción agonística de los derechos en Foucault, la libertad emerge como un sitio transitorio de resistencia o un modo de insurrección, en lugar de una forma religiosa o política de disciplina asignada por las autoridades. En lugar de algo impuesto desde arriba, la libertad se relaciona con aquello que las autoridades precisamente definen como lo otro, como lo no ortodoxo, lo disonante, lo

12 Duane R. Bidwell, *When One Religion Isn't Enough. The Lives of Spiritually Fluid People* (Boston: Beacon Press, 2018).

13 Elizabeth Shakman Hurd, "The International Politics of Religious Freedom", *ICC Quarterly* 40 (2013): 225-237.

14 Shakman Hurd, "The International Politics of Religious Freedom", 234.

‘minoritario’”[15].

Frente al escenario descrito hasta aquí, dichas definiciones nos arrojan algunas preguntas: ¿existe realmente libertad religiosa si las opciones en cuestión son sólo las permitidas por los cánones impuestos desde las cúpulas políticas, las cuales, a su vez, responden en la mayoría de los casos a las determinaciones de los liderazgos religiosos hegemónicos? ¿Hablamos realmente de pluralismo cuando lo que se determina como “religión”, se define sólo a partir de las caracterizaciones institucionales reconocidas por las perspectivas monopólicas, especialmente cristianas? ¿Hay libertad religiosa cuando las “minorías” no son reconocidas dentro del diálogo político, o son estigmatizadas desde el temor que despierta su excepcionalidad, o no encuentran lugar dentro de los mecanismos de reconocimiento legal?

Desde una comprensión saludable de la democracia, no se puede dejar de hablar de libertad religiosa, y por ello, tampoco evadir la necesidad de construir marcos políticos y legales que habiliten un ambiente para su desarrollo. Por ello, queremos dejar los siguientes ejes para repensar un concepto socio-político y legal de libertad religiosa desde una *práctica democrática radical*:

1. No se puede circunscribir un proyecto de libertad religiosa desde perspectivas morales y sociales particulares, que representen sólo la visión de un sector determinado del mundo religioso, inclusive cuando éste es mayoritario

15 Shakman Hurd, “The International Politics of Religious Freedom”, 235.

en términos demográficos. En este sentido, toda comprensión de libertad religiosa debe ir conectada al respeto y promoción de otras libertades civiles, y los enmarques legales que conlleve su defensa. Más aún, una definición complejizada del campo religioso reconocerá que en toda expresión religiosa siempre habitan una heterogeneidad de posicionamientos políticos, ideológicos y morales en tensión, por lo cual no puede existir correlato entre una voz religiosa y una sola visión socio-política o moral. Por ende, ¿cuál será el objetivo de una ley de libertad religiosa: la legalización del privilegio de una expresión particular o la promoción de mecanismos de visibilización y participación de todas las identificaciones religiosas que representan un grupo social?

2. Un concepto de libertad religiosa no puede caer en una definición acotada sobre los modos de identificación de los sujetos creyentes (más concretamente, en un reduccionismo antropológico liberal, muy común en el espectro político actual, tanto conservador como progresista), ni en una visión institucionalista de las creencias. Hay que superar los parámetros cristiano-céntricos hegemónicamente establecidos para determinar qué es y qué no es una creencia "válida", para dar lugar a la pluralidad de cosmovisiones y prácticas, y así evitar instancias de discriminación y estigmatización social. Para ello, es necesario un abordaje equilibrado entre las dimensiones subjetivas y colectivas, comunitarias y estructurales, de las

identificaciones religiosas.

3. Una instancia de libertad religiosa debe poner especial foco en la legitimación, promoción e inclusión de las expresiones minoritarias y heterodoxas, como modos de fomentar la aceptación y articulación dentro de un campo de interacción más amplio, tanto con agentes de la sociedad civil como con las expresiones religiosas con mayor densidad demográfica e institucional.

4. Finalmente, un proyecto de libertad religiosa debe enmarcarse en una agenda de derechos humanos. Promover la heterogeneidad de los modos de creer, significa garantizar un contexto de inclusividad y pluralidad, en términos de posibles construcciones de sentido social, junto a la diversidad de prácticas e identificaciones ideológicas, sociales, culturales y políticas que representan a un grupo social. Pero por otra parte, la libertad religiosa debe ir de la mano de la defensa de otro tipo de libertades, por lo cual no puede circunscribirse en un proyecto político o cosmovisión moral particular, que además vulnere los acuerdos alcanzados con respecto a otros grupos o a políticas públicas, a partir de procesos democráticos y legales. Por el contrario (o por esta razón), se deben potenciar y visibilizar aquellas voces religiosas que aportan a las agendas de inclusión y democratización del espacio social.

II

Estado Laico e seu estatuto jurídico

Elcio Cecchetti[1]

Introdução

Com exceção da Costa Risca, todos os Estados do continente americano autoproclamam-se como laicos. Contudo, o conceito de *estado laico* recebeu uma ampla gama de significados,

---

1 Doutor e mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Docente do Mestrado em Educação e coordenador do curso de Ciências da Religião (Licenciatura) da UNOCHAPECÓ. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento (GPEAD/FURB) e do Grupo de Pesquisa Desigualdades Sociais, Diversidades Socioculturais e Práticas Educativas (Unochapecó). Membro titular do Comitê Nacional de Respeito a Diversidade Religiosa (CNRDR). Coordenador Geral do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER).
Contato: elcio.educ@hotmail.com

funções e finalidades em cada contexto histórico e sociocultural. Em geral, a as definições provenientes da teoria política ou jurídica atribuem sentidos idealizados ao tema que muito se distinguem das formas concretas de sua aplicabilidade. Fato é que praticamente não existe um Estado total e definitivamente laico, pois a laicidade corresponde a um processo histórico contínuo de enfrentamento a problemáticas contextuais.

Em se tratando da América Latina e Caribenha, o ideal da laicidade foi historicamente reivindicado após os processos de independência das colônias católicas de Espanha e Portugal ou quando da mudança de regimes monárquicos para republicanos. Afinal, *república*, segundo Catroga[2], é muito mais que uma forma de governo: é *outra mentalidade*, pois exige sentidos públicos à ação política. Na República, é o *demos* (povo organizado e soberano) quem exerce a soberania do poder. Esse ideal está associado a outro, o da *democracia*, pois ser cidadão[3] da república implica ter liberdade de expressão, participação e livre associação, e ser tratado pelo Estado sem distinções ou privilégios de ordem alguma --o que juridicamente é garantido por uma declaração de direitos individuais e coletivos que procuram garantir formas de sociabilidade e

2 Fernando Catroga, "Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual", *Revista da História das Ideias 25* (2004): 51-127.

3 Entende-se por "cidadão" o indivíduo que, como membro de um Estado, usufrui de direitos sociais, civis e políticos, ao mesmo tempo em que assume alguns deveres que lhe são obrigatoriamente atribuídos. O termo encontra-se diretamente relacionado com o conceito histórico de "cidadania", que recebeu sentidos e significados distintos ao longo do tempo. (Cf. Verbete "cidadania" em Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva, *Dicionário de conceitos históricos*. 2.ed., 2 reimp (São Paulo: Contexto, 2009).

convivência entre as diferenças--.

Por isso, as batalhas em torno da laicização do Estado ocorreram somente após a penetração e a circulação de ideias liberais, democráticas e republicanas. Todavia, o incremento da propaganda republicana coincidiu e conflitou desde o início com o poder e privilégio da Igreja Católica presente em todo o continente.

Vale lembrar que o processo de colonização das Américas foi estabelecido aos moldes de um Estado eminentemente confessional, e que a histórica aliança entre Igreja e Estado existente na Europa Ocidental desde o século IV, foi quem assegurou as bases do processo de dominação sociocultural dos novos territórios e de subjugação religiosa dos povos originários. Neste processo, a Companhia de Jesus foi um dos mais importantes agentes, atuando em nome da Santa Sé para oferecer amparo à expansão ultramarina dos reinos espanhol e português, conforme estabelecido pelo regime do Padroado[4]. Por este Acordo, as Coroas católicas detinham o direito de administrar os assuntos religiosos em seus domínios no "novo mundo", responsabilizando-se pelo financiamento e controle da atividade missionária.

Unida ao Estado, a Igreja Católica tornou-se uma das instituições mais influentes nas colônias

4 Nas colônias que após sua independência adotaram o regime monárquico, como o Brasil, o Padroado deu lugar ao Regalismo, que não se resumia exatamente como um acordo entre Estados, mas se constituía, sobretudo, na "[...] explicitação de uma incumbência posta pelo próprio Deus e reconhecida pela sociedade e, por isso, também pelo papa, e cuja realização deviam colaborar todos os que pertenciam ao reino, sem distinção" (José Maria de Paiva, "Igreja e educação no Brasil Colônia", en Maria Stephanou e Maria Helena Câmara Bastos (orgs.), *Histórias e memórias da educação no Brasil*, vol. 1 (Petrópolis: Vozes, 2004), 80.

latino-americanas e caribenhas, desempenhando importante papel na legitimação do processo colonizador, na institucionalização de práticas sociais colonialistas e na perpetuação de elementos simbólico-ideológicos que acabaram por forjar uma identidade ibero-católica de ser e agir. Pela aliança entre a cruz e a espada, as culturas indígenas e africanas foram combatidas, convertidas e negadas em nome de um ideal civilizatório monocultural. O catolicismo estava, portanto, profundamente incorporado ao poder político, sendo sua responsabilidade evangelizar e doutrinar, especialmente aos (ainda) não cristãos[5].

De outro lado, embora sistematicamente negada e combatida, é necessário reconhecer que a diversidade religiosa sempre existiu nas sociedades latino-americanas e caribenhas. A presença (e resistências) das religiosidades indígenas, afro-americanas e de distintas expressões de religiosidade popular são exemplos disso. Oficialmente, por conta do Estado confessional, todos tinham que se assumir como católicos, mas as diferenças nas formas de crença, os conteúdos e práticas religiosas eram evidentes.

A emergência da ideia laica nestas sociedades foi defendida por setores sociais (republicanos, maçons, positivistas, liberais....) que visavam, de um lado, diminuir a influência do Catolicismo na esfera pública e no próprio Estado e, de outro, por grupos que defendiam o direito à liberdade

5 Sobre os fundamentos históricos da evangelização da Época Moderna, principalmente, em relação à missionação jesuítica nos domínios ultramarinos de Portugal e Espanha, conferir Luiz Antonio Sabeh, "Missionação jesuítica: reflexões para a definição de um quadro teórico e de um método de análise historiográfica", *Revista História e Cultura* 3, no.2 (2014): 274-298.

de consciência em matéria religiosa (judeus e protestantes históricos) --o que era impossível se o Estado continuasse confessional-católico.

Assim, era necessário não só mudar o regime de funcionamento do Estado – torná-lo república--, mas garantir que fosse laicizado para assegurar as liberdades de pensamento, crença e convicções, e a isonomia de direitos e deveres entre os cidadãos. Para isso, um estatuto jurídico ao princípio da laicidade haveria de ser construído.

A laicidade como um princípio político-jurídico

A pesquisadora venezuelana Carmem Vallarino-Bracho[6] sustenta que a laicidade é uma noção difícil de ser definida por três razões principais: primeiro, porque ela não designa uma realidade substancial com um conteúdo próprio, já que trata-se de uma "relação" entre Estado e confissões religiosas; segundo, porque possui um aspecto negativo, pois expressa a "ausência da religião" no seio do Estado; terceiro, porque refere-se a uma noção "dinâmica", que se estabelece na relação entre instituições sociais que se transformam e se inter-relacionam no tempo e no espaço.

Também Micheline Milot[7] adverte que o conceito de laicidade está marcado por muitas ambiguidades. Uma delas provém da sua convencional vinculação com a concepção francesa, que é idealizada por alguns e desprestigiada por outros. Alerta que para tratá-la adequadamente

6 Carmen Vallarino-Bracho, "Laicidad y estado moderno: definiciones y procesos", *Cuestiones Políticas* 21 (34) (jun. 2005): 157-173.
7 Micheline Milot, La laicidad (Madrid: Editorial CCS, 2009).

é importante retirar as ataduras históricas e ideológicas que a unem à França, assim como é necessário remover a "paixão" em torno do tema.

Ambas autoras compreendem laicidade como um princípio político-jurídico que institui a **separação** entre o poder civil e o religioso; a **imparcialidade** do Estado frente às ideologias religiosas e seculares --impedindo-o de privilegiar uma opção espiritual em detrimento das demais--; a **liberdade de consciência** e o **tratamento igualitário** dos cidadãos, para salvaguardar o direito à diferença e limitar as ingerências confessionais e ideológicas sobre a esfera estatal.

Este ideal laico foi se configurando ao longo da história, em distintos tempos e territórios, principalmente em momentos marcados por opressões, dominações, intolerâncias, violências e cerceamento das liberdades, provocados tanto pela Religião, quanto pelo Estado, ou pela aliança entre eles. A ideia da laicidade emergiu como um princípio facilitador da convivência com a diversidade e libertador das consciências, reivindicada sobretudo por aqueles sujeitos e grupos que procuravam assegurar a dignidade humana, a liberdade de religiosa e o reconhecimento de suas identidades pessoais e coletivas.

Diante das inúmeras guerras, imposições e perseguições religiosas praticadas tanto pelo absolutismo dos monarcas quanto pela hierarquia da Igreja Católica no contexto europeu, o ideal laico foi se consolidando enquanto um dos princípios a sustentar os nascentes Estados modernos. Pensadores do Iluminismo e líderes políticos da burguesia europeia em ascensão propuseram e

defenderam a constituição de um Estado que assegurasse as liberdades, por meio de um regime democrático, onde os poderes legislativo, judiciário e executivo estivessem separados e, principalmente, onde a religião não exercesse influência direta na governabilidade da esfera pública.

Nestes termos, a defesa de um Estado laico pretendeu garantir constitucionalmente a liberdade de consciência, religião ou de qualquer convicção, para que todos fossem tratados indistintamente e considerados como iguais, aos menos em nível da normatização jurídica.

Enquanto princípio protetor das liberdades e orientador das relações entre instituições civis e religiosas, a laicidade tem como um dos seus principais fundamentos a liberdade de consciência, uma vez que a realidade social integra uma pluralidade de concepções de vida inevitavelmente heterogêneas. Isso significa que o seguimento de determinada crença por uma pretensa maioria não serve de pretexto para o Estado promovê-la, incentivá-la ou adotá-la, justamente porque o princípio da laicidade lhe impede de praticar proselitismo ou de afirmar que uma religião é melhor ou pior do que outra. É papel do Estado reconhecer a diversidade de pensamento, crenças e convicções de seus cidadãos, tratando-os em igualdade de direitos.

Com base nestas premissas, um Estado laico não tem competências para proibir, determinar ou interferir nas crenças, práticas e manifestações religiosas dos seus cidadãos, salvo quando atentarem contra os valores públicos comuns que, em última instância, correspondem aos direitos individuais e

coletivos assegurados na normatização jurídica.

Como afirmam Maclure e Taylor[8], estes "valores" são legítimos ainda que não sejam neutros, porque possibilitam que pessoas diferentes vivam juntas de forma pacífica. Isso permite que os indivíduos construam, segundo sua livre consciência, seus projetos de vida, desde que respeitem o direito dos demais fazerem o mesmo.

A laicidade, portanto, se assenta no ideal de igualdade de tratamento e na liberdade de consciência das pessoas, o que necessariamente implica que o Estado esteja separado das tradições religiosas e aja com imparcialidade na gestão das políticas públicas. Sua função reside em encontrar um equilíbrio entre o respeito à diversidade religiosa e o tratamento igualitário de todos os cidadãos.

Deste modo, um Estado laico não pode ficar refém de crenças e convicções exclusivistas, sejam religiosas, econômicas ou de outra natureza, porque coloca em risco a efetividade dos direitos e liberdades historicamente almejadas e parcialmente conquistadas.

Em sociedades de crescente diversificação e pluralidade, onde situações de violação e injustiça proliferam por conta de processos de exclusão e desigualdades, a laicidade do Estado adquire um valor ainda maior. Encontrar mecanismos políticos, jurídicos e sociais que permitam ao Estado zelar pelo interesse público, ampliando o alcance dos direitos a todos, constitui, sem dúvida, um grande desafio na atualidade.

---

8 Jocelyn Maclure e Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

Diferentes Estatutos Jurídicos de Laicidade

Em geral, por conta das particularidades sócio-históricas, cada Estado atribuiu ênfases diferentes às noções de laicidade-separação, laicidade-neutralidade e laicidade-liberdade, fazendo com que os regimes variam muito de uma nação para outra. Além disso, é importante considerar que no interior de determinada coletividade, frequentemente, coexistem diferentes conceptualizações de laicidade, apropriadas e defendidas por distintos grupos que disputam seus lugares na esfera pública. Esta diversidade de pontos de vista explica a existência de frequentes debates ou tensões no seio sociedade civil, mesmo após décadas ou séculos de laicização estatal.

Nesta perspectiva, tanto Milot quanto Maclure e Taylor identificam diferentes "regimes de laicidade" efetivados ao longo da história, em função da relação estabelecida pelo Estado com as confissões religiosas e com os demais grupos sociais. Partem do pressuposto de que a laicidade está formada por "princípios" e "procedimentos" tão unidos que é difícil separá-los. A igualdade de tratamento dos cidadãos e a liberdade de pensamento representam dois "princípios morais", enquanto que a separação dos poderes político e religioso e a neutralidade do Estado constituem dois "procedimentos constitucionais", que permitem a concreção dos primeiros. A combinação e a ênfase dada aos princípios e procedimentos definem o regime de laicidade que embasam o processo de laicização de um determinado Estado.

Com base nessa relação, um "regime rígido" de laicidade seria aquele em que os governos centraram suas forças em instaurar a separação Estado-Igreja e acabam deixando em segundo plano a proteção à liberdade de consciência. Em outras palavras, concedem maior importância aos meios em detrimento dos fins. Esse modelo efetivou-se preponderantemente no início da Idade Moderna, em Estados europeus onde historicamente o Catolicismo exercia grande domínio na esfera civil. Esta concepção ganhou expressividade na filosofia inglesa do século XVIII, principalmente, na *Carta Acerca da Tolerância* de John Locke[9], que defendeu a absoluta da separação entre o governo civil e as confissões religiosas. Montesquieu[10] também partilhou desta visão, que influenciou sobremaneira a implantação do regime de laicidade norte-americana, já que cada uma das treze colônias temia que o Estado adotasse uma Igreja distinta da sua como oficial. Assim, a primeira emenda da Constituição americana tratou de realizar a separação entre os poderes em nível federal.

O segundo modelo de laicidade é "republicano", caracterizado pela busca incessante da emancipação dos indivíduos da "tutela" da religião. Esse regime sustenta um ponto de vista negativo da religião, considerando-a incompatível com a autonomia racional dos indivíduos de uma república laica. Trata-se de um regime frequentemente adotado por Estados que se opuseram fortemente ao poder religioso. O "anticlericalismo" é uma das características desse modelo e, por consequência, cria dificuldades para tratar com igualdade os

9 John Locke, *Os pensadores* (São Paulo: Abril Cultural, 1973).

10 Montesquieu, *O espírito das leis* (São Paulo: Martins Fontes, 1996).

cidadãos que aderem a um sistema de crenças e valores religiosos.

O anticlericalismo apregoa que o espaço público seja desprovido de todo signo religioso, pois concebem a religião como sinônimo de obscurantismo e irracionalidade. Assim, toda manifestação religiosa representaria um atraso ou uma alienação, bem como, uma agressão à secularização e aos "valores modernos". Essa perspectiva, implementada pelo Estado, faz com que o político atente contra a autonomia do religioso, já que a neutralidade estatal se traduz de maneira abertamente antirreligiosa.

Outro modelo de laicidade é o de "integração cívica", que busca promover uma "identidade civil comum" com base na difusão de uma cosmovisão universalizante. Muitas vezes, tal integração cívica requer o desaparecimento ou neutralização das identidades diferenciadas, tais como religiosas ou étnicas. Nessa ótica, a "eliminação da diferença" é considerada como condição prévia para a "integração e coesão social"[11] . Outra tendência desse modelo é o da "fé cívica", que coloca em suspeita todas as ideologias e confissões que contrastam com os valores desejados pelo Estado, exigindo-se daqueles que não seguem as crenças da maioria uma "adequação moral" que incorpore tais princípios comuns.

Encontra-se em Rousseau[12] esse tipo de reivindicação. Para ele deveria existir, em cada Estado, um código moral, uma espécie de profissão de "fé civil", que enunciaria as máximas sociais que

11 Maclure e Charles Taylor, Laicidad y libertad de conciencia.

12 Jean-Jacques Rousseau, *O contrato social*, 3 ed. (São Paulo: Martins Fontes, 1996).

cada um estaria obrigado a admitir, e as máximas religiosas que estaria obrigado a rejeitar.

A imposição de uma "fé cívica" porta uma frágil ideia de neutralidade do Estado, pois almeja que o indivíduo abdique de sua liberdade de consciência para poder exercer sua cidadania. Esta percepção supõe que o indivíduo ancore todos os seus componentes identitários em seu credo religioso, desconsiderando que cada pessoa, incluso os crentes mais ortodoxos, é sempre uma realidade concreta de múltiplas facetas.

Contrapondo regimes priorizam os "meios" em detrimento dos "fins", Maclure e Taylor propõe o modelo "liberal-pluralista", no qual a laicidade é um "modo de governança" cuja função é encontrar um "equilíbrio ideal entre o respeito à igualdade moral e à liberdade de consciência das pessoas"[13]. Esse regime não se ofende com a presença do religioso no espaço público e admite a necessidade de "políticas de acomodamentos" para restabelecer a equidade, quando for o caso, permitindo o exercício da liberdade religiosa sem colocar em risco o tratamento igualitário por parte do Estado.

O objetivo desta visão liberal-pluralista é solucionar conflitos éticos e políticos associados ao tratamento da diversidade moral e religiosa nas sociedades contemporâneas. Constitui-se um "modelo ideal" para sociedades multiculturais que enfrentam dilemas em relação ao lugar da religião no espaço público. Os autores mencionam o exemplo estabelecido pelo Quebec (Canadá) para ilustrar este modelo. Nesse Estado, o processo de laicização ocorreu através de uma "revolução tranquila", pelo

13 Maclure e Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia,* 50.

qual os setores que estavam há muito tempo sob o controle da Igreja passaram progressivamente ao domínio do Estado. Não nasceu de um enunciado constitucional ou de um dispositivo legal específico, mas de um governo que, gradualmente, agiu em favor do reconhecimento da igualdade de tratamento de crentes e não crentes, em um contexto marcado pela diversidade religiosa. Assim, aos poucos, a "laicidade quebequense se encontrou consolidada por influência da institucionalização de uma cultura de direitos e liberdades"[14].

Trata-se de um modelo de laicidade que reconhece a importância da dimensão espiritual na vida de muitas pessoas e que, portanto, considera fundamental proteger a liberdade de consciência e religião. Por isso, no Quebec, os cidadãos podem manifestar publicamente suas convicções religiosas, desde que não atentem contra os direitos e liberdades dos demais: "Se trata de uma adequação institucional que pretende proteger os direitos e liberdades e não, como sucede na França, um princípio constitucional e um traço identitário que há que defender"[15].

Milot refere-se o modelo liberal-pluralista como aquele que efetiva uma "laicidade de reconhecimento"[16], porque trata de preservar a dignidade humana e, por consequência, a liberdade de consciência e religião, consideradas direitos inalienáveis. Parte do postulado da liberdade moral de cada indivíduo, dimensão fundamental para que cada um possa construir, ou eleger suas concepções de vida e de mundo. Depreende-se dessa premissa

14 Maclure e Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, 77.
15 Maclure e Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia,* 79.
16 Milot, *La laicidad.*

que todas as convicções religiosas ou seculares merecem a mesma proteção por parte do Estado.

A "laicidade-reconhecimento"[17] exige que os indivíduos e coletividades que integram a sociedade civil desenvolvam atitudes de reciprocidade na relação com os demais no espaço público. "Tal habilidade supõe conceder ao outro aquilo que é desejável a si mesmo". A construção desta postura dialogal e respeitosa é, sem dúvida, um grande desafio do ponto de vista educativo, ético e político a todos os Estados, independentemente do tipo de regime de laicidade estabelecido.

Estado laico como garantidor das liberdades e dos direitos

Problemas decorrentes das relações entre Estados, religiões e ideologias seculares estão permanentemente surgindo e dificilmente serão resolvidos de maneira definitiva. Isso desafia os Estados laicos a darem um justo tratamento à diversidade moral e espiritual que caracterizam suas sociedades. A hibridização dos processos identitários, a reivindicação de novos e velhos direitos por parte de grupos, etnias, minorias e movimentos sociais, os constantes avanços da ciência e tecnologia, entre outros, levantam uma ampla gama de questões complexas e inter-relacionadas, tais como: utilização de células-tronco; concepção assistida; transplante de órgãos e transfusão de sangue; aborto, eutanásia e pena de morte; perseguição, intolerância, fundamentalismo

17 Milot, *La laicidad*, 57.

e extremismo religioso; liberdade de expressão, direito à blasfêmia e liberdade religiosa; proselitismo religioso; relações de gênero, etc.

Diante dessas problemáticas é imprescindível que o Estado seja laico para assegurar a liberdade de consciência e religião, assim como, para dar respostas aos dilemas com base no conjunto de valores públicos comuns. Cada vez mais, tais questões obrigam os Estados a mediarem com firmeza e neutralidade as inúmeras pressões de confissões religiosas e a gama de reivindicações provenientes tanto de grupos maioritários, quanto de grupos excluídos ou em situação de vulnerabilidade social, com vistas a assegurar os direitos humanos de todos.

O atual crescimento da hostilidade e do fundamentalismo, fomentados muitas vezes por grupos político-religiosos de perspectivas notadamente exclusivistas, expõe as fragilidades do regime de laicidade adotado por muitos Estados. Não por acaso, muitos conflitos, revoltas armadas e lutas civis, são decorrentes de desigualdades instituídas e discriminações produzidas por políticas públicas que privilegiaram determina perspectiva particular, em detrimento do bem comum. "Um Estado que não é imparcial, que protege e promove somente uma crença religiosa, não pode cumprir com seu papel de árbitro das diferenças ou de articulador do interesse comum"[18].

Em um Estado laico, todos devem ter o direito de se expressar e influir nos rumos das políticas públicas, já que é um direito inerente ao regime democrático. Por isso, é natural a manifestação das crenças religiosas e de grupos político-ideológicos

18 Roberto J. Blancarte, *Para entender el estado laico* (México: Nostra Ediciones, 2008), 54.

na sociedade civil, ora com pautas coincidentes, ora conflitantes. Isso exige que legisladores, dirigentes e funcionários públicos orientem seu trabalho para além da visão individual de mundo que compartilham, bem como, saibam superar as pressões e ditames dos grupos em disputa. Portanto, precisam resguardar o interesse público, mesmo que isso, às vezes, contrarie suas próprias convicções pessoais.

Entretanto, no atual cenário político latino-americano e caribenho percebe-se cotidianamente que muitos legisladores, ministros e governantes buscam construir sua legitimidade política por meio de alianças e apoios de determinados setores religiosos, o que acaba por fragilizar sobremaneira o caráter laico do Estado. Por outro lado, é cada vez mais visível a ação organizada de determinados segmentos religiosos, econômicos e ideológicos, com fins de eleger seus representantes em todos os níveis do poder público, para que coloquem em pauta seus interesses particulares. Isso representa uma nítida apropriação da esfera pública (*res publica*) pelo mundo privado (*res privata*). Esse movimento é perigoso, porque algumas pautas exclusivistas atentam sobre o conjunto de valores públicos comuns que devem recair sobre todos indistintamente.

Por essas razões, é evidente que a defesa da laicidade é central para garantia das liberdades e dos direitos individuais e coletivos. A esfera pública e as políticas do Estado não podem ficar à mercê das crenças e convicções exclusivistas, sejam religiosas, econômicas ou de outra natureza, porque se coloca em risco a efetividade dos direitos e liberdades

historicamente conquistadas.

A efetivação de um regime de "laicidade-reconhecimento" dependerá, então, de um permanente investimento em processos educativos que capacitem os cidadãos a respeitarem os princípios de vida coletiva e a reconhecerem os direitos e liberdades inerentes não só a si mesmos, mas também extensivos ao outro, usufruindo suas liberdades no cotidiano da vida social com alteridade e responsabilidade.

III

Religión y relaciones internacionales: ¿De qué estamos hablando?

Ely Orrego Torres[1]

Desde sus inicios, los estudios de ciencia política y relaciones internacionales han teorizado sobre el comportamiento de los actores en la arena internacional. Basados en sus perspectivas sobre el poder –traducido a la posibilidad de la guerra y paz–, los actores esenciales o unidad de estudio

1 Politóloga de la Pontificia Universidad Católica de Chile y magíster en pensamiento contemporáneo de la Universidad Diego Portales. Posee un diplomado en derechos humanos, mención educación de la AUSJAL y el IIDH. Estudiante del doctorado en ciencia política de Northwestern University. Coordinadora de investigación y publicaciones en Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP).
Contacto: eorrego@gemrip.org

y sus visiones sobre la comprensión del mundo-sistema-sociedad de los estados[2], los estudiosos han propuesto una serie de paradigmas para entender las relaciones interestatales y transnacionales. Entre las principales, se consideran el realismo, idealismo (o liberal), constructivismo, racionalismo, marxismo (con la teoría crítica como su versión posterior) y el feminismo.

De este modo, las teorías de las relaciones internacionales proveen de discursos para entender el comportamiento de sus actores y cómo éstos entienden su rol a nivel global. Mientras el *realismo* sitúa al Estado y el poder como sus unidades de análisis principales cuyo fin es la sobrevivencia en un contexto de conflicto y anarquía internacional; en el *idealismo* prima la cooperación entre Estados y organismos para evitar la guerra y así superar el estado de anarquía mediante proyectos de paz y organización internacional[3]. Tanto realismo como idealismo fueron las corrientes teóricas que prevalecieron como paradigmas hasta la Guerra Fría, donde las relaciones interestatales estaban mediadas por períodos de guerra y paz.

Solo en los años 60, una serie de visiones críticas y alternativas a las tradicionales comienzan a surgir en el marco de entendimiento de las relaciones internacionales. Las teorías *marxistas* y *neomarxistas* (donde se incluye la teoría crítica) han sido acuñadas como "*teorías de la dependencia*", ya que cuestionan la relación de dominación y desigualdad entre los estados a nivel internacional.

---

2 K.J. Holsti, *The Dividing Discipline. Hegemony and Diversity in International Theory* (Boston: Allen and Unwin, 1985), 7-8.

3 Celestino del Arenal, *Introducción a las relaciones internacionales* (Madrid: Tecnos, 1984), 109-111.

Asimismo, refieren a nuevos fenómenos políticos y económicos que surgen como fruto de la hegemonía capitalista y la extracción de recursos en países del Cono Sur[4]. Otro de los paradigmas que incide en las lecturas actuales de las relaciones internacionales es la *teoría feminista*. Siendo un estudio que se ha situado desde la resistencia a las hegemonías de lecturas realistas e idealistas, el feminismo se ubica con una crítica a la colonialidad, la violencia contra la mujer y el racismo. De este modo, su objetivo dentro de las relaciones internacionales ha sido abogar por derechos en temas reproductivos y de minorías sexuales, así como involucrarse en las luchas de los movimientos de trabajadoras y mujeres afectadas por el cambio climático. Además, recalca la importancia de la inclusión de mujeres en la esfera pública, incluyendo cargos directivos y de representación a nivel internacional, los cuales han sido históricamente minoritarios en comparación a los hombres[5].

No obstante las teorías anteriores, ha sido el *constructivismo* uno de los paradigmas que mejor representa a la situación actual de las relaciones internacionales. En primer lugar, es una teoría que considera que el mundo es un proyecto en

---

4 del Arenal, *Introducción a las relaciones internacionales, 33.*

5 Sobre la teoría feminista en las relaciones internacionales, véase Sandra Whitworth, "Feminism" en Christian Reus-Smit y Duncan Snidal (eds.), *Oxford Handbook of International Relations* (New York: Oxford University Press, 2008), 391-407; Jacqui True, "The Ethics of Feminism" en Christian Reus-Smit y Duncan Snidal (eds.), *Oxford Handbook of International Relations* (New York: Oxford University Press, 2008), 408-422; Laura Sjoberg y J. Ann Tickner, "Feminist Perspectives on International Relations" en Walter Carlsnaes, Thomas Risse y Beth A. Simmons (eds.), *Handbook of International Relations (Los Angeles, London, New Delhi,* Singapore, Washington DC: SAGE Publications, 2013),170-194.

construcción, basado en la pluralidad de actores, por lo que además de los estados nacionales, incorpora a organizaciones internacionales, actores transnacionales y sociedad civil. Su propósito, al igual que el idealismo, es la cooperación internacional, pero por medio del desarrollo de identidades y normas. En ese sentido, los actores actuarían de acuerdo a sus intereses y sus entendimientos del mundo para lograr sus propósitos. Asimismo, contiene una ética que apoya la mantención de la paz entre estados y la ayuda humanitaria cuando es necesaria[6].

¿Por qué hablar de la teoría de las relaciones internacionales? Porque para entender el rol de las religiones en la realidad internacional, estos paradigmas nos proveen del marco teórico para desentrañar el significado del actuar de sus actores. En primer lugar, entender que el fenómeno religioso de por sí ha sido fruto de las interacciones (y dominaciones) entre estados. De por sí el desarrollo de las religiones predominantes y su influencia en países del Cono Sur, se podría considerar uno de los éxitos de política exterior más relevantes. Por el otro lado, la religión es una manifestación de "lo transnacional", ya que remite a ideas que se

6 Sobre constructivismo y sus elementos, véase Ian Hurd "Constructivism" en Christian Reus-Smit y Duncan Snidal (eds.), *Oxford Handbook of International Relations* (New York: Oxford University Press, 2008),298-316; Richard Price, "The Ethics of Constructivism" Christian Reus-Smit y Duncan Snidal (eds.), *Oxford Handbook of International Relations* (New York: Oxford University Press, 2008), 317-326; Emanuel Adler, "Constructivism in International Relations: Sources, Contributions, and Debates" en Walter Carlsnaes, Thomas Risse y Beth A. Simmons (eds.), *Handbook of International Relations* (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE Publications, 2013), 112-144.

difunden "a través" de las fronteras entre estados[7]. Por ejemplo, que países de Latinoamérica y África sean mayoritariamente cristianos responde a una política exterior que en su momento promovieron los países colonialistas donde primaba la conversión al catolicismo y protestantismo en el llamado "Nuevo mundo". De forma similar, la reciente difusión de ideas budistas e hinduistas en el hemisferio sur se debe a la imagen que los estados asiáticos están promoviendo entre los países con quienes están firmando tratados de cooperación. En los últimos años, se ha hecho común el intercambio cultural y educativo entre estos países, y aunque no se considera una política exterior, sí conlleva un fenómeno transnacional que se vislumbra mediante el rol de la inmigración y promoción de ideas a través de sus líderes religiosos.

Si bien con la modernidad se decía que el fenómeno del laicismo había silenciado las voces religiosas en la esfera pública, lo cierto es que a fines del siglo XX se ha demostrado lo contrario. Como menciona Paloma García:

> La *politización* del hecho religioso es una clave capital para analizar las relaciones internacionales actuales, fenómeno que no responde a categorías simples, sino muy complejas, puesto que se entremezcla con el nacionalismo, el fracaso de los modelos de desarrollo o de modernización, el faccionalismo político, los conflictos territoriales, la crisis de legitimidad y soberanía de Estados y sociedades débilmente articulados[8].

7 Pere Villanova, "El Estado y el sistema internacional" en Miquel Caminal Badía (ed.), *Manual de ciencia política* (Madrid: Tecnos, 2005), 562.

8 Paloma García Picazo, *Teoría breve de relaciones internacionales...*

No se trataría de un resurgimiento de la religión en las relaciones internacionales, porque no existen evidencias de que efectivamente la religión se haya silenciado durante todo este tiempo. No obstante, sí se puede decir que en el presente siglo estamos evidenciando un resurgir de nuevas formas de entender la compleja relación entre religión y política. Es más, como evidencia Elizabeth Shakman Hurd, es insostenible decir que la religión no juega un rol significativo en las relaciones internacionales, sino que se ha convertido en una consideración crítica en temas de seguridad internacional y política global[9].

Entendiendo lo anterior, cabe analizar la situación actual de la religión en las relaciones internacionales. No hay dudas de que los conflictos que han asechado los medios de comunicación desde los años 90, ha tenido su correlato en la complicada relación entre estados por motivos religiosos y étnicos. Lo hemos visto con la influencia del islam en su versión política, las relaciones interestatales entre Estados Unidos e Irán, o la inclusión o no de Turquía en la Unión Europea[10]. Todos estos casos entendidos como relaciones y conflictos que han conllevado a quiebres institucionales, esfuerzos diplomáticos entre estados, e incluso, uso de la fuerza por medio de la guerra. Recientemente, la postura de los estados frente a su política nacional y exterior, manifiesta cada vez más un acercamiento a lo que el constructivismo promueve. Esto es, un desarrollo identitario a nivel internacional que responde a las

(Madrid: Tecnos, 2005), 220-221.

9 Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (New Jersey: Princeton University Press, 2008), 134.

10 El desarrollo en detalle de cada uno de estos casos puede verse en Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations.*

amenazas del exterior y establece normas contra las minorías religiosas. Un ejemplo de esto ha sido el actuar político del líder y primer ministro de India, Narendra Modi, quien explícitamente ha defendido la identificación de la nación india como "Hindustán"[11], pese a que es uno de los países secularizados más grandes del mundo. Además, su discurso ha sido acompañado de acciones que fomentan el hinduismo como un interés nacional[12]. Es por ello que cuando se produjo últimamente el conflicto entre Pakistán e India por Cachemira, no se trató exclusivamente de un asunto de estrategia y geopolítica, sino que también como una tensión religiosa entre ambas naciones[13].

Estos casos –aparentemente– se ven lejanos a la realidad de América Latina, sin embargo, no hay dudas de que en los últimos años el rol de lo religioso ha influido en el comportamiento de los actores internacionales en la región. En ese sentido, si bien aún no existen posturas oficiales desde los estados comprometiéndose con una creencia particular, sí se ha visibilizado a líderes políticos manifestando su fe particular en la esfera pública, como ha sido el caso del presidente evangélico Jimmy Morales o el electo presidente de Brasil Jair Bolsonaro[14].

No obstante lo anterior, si hay un fenómeno

11 Hindustán significa "tierra de hindúes", lo que genera conflicto con los creyentes de otras religiones que conviven en la nación y que no representan la mayoría hindú.

12 Sobre el hinduismo nacionalista de Modi, véase: https://bit.ly/31DCJJf

13 Cachemira es el único estado indio donde existe mayoría musulmana. Asimismo, es una región en permanente conflicto desde los años 80 debido a grupos insurgentes armados.

14 En el caso de Bolsonaro, incluso él acuña el nombre "Messias" después de su bautismo y conversión al evangelicalismo en el río Jordán.

que está visibilizando el rol de la religión en la esfera internacional latinoamericana, es el fundamentalismo religioso. Bajo la premisa de libertad religiosa, en los últimos años, grupos de la sociedad civil vinculados a sectores evangélicos politizados, han incursionado como actores influyentes en instancias multilaterales. De este modo, lo que en el pasado estaba constituido por ser un escenario de disputa entre estados, hoy lo internacional se entiende como una pluralidad de actores que sobrepasan lo meramente estatal. En ese sentido, estamos frente a una coyuntura que como menciona Nicolás Panotto, ubica a "las religiones como agentes que forman parte de la sociedad civil, y con ello de los espacios de intervención mencionados, tanto con el propio campo de las organizaciones de sociedad civil (OSC) como del Estado y los organismos multilaterales"[15].

Lo que se vislumbra en esta realidad es la predominancia de discursos y esfuerzos conjuntos entre evangélicos y católicos para frenar leyes que avanzan en materia de derechos humanos, principalmente, derechos sexuales y reproductivos. El objetivo de estas dinámicas es la "moralización de la política"[16], basada en una visión pesimista de la sociedad donde los preceptos de Dios sobre la sexualidad y familia prevalecen. Variados casos han existido sobre la movilización de estos grupos para hacer *lobby* con los representantes políticos y obstaculizar proyectos de ley en la región por medio

15 Nicolás Panotto, Nuevas figuras de la incidencia religiosa en la sociedad civil. Una perspectiva desde el campo evangélico latinoamericano, inédito.

16 Sobre esto, véase Nicolás Panotto, *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano* (Bogotá y Santiago: REDLAD y GEMRIP, 2017), 54.

de campañas y movimientos ciudadanos, tales como "Con mis hijos no te metas" que nace en Perú, pero cuyas ideas se desarrollan con movimientos en Argentina, Chile y España. O el polémico "bus de la libertad" que surge al alero del ultracatolicismo español, pero que tuvo recorridos en ciudades de Chile, Colombia, México y Estados Unidos. Estos ejemplos muestran el aspecto "transnacional" de dichos movimientos que aúnan demandas comunes y se reúnen bajo identidades religiosas, tal como manifestaba el constructivismo.

No obstante, uno de los aspectos que más ha llamado la atención de estos grupos neo-conservadores es la articulación en instancias multilaterales de carácter regional e internacional. En otras palabras, la presencia de grupos evangélicos a nivel de organismos internacionales ha sido nuevo en los últimos años. No se conocía precedente que mostrara el nivel de organización de grupos con fines comunes (es decir, evidenciar una agenda en contra de los derechos sexuales y reproductivos) y que alcanzara una mayor visibilización como lo ha sido recientemente. Uno de esos organismos ha sido el desarrollo de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA), que desde el año 2018 en Washington ha inscrito tres coaliciones identitarias que representan 37 organizaciones civiles: la *Coalición Congreso Evangélico Iberoamericano*, la *Coalición Brasileira* y la *Coalición Educación y Cultura por la Democracia*[17]. Pese a la sorpresa de otras organizaciones de la sociedad civil que participaron de la Asamblea, no ha sido un camino

17 Panotto, "Nuevas figuras de la incidencia religiosa en la sociedad civil.

fortuito el desarrollo de estas coaliciones. Ya existían precedentes a nivel internacional por medio de ministerios como *Parlamento y fe* (desde el año 2009) y el *Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia* (desde el año 2017) donde se discutían modos de trabajo para visibilizar sus posturas y voz en instancias internacionales, así como con el *lobby* con parlamentarios en cada nación[18].

El cuestionamiento a estos grupos es que no solo actuarían guiados por principios religiosos, sino que su discurso estaría politizado y respondería a lógicas eleccionarias con influencia en los respectivos países. Además, que han monopolizado un discurso sobre "lo religioso" que no responde a la heterogeneidad de voces existente dentro de los grupos evangélicos y católicos. Por el contrario, la visión que dicen representar no se corresponde con la labor que han realizado en el pasado a nivel internacional una serie de organizaciones basadas en la fe[19] o incluso esfuerzos recientes como la creación de la *Coalición Religiones, creencias y espiritualidades en diálogo con la sociedad civil* en la Asamblea de la OEA.

Habiendo dicho lo anterior, queda la duda sobre el rol de lo religioso en la esfera internacional. La teoría de las relaciones internacionales nos habla de la interacción de actores y visibilización de sus voces, y aunque se ha dicho que la voz religiosa no es preponderante, los tiempos indican que sí lo es. La pregunta no es sobre la inclusión de esta voz o no en

18 Panotto, "Nuevas figuras de la incidencia religiosa en la sociedad civil.

19 Por ejemplo, el caso de la Pastoral VIH SIDA o ACT Alliance que han visibilizado un trabajo pro-derechos humanos y han participado de instancias multilaterales para mostrar su visión de ser iglesia. Sobre estos casos, véase Panotto, *Religiones, política y Estado laico.*

el ámbito internacional, sino el cómo.

El peligro del avance del discurso neo-conservador es que responde a una lógica donde se busca retroceder en avances que la región ha tenido en términos de derechos humanos. Por tanto, el fundamento en el que estos grupos basan su postura como una expresión de libertad religiosa, no tiene cabida. Libertad religiosa se entiende en tanto es un reclamo basado en principios de pluralidad y democracia. Pero no ha sido el caso. Por el contrario, la expresión de ciertos grupos religiosos atiende a un accionar violento y discriminador hacia las minorías. De este modo, la relevancia de visibilizar posturas religiosas alternativas se hace urgente. Solo de este modo se puede garantizar un pleno desarrollo del concepto de libertad religiosa donde por medio de la pluralidad y respeto se visibilicen discursos que promueven los derechos humanos. Y solo así, no se volverá a pensar que la religión no es relevante en las relaciones internacionales.

IV

¿Hacia la tierra prometida? Visibilizando la intersección entre religión(es) y migración(es)

Hugo Córdova Quero[1]

Introducción

Las migraciones constituyen un fenómeno crucial para entender los movimientos de personas y productos dentro del sistema-mundo moderno. Términos referidos a las migraciones son comunes

1 Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) y Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Feminista, Poscolonial y Queer) (2003), ambos por la universidad Graduate Theological Union (GTU), en Berkeley, California, EE.UU. Magíster en Teología (1998) por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, Argentina. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Teorías …

en nuestra vida cotidiana. *Migración* se refiere al desplazamiento de las personas, el cual puede ser transitorio o permanente, voluntario o forzado[2]. En este último caso, hablamos de *exilio*, es decir, refugiarse en otro lugar debido a razones políticas, ideológicas, religiosas, de género, de orientación sexual –también denominado como *sexilio*[3] –, entre otras. Estos distintos tipos de desplazamientos ocurren a nivel nacional o internacional. A diario estos términos nos confrontan con historias reales de personas que abandonan su lugar de origen y también con políticas estatales que posibilitan, restringen o niegan la posibilidad de in/migrar[4]. Roberto S. Aruj lo resume de esta manera:

> La decisión migratoria, entonces, estaría fundada en una compleja combinación de factores internos y externos; entre los externos más significativos destacamos:
>
> 1. Falta de alternativas para los logros ocupacionales.

Críticas y Teologías Queer y como Director del Departamento de Educación Online, ambos en la Facultad Starr King, GTU. Contacto: hquero@sksm.edu

2 Cf. Joaquín Arango, "Las leyes de las migraciones de E. G. Ravenstein, cien años después", *REIS — Revista Española de Investigaciones Sociales* 32 (1985): 7-26 y Amparo Micolta León, "Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales", *Trabajo Social* 7 (2005): 59-76.

3 Manuel Guzman, "Pa' La Escuelita con Mucho Cuida'o y por la Orillita': A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation", en Frances Negron-Muntaner y Ramón Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997), 209-228.

4 Bob Sutcliffe, Nacido en otra parte: *Un ensayo sobre la migración internacional, el desarrollo y la equidad* (Bilbao: Hegoa, 1998).

2. Incertidumbre social sobre el futuro económico.
3. Inseguridad general frente al crecimiento de la violencia.
4. Necesidades básicas insatisfechas.

Entre los factores internos destacamos:

1. Frustración en las expectativas de vida.
2. Frustración en la realización personal.
3. Mandato generacional ligado a la comunidad de la cadena migratoria familiar.
4. Acceso a la información acerca de las opciones en el exterior.
5. Convicción de la imposibilidad de la realización ético-valorativa en la sociedad de origen[5].

Las migraciones son complejas y nunca fáciles; e implican una serie de situaciones múltiples y, a veces, disímiles. Sin embargo, la pregunta siempre permanece: ¿Por qué alguien emigra? Existen diversas explicaciones aunque, contrariamente a lo que se cree, las migraciones no son solo el resultado de una decisión personal. Al contrario, incluyen también un conjunto de factores –sociales, históricos, geográficos, culturales y jurídicos– que se construye ideológicamente y que depende de voluntades políticas y fluctuaciones económicas que trascienden el poder de las personas in/migrantes. En palabras de Saskia Sassen:

5 Roberto S. Aruj, "Causas, consecuencias, efectos e impacto de las migraciones en Latinoamérica", *Papeles de Población* 14, no° 55 (2008): 98-99.

> Las migraciones no ocurren simplemente; son producidas. Y las migraciones no implican cualquier combinación posible de países: están modeladas. Además, el empleo de inmigrantes también está modelado; los inmigrantes rara vez tienen la misma distribución laboral e industrial que los ciudadanos en los países receptores[6].

Aunque hay un momento en el que las personas toman la decisión de in/migrar, esta decisión no se puede llevar a cabo sin un marco que la respalde. En otras palabras, si no hay decisiones legales y políticas ya tomadas en el país receptor, factores económicos y sociales que le permitan llevar a cabo la empresa –por ejemplo, los fondos para comprar boletos–; y una consideración favorable para recibir a los im/migrantes, el desplazamiento no puede ocurrir o será abortado. Además, los in/migrantes que son exitosos en arribar a su destino todavía tienen que enfrentar la realidad del país anfitrión. Muy a menudo, al llegar a su destino, los in/migrantes descubren que son "desclasados" para ser incorporados a esa nueva sociedad. Es decir, experimentan una movilidad social descendente a través de la cual, por ejemplo, una persona que ejercía la medicina en su país de origen puede terminar limpiando pisos y baños en el país receptor.

Cuando pensamos en la in/migración, generalmente pensamos en asuntos legales y generalmente pensamos en los in/migrantes como varones, ya que son los más visibles en trabajos de construcción y paisajismo, así como en trabajos de

6 Saskia Sassen, *Globalization and its discontents: Essays on the new mobility of people and money* (Nueva York: The New Press, 1998), 56.

restauración y limpieza. Sin embargo, las luchas de las mujeres in/migrantes –la mayoría de las veces relacionadas al sostenimiento de sus hogares en el país de origen– no son muy visibles. Los trabajos que consiguen en el país receptor algunas veces incluso implican cierta connotación sexual, como por ejemplo el acoso sexual a las empleadas domésticas extranjeras por parte de los patrones nacionales. En verdad, las mujeres in/migrantes están en desventaja en relación a sus homólogos masculinos. En su libro *Engendering Forced Migration* [Generizando las migraciones forzadas], Doreen Indra afirma que el género, en la mayoría de los estudios sobre migración y estudios étnicos, se considera un tema colateral en lugar del lente principal para el análisis[7]. También afirma que el género no debe equipararse con "las mujeres" sino que debe considerarse como un concepto "relacional clave"[8]. Indra –basándose en las relaciones de poder de Michel Foucault[9] y los nuevos enfoques de género– concluye que "(…) *existe* un consenso cada vez mayor de que las diferencias culturales, de raza, de clase, étnicas, nacionales y de orientación sexual entre mujeres y hombres deben tener mayor importancia"[10].

En otras palabras, el género ayuda a unir esas categorías para analizar la realidad cotidiana de los in/migrantes. El tema del género no es menor. Surge inmediatamente cuando preguntamos sobre

7 Doreen Indra, "Not a 'Room of One's Own': Engendering Forced Migration Knowledge and Practice". En: Doreen Indra (ed.), *Engendering Forced Migration: Theory and Practice* (New York: Berghahn Books, 2004), 4.

8 Indra, "Not a 'Room of One's Own', 2.

9 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI, 2005).

10 Indra, "Not a 'Room of One's Own', 8, énfasis en el original.

los mecanismos de inserción en el mercado laboral o la distribución de salarios. También señala las diferencias entre mujeres y varones en su contexto, es decir, entre mujeres nacionales y mujeres in/migrantes, y entre varones nacionales y varones in/migrantes. Además, influye en diferentes sectores de los mercados laborales, y en sistemas diferenciales de incorporación, de construcciones de jerarquías raciales y étnicas, en las expectativas sociales que surgen de la(s) división(es) sexual(es) del trabajo, entre otras. Las intersecciones de esos temas cuando se analizan desde la perspectiva de los estudios de género –tanto en relación a las teorías migratorias y los estudios étnicos– se convierten en un terreno complejo pero necesario para la exploración. En este sentido, cuando usamos el término "in/migración y género", nos estamos enfocando en la forma en que las dinámicas de los desplazamientos impactan –quizás de manera diferente– tanto a mujeres como a varones simultáneamente. Si queremos concentrarnos exclusivamente en las experiencias migratorias de mujeres, el término correcto es referirse a ese caso particular como "in/migración femenina".

Migración y religión

Cuando revemos la historia de las religiones descubrimos que casi todas ellas están conectadas a la migración. Su expansión por el mundo se debe –en la mayoría de los casos– a la in/migración de sus fieles[11]. Al mismo tiempo, la religión juega un

11 Cf. Rafael Shoji, "O Budismo Étnico na Religiosidade Nikkey no Brasil: Aspectos Históricos e Formas de Sobrevivência Social" *REVER*

papel importante en las sociedades modernas, por ejemplo, el cristianismo en el mundo occidental o el budismo y el hinduismo en los países asiáticos. Esto es particularmente visible cuando se conecta a las experiencias migratorias. Esto se puede ver en el proceso de adaptación a la nueva sociedad, el papel de las comunidades de fe ha sido notable al ofrecer apoyo, facilitar diversas formas integradoras de pertenencia y establecer redes para la protección de los derechos de los in/migrantes. Esta es una experiencia compartida por casi todos los in/migrantes en el mundo contemporáneo. Charles Hirschman señala que los in/migrantes tienden a ser más religiosos en la sociedad de acogida:

> Las prácticas religiosas consuetudinarias, como asistir a los servicios semanales, encender velas, quemar incienso frente a un altar familiar y recitar oraciones, son ejemplos de rituales comunales y familiares que se trajeron del viejo país al nuevo. Sin embargo, estas actividades a menudo adquieren nuevos significados después de la migración. El sentimiento normal de pérdida que experimentan los inmigrantes significa que

- *Revista de Estudos da Religião* 4 (2002): 47-80 y "Budismo Funerário Nikkei no Brasil: Interculturalidade versus Etnicidade", *Horizontes Decoloniales* 3 (2017): 161-204; Catón Eduardo Carini, "Budismo global, budismo local: Una recorrida por los grupos zen argentinos", *REVER - Revista de Estudos da Religião* 3 (2005): 178-195; Isaac Caro, "Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: el caso argentino", *Persona y Sociedad* 20, no. 3 (2006): 43-72; Hugo Córdova Quero y Rafael Shoji, "Introduction: On Transnational Faiths and Their Faithfuls", en Hugo Córdova Quero y Rafael Shoji (eds.), *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and Their Religions in Japan* (Aldershot: Ashgate, 2014), 1-31; Lía Rodríguez de la Vega, "Religión e identidad entre los inmigrantes de la India en la Argentina", *Calidad de Vida* 1, N° 5 (2014): 119-134; y Martín Cifuentes, "Migraciones y tradiciones: La herencia religiosa del Cercano Oriente Antiguo en el naciente Islam", *Horizontes Decoloniales* 3 (2017): 35-60.

> los rituales religiosos familiares aprendidos en la infancia, como escuchar las oraciones en la lengua materna, proporcionan una conexión emocional, especialmente cuando se comparten con otros. Estos sentimientos se acentúan de vez en cuando con la muerte de un miembro de la familia o alguna otra tragedia. (...) las creencias y [ritos] relacionados tienen raíces más fuertes después de la inmigración que antes[12].

La fe y el género se basan en la socialización cultural del lugar de origen de los in/migrantes. De hecho, es imposible vivir nuestra fe o realizar nuestra identidad de género sin este marco cultural. Las prácticas de fe están profundamente arraigadas en entornos culturales, como explica Hirschman:

> Los inmigrantes, (...) tienen necesidades espirituales, que son más significativas cuando se empaquetan en un contexto lingüístico y cultural familiar. En particular, los inmigrantes se sienten atraídos por la comunidad de iglesias y templos étnicos, donde las relaciones primarias entre los congregantes se refuerzan con las comidas y costumbres tradicionales. Los inmigrantes también tienen muchas necesidades económicas y sociales, y (...) las iglesias, los templos y las sinagogas tienen una larga tradición de servicio a la comunidad, especialmente dirigida a aquellos que más necesitan asistencia. La combinación de confort espiritual y asistencia material en sintonía cultural aumenta la atracción de los nuevos inmigrantes hacia la membresía y

12 Charles Hirschman, "The Role of Religion in the Origins and Adaptations of Immigrant Groups", *The International Migration Review* 38 (2004): 1211.

participación en iglesias (…)[13].

Esto también evidencia las redes sociales que son necesarias para la supervivencia de los migrantes en la nueva sociedad, cuya cohesión se realiza a través de la intersección de la cultura, el idioma, la etnicidad y el género. Según Melville Jean Herskovitz:

> La cultura es esencialmente una construcción que describe el cuerpo total de creencias, comportamientos, conocimientos, sanciones, valores y objetivos que marcan el modo de vida de las personas. (...) En el análisis final comprende las cosas que las personas tienen, las cosas que las personas hacen y lo que piensan[14].

La cultura, por lo tanto, viaja con los in/migrantes, y no se olvida ni es intercambiable[15]. Es esencial para que sobrevivan en el país receptor.

El sueño de la tierra prometida

La conexión entre religión y migración se encuentra incluso en los textos sagrados. La Biblia Hebrea narra el caso de Abraham y su esposa Sara, quienes emigraron de Ur de los caldeos a Canaán en busca de la «tierra prometida» por Dios (Gn 11.31). La promesa divina de una tierra prometía se continúa en la migración forzada de José hacia

13 Hirschman, "The Role of Religion in the Origins and Adaptations of Immigrant Groups", 1207-1208.
14 Melville Jean Herskovitz, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1948), 625.
15 Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 25-29.

Egipto, luego de ser vendido como esclavo por sus hermanos (Gn 37.12-36), y más tarde en la de sus hermanos con sus familias (Gn 44.16-47.12). Cuando sus descendientes fueron un pueblo numeroso, sufrieron la esclavitud en Egipto (Ex 1.13), de la que Dios los liberó (Ex 12.37-42) hasta migrar hacia la conquista de la tierra de Canaán (Jos 1.13-15). Sin embargo, el «sueño de la tierra prometida» tiene una contracara. Es decir, para cumplir ese sueño, el pueblo de Israel arrebató las tierras de los habitantes originarios de Canaán. Así, el sueño de unos se convirtió en la "pesadilla" –la conquista– de otros[16].

En occidente, esta historia ha inspirado a diversos in/migrantes buscando un lugar donde establecerse y tener una vida mejor. Al aventurarse al continente americano desde el siglo XIX hasta el presente, millones de in/migrantes cruzaron los océanos Atlántico y Pacífico para establecerse en el nuevo continente. Argentina, Brasil, Chile, México y Estados Unidos de Norteamérica, entre otros, fueron países que recibieron a millones de in/migrantes provenientes de Europa, Asia y África. Sin embargo, cuando estos in/migrantes arribaron ya había siglos de ocupación por parte de los descendientes de los conquistadores europeos que desde el siglo XVI tomaron las tierras americanas. Así como Israel conquistó Canaán (c. 800 AEC), hace 500 años el continente americano fue arrebatado por los conquistadores europeos a los pueblos

16 Cf. Edward Said, "Michael Walzer's 'Exodus and Revolution: A Canaanite Reading'", Grand Street 5, no. 2 (invierno 1986): 86-106; y Hugo Córdova Quero, "Promised Land(s)? Ethnicity, Cultural Identity, and Transnational Migration among Japanese Brazilian Workers in Japan", *Iberoamericana* 31, no. 1 (Primer Semestre 2009): 19-33.

originarios. Los in/migrantes que llegaron a las Américas a partir del siglo XIX se asimilaron a esa ideología de "tierra prometida" que históricamente ha legitimado ese despojo. Es innegable que muchos in/migrantes han trabajado duramente y sufrido miserias para progresar. Aún más, el arribo a la tierra prometida implica enormes sacrificios que muchas veces sumen a los in/migrantes en la depresión y la desesperación. Sin embargo, mientras su situación social y económica –e incluso, legal– cambió, la de los pueblos originarios no lo hizo.

En realidad, las migraciones satisfacen las demandas de mano de obra barata dentro del sistema-mundo capitalista globalizado. El desplazamiento de seres humanos también implica modos de relacionamiento muchas veces difíciles, especialmente cuando el otro es construido negativamente como "criminal", "terrorista", "ilegal" o "inferior". Esto mucha veces conlleva a la explotación[17]. Esa construcción crea estereotipos e identidades colectividad ficticias que invisibilizan a las personas reales. En América Latina se refuerza con ideas raciales populares basadas en un eurocentrismo autodefinido como "superior".

La imagen del "crisol de razas" es la metáfora central del asimilacionismo, proceso que espera que los in/migrantes renuncien a su propia cultura y adopten las normas culturales de las sociedad receptora[18]. Esto es imposible en la vida real debido

17 Mora, Belvy y Marisela Montenegro, "Fronteras internas, cuerpos marcados y experiencia de fuera de lugar. Las migraciones internacionales bajo las actuales lógicas de explotación y exclusión del capitalismo global". *Athenea Digital* 15 (primavera 2009): pp. 1-19.
18 Larry Ray, "Assimilation", en Bryans Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 24.

a que las identidades de las personas se basan constitutivamente en su(s) cultura(s) de origen.

"Tu también fuiste extranjero..."

Hay diversos textos bíblicos que refieren al trato que un migrante debería recibir. En la Biblia Hebrea se especifica claramente el pasado del pueblo de Israel, que fue sacado de la esclavitud en Egipto. Eso conlleva a un accionar en solidaridad o justicia con "el extranjero" (Ex 2.22, Dt 24:15-22). Sin embargo, el trato dado a los extranjeros no siempre fue justo, e incluso se relatan episodios de racismo y xenofobia (Esd 10.2-4; Neh 13.1-3).

Como he afirmado anteriormente, el asimilacionismo ha sido históricamente una importante influencia en la gestión de leyes migratorias en las Américas, resultando en el privilegiado de in/migrantes Europeos sobre aquellos procedentes de países limítrofes, y potenciando el racismo y la xenofobia[19]. Por ejemplo, el hecho de que en Argentina la explotación laboral y la trata de personas envuelva mayormente a in/migrantes de zonas donde la presencia de pueblos originarios o afro-descendientes es muy alta, indica que hay una jerarquía racial presente en esa sociedad que tiene fuertes raíces históricas, culturales, e ideológicas muy difíciles de derribar. Desde nuestra fe se hace cada vez más evidente reflexionar sobre la manera

19 Cf. Domenech, Eduardo y María José Magliano, "Migración e inmigrantes en la Argentina reciente: políticas y discursos de exclusión/inclusión", en M. del C. Zabala Argüelles (comp.), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina... y el Caribe* (Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores, 2008), 423-448.

como tratamos al/os Otro(s) a la luz de nuestros antepasados quienes "también fueron extranjeros" en este continente.

El exilio

Finalmente, cuando hablamos de exilio casi siempre recordamos el sufrimiento del pueblo de Israel en Babilonia en el año 722 a.C. (2 R 17.6; 18.11). Sin embargo, debido a que su vida corría peligro, Jesús y su familia también fueron exiliados en Egipto (Mt 2.13-14). Si bien luego de muchos años Jesús y su familia pudieron regresar a la tierra de origen, los exiliados y sus futuras generaciones no siempre tienen ese privilegio. La mayoría de las veces el exilio en un proceso doloroso, como lo expresaron los cautivos en Babilonia (Sal 137). Cuando las nuevas generaciones crecen, y se hacen numerosas, estamos en presencia de una diáspora. Muchas veces pueden surgir las comunidades transnacionales, a las cuales R. Kastoriano define como:

> Comunidades formadas por individuos o grupos que se establecen dentro de diferentes sociedades nacionales y que actúan sobre la base de intereses y referencias compartidas (que pueden ser territoriales, religiosas o lingüísticas), y utilizan redes para fortalecer su solidaridad más allá de las fronteras nacionales[20].

20 Riva Kastoryano, "Immigration, Transnational Communities and Citizenships", *Journal Revue Internationale des Sciences Sociales* 165 (2000): 353.

Tanto la diáspora como las *comunidades transnacionales* representan el constante flujo bidireccional de personas, mercancías e ideas, lo cual se fortalece a través de las redes sociales y la doble nacionalidad, aunque en muchos casos, la nacionalidad de origen se pierde con el exilio. Recordar que nuestra fe nos enseña que somos peregrinos (Heb 11.13), nos puede ayudar a comprender y sentir compasión por las personas que involuntariamente han dejado su lugar de origen y que atraviesan distintas situaciones en medio de nuestras sociedades.

Conclusión

La fe y las instituciones religiosas ocupan un rol central en la cuestión migratoria. La cultura y la fe viajan con los in/migrantes, quienes negocian diferentes aspectos culturales entre su lugar de origen y la sociedad receptora. Se necesita de un marco cultural tanto para vivir una experiencia de fe como para llevar a cabo la propia identidad. Las comunidades de fe, como también las redes sociales, contribuyen a la supervivencia de los in/migrantes en la nueva sociedad, cuya cohesión se realiza a través de la interacción de aspectos culturales, lingüísticos, étnicos y de género. En el proceso de adaptación de los in/migrantes a la sociedad receptora, el papel de las comunidades religiosas es cada vez más importante, especialmente porque ofrecen soporte afectivo y facilitan formas de pertenencia. Esto conlleva a una reflexión y una praxis constante de las organizaciones religiosas hacia aquellas personas

que se insertan en nuestra sociedad. Responder a ellas con respeto y compasión no solo es un gesto humano deseable sino un fruto visible de nuestro compromiso de fe.

Segunda parte:

Casos de Estudio

V

Las iglesias argentinas y el debate sobre el aborto: Libertad y religión

María Pilar García Bossio[1]

En 2018 Argentina estuvo frente a la posibilidad más cercana de legalizar el aborto no punible en la historia del país. Por primera vez el proyecto fue tratado en ambas cámaras del Poder Legislativo nacional: en Diputados fue aprobado

1 Profesora de Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es docente auxiliar de la Universidad Torcuato Di Tella (UTDT), se encuentra realizando el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Participa en proyectos de investigación donde investiga la relación entre religiones y Estado en niveles subnacionales de gobierno, específicamente en la Provincia de Buenos Aires (Argentina). Contacto: mapilargarciabossio@gmail.com

con 131 votos a favor y 123 en contra, para ser rechazado el 8 de agosto en Senadores por 38 votos contra 31.

Todo el debate estuvo teñido por posiciones religiosas, y la lectura de muchos medios de comunicación fue que la sanción no se logró por el *lobby* de la Iglesia Católica y la presión pública de las iglesias evangélicas. Nos proponemos mirar en clave de complejidad este fenómeno, para comprender cuánto fue realmente así y cuánto puede leerse en un panorama más amplio, donde se abrieron una serie de debates pendientes como consecuencias no siempre buscadas de este contexto.

Desde dónde se produce el debate

En Argentina el aborto está prohibido por el código penal, que en sus artículos 85 a 88 detalla las penas para quien practique un aborto y a la mujer que se lo practicara, con prisión de uno a cuatro años. Sin embargo, desde 1921 el artículo 85 contempla el aborto no punible bajo dos supuestos: "si se ha hecho con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios" y en caso de violación sobre una mujer "idiota o demente"[2]. Este último punto fue discutido por la Corte Suprema de Justicia de la Nación en 2012, estableciendo en el "caso FAL" que toda mujer que hubiera pasado por una violación, independientemente de su estado mental, puede acceder a un aborto no punible, con el único requisito de una declaración jurada, sin que tenga

2 Código penal argentino.

que mediar instancia judicial. A su vez, se instaba a las provincias a establecer un protocolo de acción, considerando que dilatar los tiempos en este tipo de caso puede poner en riesgo la salud de la mujer a la hora de practicar el aborto. Si bien se desarrollaron protocolos, la implementación efectiva continúa siendo problemática, pues muchas veces sectores que no están a favor interponen causas judiciales que dilatan los tiempos de acción.

En términos de militancia por la legalización del aborto, podemos encontrar antecedentes desde las décadas del sesenta y setenta, con la "segunda ola" del feminismo, cristalizando en 1988 con la Comisión por el Derecho al Aborto[3], que comenzaría a volver público el debate. En 1992 la Comisión presenta el primer anteproyecto sobre Anticoncepción y Aborto a la Cámara de Diputados de la Nación, proliferando grupos que se sumaban a la lucha por el aborto legal.

Simultáneamente se empezaban a conformar organizaciones de la sociedad civil (ONG) autodenominadas "pro-vida" (contra la legalización del aborto, en referencia al movimiento *pro-life* norteamericano de los setenta,) en las que confluían agentes religiosos y no religiosos con una cosmovisión conservadora en términos de ejercicio e identificación sexual[4]. Entre estos actores está la Iglesia Católica y algunas iglesias evangélicas. Por la historia propia de la Argentina, donde la vinculación entre Estado y catolicismo fue siempre fuerte y

3 Mónica Tarducci, "Escenas claves de la lucha por el derecho al aborto en Argentina", *Salud colectiva* 14, no. 3 (2018).

4 José Manuel Morán Faúndes, "El desarrollo del activismo autodenominado 'Pro-Vida' en Argentina, 1980-2014", *Revista Mexicana de Sociología* (2015).

compleja, sería esta iglesia la que se conforme como eje claro de oposición.

Las trayectorias feministas encuentran otro punto de inflexión en el año 1994, cuando tuvo lugar la Conferencia Internacional de Población en El Cairo, donde el Estado argentino presentó una clara posición en contra de legalizar el aborto con un discurso clerical; a la vez que se debatió en la reforma constitucional la inclusión de la cláusula de "defensa de la vida humana desde la concepción", que sería uno de los puntos de apoyo del discurso "pro-vida" hasta la fecha.

La militancia por el aborto legal continuó durante las décadas siguientes, y el 28 de mayo de 2005, se lanzó la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, con ONG y agrupaciones sociales de todo el país, profundizando un camino de muchos años. A partir de allí se presentaron ocho proyectos de ley: seis entre los años 2007 y 2014 que no llegaron a tener estado parlamentario, el del año 2018 (aprobado en diputados y rechazado en senadores), y el último, presentado el 28 de mayo de 2019, 14 años después de lanzada la Campaña, a las puertas de un año electoral.

En términos de opinión pública, en 2008 la Encuesta sobre "Religión y estructura social en la Argentina[5]" indicaba que el 63,9% de los encuestados estaban de acuerdo con permitir el aborto en algunas circunstancias (violación, riesgo de la vida de la mujer o malformación del feto, es decir, lo contemplado en el marco legal actual), mientras que un 14,1% consideraba que

5 Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Buenos Aires, Biblos, 2013).

debía permitirse siempre y un 16,9% que debía prohibirse siempre. Al diferenciar por religiones, los católicos opinaban de forma semejante al total, mientras que en los evangélicos se identificaba un mayor porcentaje de oposición siempre (un 37,4%). Diez años después, en el contexto de los debates públicos por la legalización del aborto, la encuestadora Ipso[6] preguntó por la posición sobre el aborto, indicando un 40% a favor y un 49% en contra, con un 11% de indecisos. Aquí destaca la diferencia entre las posiciones del AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires) y el interior del país, con un 53% a favor en el primer caso y solo un 34% en el segundo. A su vez al preguntar por el alcance de la legalización el 68% estaba de acuerdo en que fuera legal en algunos casos (por ejemplo, violación), mientras que este número bajaba a 42% si debía permitirse en todos los casos.

Podríamos considerar que la opinión general sobre el aborto en los casos estipulados por ley mantiene un nivel de consenso social que se ha ampliado levemente, mientras que la legalización del aborto de forma segura y gratuita por fuera de estos causales sigue siendo un espacio en disputa, donde la militancia feminista ha realizado un importante recorrido los últimos treinta años. Sin embargo, persisten distinciones entre el interior del país y la zona circundante a la capital nacional, donde ha sido más visible la Campaña.

6 Ipso, *Análisis sociopolítico de la coyuntura argentina* (Buenos Aires, 2018).

Pañuelos verdes y pañuelos celestes

Si nos concentramos en las posiciones políticas e identitarias que se construyeron en torno al debate, podemos establecer dos grandes grupos antagónicos, que estuvieron presentes tanto en las votaciones en la legislatura nacional, como en el espacio público, disputando simultáneamente en distintos frentes, entre los que podemos contar los medios de comunicación (hegemónicos y no), las adhesiones de personas de la cultura, el deporte y el espectáculo, las manifestaciones y comunicados de distintas iglesias, y la militancia en las redes sociales, con un nivel de centralidad inexistente en las anteriores presentaciones del proyecto.

Una marca material del debate fueron los pañuelos, implementados por primera vez en 2003, en el Encuentro Nacional de Mujeres de Rosario a partir de una propuesta de Católicas por el Derecho a Decidir. Los pañuelos triangulares[7], en este caso verdes, con el logo y lema de la Comisión, junto con el violeta que se utiliza desde 2015 al iniciarse las campañas #NiUnaMenos (contra la violencia de género y el femicidio) están presentes en los cuellos, muñecas y mochilas de quienes apoyan la Campaña, y se han vuelto un símbolo distintivo en el espacio urbano. Como respuesta a estos, en el 2018 los opositores a la legalización implementaron un pañuelo celeste como distintivo, en el que se lee la inscripción "Salvemos las dos vidas".

Mencionar la significación de los pañuelos

7 Los pañuelos establecen un vínculo directo en la memoria política argentina con los pañuelos blancos que representan a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, referentes de los derechos humanos en el país.

nos permite introducirnos en algunas de las características de las dos grandes posiciones de este debate, y en particular, en el rol que jugaron las iglesias allí. Como hemos mencionado, la Campaña Nacional identificó claramente a la Iglesia Católica en particular, y luego a las iglesias cristianas en general, como la gran oposición a la posibilidad de la legalización del aborto. Esto puede verse en la militancia, donde una frase recurrente es "saquen sus rosarios de nuestros ovarios"; como en intervenciones artísticas (por ejemplo, la "Virgen abortera", una imagen de la Virgen María con un pañuelo verde que sufrió censuras) e incluso en los análisis académicos sobre el tema. Dora Barrancos afirma que "no prosperan en racionalidad las derivaciones de las posiciones contrarias al aborto, pues se fundan en sentimientos escatológicos, en apegos a ideaciones religiosas"[8]. En este sentido, un punto de tensión fue la posibilidad de que la ley contemple la objeción de conciencia, tanto personal como institucional, recurso que se vio como una implementación instrumental del discurso religioso en contra de la legalización.

Esta posición no inhabilitó, sin embargo, que iglesias evangélicas y sectores de comunidades religiosas evangélicas y católicas se manifestaran a favor de la legalización, exponiendo en las sesiones informativas de ambas cámaras, participando en las marchas y vigilias que se sucedieron antes y durante las votaciones, expresándose en una proclama que contó con numerosas adhesiones[9]. Aquí la postura

8 Dora Barrancos, "La ley abortada: Notas sobre el debate de la interrupción voluntaria del embarazo" *Salud colectiva* (2018), 374. Ella es socióloga e historiadora, además de investigadora del CONICET y una de las referentes de la Campaña.

9 Véase: https://bit.ly/2Kj2JUY

de las iglesias propone respetar la libertad y dignidad humana, y separar las creencias religiosas de ciertos sectores conservadores de la gestión del Estado y la elaboración de políticas públicas.

En forma paralela al debate, y teniendo en cuenta el diagnóstico donde la injerencia religiosa va en contra de la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, se lanzó la consigna "Iglesia y Estado, asunto separado", que se identificó con un pañuelo naranja. Desde este lugar se hizo público un debate que en el ámbito académico es de larga data: la laicidad del Estado en Argentina[10]. Esto incluye cuestionar tanto el presupuesto asignado anualmente a la Iglesia Católica por parte del Estado argentino, como su capacidad de influir en políticas públicas, especialmente en el ámbito educativo y el de los derechos sexuales y reproductivos.

Por su parte, la posición en contra de la legalización del aborto nucleó a la mayor cantidad de sectores religiosos, con fuerte protagonismo de la Iglesia Católica y de sectores de las iglesias evangélicas pentecostales, fundamentalmente las nucleadas en ACIERA (Alianza Cristiana de las Iglesias Evangélicas de la República Argentina). Tanto la Conferencia Episcopal Argentina (CEA)[11] como ACIERA[12] se manifestaron públicamente en contra de la legalización, considerando que el aborto

10 Karina Felitti y Sol Prieto, "Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)", *Salud colectiva* (2018); Juan Cruz Esquivel, "Entre la norma y la implementación: La encrucijada entre la política y la religión. El caso del aborto no punible" en Ari Oro y Marcelo Tadvald (org.). *Circuitos Religiosos: Pluralidade e Interculturalidade* (Porto Alegre: CirKula, 2014).

11 Véase: https://bit.ly/2FaveQu

12 Véase: https://bit.ly/2x54rRj

implica matar a un ser humano que se está gestando en la mujer, un ser con alma propia. Es interesante considerar que, sin embargo, los argumentos de los sectores religiosos en las sesiones informativas apelaron más a justificaciones científicas (para demostrar que hay vida desde la concepción) que quienes se expresaron a favor del aborto.

A nivel institucional fue novedosa la convocatoria de la Iglesia Católica a una oración interreligiosa el 7 de julio, un día antes del debate en Cámara de Diputados, donde no sólo participaron iglesias evangélicas y cristianas, miembros de judaísmo y el islam (generalmente presentes en espacios ecuménicos), sino también representantes de Cosmovisión de los Pueblos Originarios y de ASRAU (Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista), ampliando el arco interreligioso en pos de un acuerdo común en el que se buscó no solo presentar la oposición a la ley (aunque para algunas de estas religiones el aborto esté permitido en ciertas circunstancias), sino también mencionar carencias sociales a ser solucionadas (drogadicción, pobreza, violencia, etc), defendiendo como valores la libertad religiosa y la objeción de conciencia.

Finalmente, cabe mencionar que el debate del aborto, junto con el reclamo de implementar efectivamente la ley de Educación Sexual Integral (ESI), generaron la reacción de fieles cristianos más allá de las jerarquías religiosas. Así se produjo el movimiento autodenominado "Con mis hijos no te metas", que fortalece la imagen de la familia nuclear como educadora por sobre la injerencia estatal; y la conformación de un partido político

interconfesional, el "Partido Celeste", que se opone al aborto y a la "ideología de género", pero que no tiene propuestas claras en política económica y social. En este contexto también resurgió el partido "Valores para mi país" de Cynthia Hotton, quien fuera diputada del PRO y que mantiene estrechos vínculos con ACIERA.

Conclusiones

El debate por la legalización del aborto se constituyó en un momento de quiebre político en Argentina por múltiples motivos. No sólo atravesó las lógicas partidarias, dividiendo bloques en las Cámaras Legislativas, sino que fue tema de agenda a nivel nacional: nadie en Argentina podía ser indiferente a lo que estaba sucediendo.

La presentación del proyecto de ley, las sesiones informativas y las dos votaciones movilizaron la esfera pública en todos sus niveles. No solo se estaba debatiendo una ley, sino que también se estaba tomando posición sobre múltiples aristas de la vida social: la forma de vivir la sexualidad, la relación de las mujeres con la maternidad, la biopolítica del Estado y el lugar de las religiones en la vida colectiva, entre otros temas.

La religión y la laicidad se pusieron en el centro de la escena, y los resultados de las votaciones se atribuyeron, mayormente, a convicciones o presiones religiosas. Hemos buscado mostrar la compleja participación interreligiosa, que nos deja la pregunta sobre qué implica la libertad religiosa, y cuál debe ser el lugar del Estado en relación a esa

libertad.

De alguna manera ambas posiciones construyen al Estado como garante de la libertad: en un caso, separándose de los cánones morales de determinados espacios religiosos para respetar la libertad de decisión de la mujer y su autonomía; en el otro, para asegurar la libertad de practicar una fe que ve en el aborto un hecho que no puede ser permitido, y que exige al Estado su prohibición o por lo menos la garantía de poder ejercer objeción de conciencia.

Queda abierta entonces la pregunta de qué libertad deseamos, porque ello nos permitirá comprender qué caminos queremos ir trazando.

VI

Plurinacionalidad en Bolivia

Sofía Chipana Quispe[1]

Una breve memoria de la historia larga que nos acompaña

El año 2008, después de ser aprobado el documento en grande el 2007, y antes de la promulgación de la actual Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia el 2009, empecé un compartir sobre interculturalidad, con el preámbulo del mismo, a fin de hacer la conexión con la

1 Sofía Chipana Quispe, es aymara de Bolivia. Miembro de la Congregación de Religiosas Trinitarias. Es parte de las Comunidades de: Teólogas de Abya Yala y de Teología Andina. Comparte su camino en el Centro de saberes alternativos Thakichañani de El Alto de La Paz-Bolivia, y diversas comunidades vinculadas a las palabras y textualidades sagradas de la vida.
Contacto: warmi_pacha@hotmail.com

memoria larga de la que somos parte los pueblos denominados indígenas en *Abya Yala*[2]:

> En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia[3].

En ese prólogo, se reconoce el vínculo con nuestras ancestras y ancestros, que por mucho tiempo fueron relegados/as a la clandestinidad, negando su historia, por lo tanto, la nuestra. Sin embargo, reconocernos como pueblos en vínculo con las tierras y territorios habitadas por nuestra ancestralidad, nos devolvió la fuerza profunda que nos permite seguir siendo, pese a los vejámenes, humillaciones y la violencia sistemática que sufrimos generación tras generación.

Pues el mismo año en que cité el texto mencionado, exactamente el 24 de mayo, se presenció en la capital de Bolivia, Sucre, el acto más visible y público del racismo de la colonialidad. Rostros jóvenes amedrentaron por medio de golpes

---

2 Palabra en el idioma del pueblo Kuna de Panamá que nombra la territorialidad del continente Americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pueblos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las Cumbres Continentales.

3 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 7. Recuperado a partir de https://bit.ly/2JUy50X

y una serie de humillaciones –como la de obligar a arrodillarse ante ellos con los torsos descubiertos– a los representantes de los pueblos que habitan esas regiones que se habían dado cita para recibir al presidente Evo Morales, quien fue cuestionado por la elaboración de la Constitución del Estado Plurinacional por los sectores de la élite colonial.

Si bien, el que se plasmara por escrito el reconocimiento de la Plurinacionalidad de Bolivia, fue impulsada por el gobierno del primer presidente indígena, sin embargo, no se la debemos a un partido político y sus líderes, sino que a la fuerza de la resistencia de los diversos pueblos que buscaron seguir siendo y estando; como lo siguen haciendo los pueblos ubicados en los otros Estados, que aunque no sean reconocidos como tal, sus presencias hacen de *Abya Yala*, un territorio que se reconoce en la rica y profunda diversidad de poblaciones herederas de sabidurías y espiritualidades milenarias.

Definitivamente, la construcción de la plurinacionalidad se constituye a partir del reconocimiento de la propia identidad, y del otro y otra. Y no desde los parámetros de las historias negadas o encubiertas, desde la que surgen las repúblicas liberales, que se sostienen en los pilares coloniales que construyeron las desigualdades entre los/as seres. Además, éstas sustentaron una serie de políticas de exterminio de poblaciones "indígenas" y el avasallamiento de los territorios ancestrales, que actualmente se mantienen desde las políticas del desarrollo extractivista de las supuestas democracias que criminalizan la resistencia de los pueblos ancestrales que buscan preservar una tierra y territorio digno donde cohabita una memoria

larga de sus antepasados/as.

El reconocimiento de la plurinacionalidad

Constituir la plurinacionalidad de Bolivia no fue un proceso sencillo, por "nuestra profunda complejidad de sociedad abigarrada y multicultural[4]", pues no bastó la aprobación de la Asamblea Constituyente dirigida por el liderazgo de Silvia Lazarte, mujer quechua. Sino que tuvo que ser aprobada por la población a través de un referéndum el 25 de enero del 2009, con el 61,4 % de aprobación de la población, por lo que me parece importante rememorar las palabras de Eduardo Galeano al respecto:

> En el día de hoy del año 2009, el plebiscito popular dijo sí a la nueva Constitución propuesta por el presidente Evo Morales.
>
> Hasta este día, los indios no eran hijos de Bolivia: eran nada más que su mano de obra.
>
> En 1825, la primera Constitución otorgó la ciudadanía al tres o cuatro por ciento de la población. Los demás, indios, mujeres, pobres, analfabetos, no fueron invitados a la fiesta.
>
> Para muchos periodistas extranjeros, Bolivia es un país ingobernable, incomprensible, intratable, inviable. Se equivocan de in: deberían confesar que Bolivia es, para ellos, un país invisible. Y eso nada tiene de raro, porque hasta el día de hoy, también Bolivia había sido un país ciego de sí[5].

4 Mario Rodríguez, "Descolonización de la educación en el contexto multicultural", *Revista Caminar* 8-9 (2008), 55.

5 Eduardo Galeano. "Enero 26: Segunda fundación de Bolivia", en Hijos de los días (Madrid: Siglo XXI, 2012), 22.

La ceguera de la colonización no acompañó sólo a la población que se afilió a la construcción de lo "mestizo" y "criollo", sino también a las/os que somos parte de las 36 nacionalidades que son consideradas en la plurinacionalidad de Bolivia. Pero también, es de valorar, que la plurinacionalidad se reconoce más allá de lo establecido en el artículo 30 de la Constitución, que las ubica en vínculo con el "pueblo indígena originario campesino" y que "comparte una identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión", es decir, vinculado a una "existencia anterior a la invasión colonial…". Ya que muchos y muchas de las y los que nos reconocemos en nuestras raíces milenarias, habitamos fuera de nuestros territorios de origen, y tejemos nuestras identidades con matices propios en el espacio territorial de las ciudades.

Sin embargo, sostener las raíces ancestrales, no ha sido fácil, ya que su enajenamiento, supuso negarla. Así lo entendieron sobre todo nuestros padres, que al estar en el espacio "civilizatorio" de las ciudades, nos instruían a negar lo nuestro, por lo que se empezó a dejar la vestimenta y los idiomas maternos, a fin de ser "incluidos/as" en el espacio de la civilización. No obstante, le debemos mucho a la resistencia de nuestras madres y abuelas, pues ellas calificadas de analfabetas e indias por mantener sus vestimentas e idiomas, fueron las que creativamente nos ayudaron a establecer el vínculo con nuestras raíces, por medio de la vida cotidiana desde la que se empezó la apropiación de las ciudades de las poblaciones "indígenas" migrantes, a partir de sus sabores, colores y ritmos recreados.

Las mujeres quienes se resistieron a ser "civilizadas", las que pese a los patriarcados ancestrales y coloniales, que buscaron someter sus cuerpos, supieron sostener la vida de nuestros pueblos, en pleno vínculo a sus espiritualidades en las dinámicas relacionales del cosmos. Pues, las identidades de los pueblos denominados "indígenas" en Bolivia y en los diversos territorios, son reconocidos como tal no hace mucho, pese a que la diversidad de nuestros modos de ser siempre estuvieron presentes.

El desafío de la plurinacionalidad, el reconocimiento de nuestra dignidad

Es de reconocer que los pueblos ancestrales, tenemos una larga historia, que supera el tiempo colonial, en la que se rescata una serie de resistencias creativas ante los diversos sistemas de dominación, que fueron explicitándose en diversos tiempos. Evocamos algunas recientes, como la marcha de los pueblos de tierras bajas del año de 1990, que emprendieron una larga caminata, denominada "por el territorio y la dignidad", cuya demanda fue la tierra y territorio. Por otra parte, también cabe mencionar la marcha del 2002 en la que se demandaba la constitución de la Asamblea Constituyente, que posibilite la reorganización de Bolivia, que no reconocía a los diversos pueblos. Y las denominadas guerras del agua del año 2000 en Cochabamba y del gas el 2003 en la ciudad de El Alto, que marcaron procesos significativos a partir de los otros modos de relacionarse con lo que se

denominó recursos naturales.

La presencia de las y los que llegaron con las marchas de tierras bajas, fue significativa, ya que nos hicieron conscientes de la realidad de los pueblos ubicados en el territorio de la Amazonia donde habitan la mayoría de las 36 nacionalidades, que por mucho tiempo fueron ignoradas, ya que la vida de los bueyes de los hacendados a quienes el Estado concesionó grandes extensiones territoriales tenía mayor valor, que la vida de los antiguos herederos de esos territorios, donde la vida no se concibe en una parcela, comprendida como propiedad privada, sino en relación al territorio que tiene que ver con la noción de su cosmopráxis y espiritualidades.

Pese a que la resistencia de los pueblos provocó el reconocimiento de la plurinacionalidad, en una sociedad sustentada por una cultura hegemónica que se presenta como única, desde la que se estigmatizó a los pueblos a partir de la satanización de sus historias, saberes, espiritualidades y la rica simbología con la que convivían, supuso una involución cultural, que limitó el pleno reconocimiento de las mismas.

Por otra parte, si bien el reconocimiento de la plurinacionalidad admitió una propuesta intercultural, quedó limitada, pues es imposible entablar relaciones dignas cuando tenemos una historia atravesada por la estructura colonial que construyó relaciones desiguales. Y que priorizó los derechos individuales de la población vinculada al sistema hegemónico, en desmedro de los derechos colectivos de las poblaciones "indígenas" que no se limitan sólo a lo humano y sus necesidades, sino que considera como parte de su vida comunal al

territorio habitado por los/as diversos seres, en las que habita la memoria de sus antepasadas/os.

En ese sentido será preciso el planteamiento de una "democracia intercultural"[6], que implicará una serie de cambios en los estamentos del Estado, a las que les cuesta despojarse de la estructura eurocéntrica del supuesto "desarrollo" para admitir otros modos de encaminar la política, la economía y la organización social. Como plantearía Silvia Rivera, de que "no hay plurinacionalidad, lo que hay es extractivismo, desarrollismo"[7], pues en estos tiempos se advierte que las diversas instancias estatales, omiten las consultas requeridas a las nacionalidades en relación a sus territorios, como se estipula en la Constitución.

Por ello, algunas organizaciones de los pueblos, plantean que la plurinacionalidad tiene que ver más con una estrategia política discursiva, que no asume las otras formas de vida que no se limitan a la geografía demarcada por las repúblicas, sino que traspasan las fronteras demarcadas. Por tanto, la plurinacionalidad no se limita sólo a un Estado, pues, muchos pueblos en la constitución de las repúblicas, fueron desmembrados en su organización territorial.

Aunque no se puede negar que nos reconocemos en las transformaciones que se van dando en los procesos de dignificación que vive Bolivia en medio de sus ambigüedades, aún, queda un largo camino. Ya que este proceso está "teñido

6 Boaventura de Sousa Santos, "La reinvención del Estado y el Estado plurinacional", *OSAL* VIII, no 22 (septiembre 2007), 42. Recuperado a partir de https://bit.ly/2KkomUW

7 Silvia Rivera, "No hay plurinacionalidad, lo que hay es extractivismo" (La Paz: Foro Andinoamazonico, 2015), s/p. Recuperado a partir de https://bit.ly/31yKaBv

por la irrupción de las raíces indígenas y del complejo abigarramiento pluricultural que va más allá de lo propiamente indígena"[8], al que le cuesta despojarse de lo que Aníbal Quijano denominaría como la "colonialidad del poder", que se sustenta en la primacía de la "raza" blanca, pues según Rita Zegato:

> Las naciones americanas no son mestizas sino blancas o blanquizadas, es decir asumen como identidad neutra colectiva la que privilegia el lado europeo de sus sistema de organización, convirtiendo en "otros" a los pueblos indígenas y las colectividades afroamericanas. De esta forma, las naciones americanas esconden el racismo construido por la explotación colonial que no ha terminado de destejerse porque representa los intereses de la economía capitalista y sostienen la legalidad con que el racismo y el sexismo fueron impuestos[9].

En ese sentido, las instancias estatales de Bolivia aún tienen una fuerte herencia colonial del Estado moderno monocultural, que no permite una propia construcción colectiva. Ya que aún prima el pensamiento de las culturas "desarrolladas", a las que las consideradas culturas "retrasadas" deben equiparse, por medio de los sistemas educativos que promueven la asimilación del marco cultural dominante que aún se presenta como un referente único. Por lo que estamos lejos de plantear procesos

8 Rodríguez, "Descolonización de la educación en el contexto multicultural", 56.

9 Cita tomada del pie de página de Francesca Gargallo, F*eminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (México: Corte y Confección, 2014), 30. Recuperado a partir de https://bit.ly/31y4Vgu

de deconstrucción y reconstrucción, que permitan el reconocimiento de las diferencias que posibiliten bases sólidas y propias en la reconstrucción de nuestras propias maneras de comprender, hacer y sentir. Por lo que me parecen acertadas las palabras de Boaventura de Sousa al respecto:

> Tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho de ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza. Estas son las reglas, probablemente, fundamentales para entender el momento que vivimos y para ver que esta nueva forma de identidad nacional tiene que convivir con formas de identidades locales muy fuertes. Además, de parte de los pueblos indígenas se tiene que convivir también con identidades transnacionales: hay aymaras que viven en diferentes países, por ejemplo, y eso tiene que ser manejado políticamente[10].

Para concluir, un aspecto importante que conviene rescatar en la estructuración de la Plurinacionalidad en Bolivia es que está orientada a promover el vivir bien o el buen vivir, como se plantea en el artículo 8 de la Constitución:

> El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

10 de Sousa Santos, "La reinvención del Estado y el Estado plurinacional", 44.

Se trata de un marco epistemológico propio, como diría Fernando Huanacuni:

> El movimiento indígena originario, en el horizonte del vivir bien, no solamente busca reconstituir el poder político, social, jurídico o económico: esencialmente busca reconstituir la Vida, reencontrarnos con nosotros mismos[11].

Por lo que se considera, que será necesario salir del monocultivo mental que no nos permite reconocernos en la diversidad con toda su dignidad, y construir un país plural, a partir del paradigma del Buen Vivir, que no se limita a las relaciones sólo humanas, sino que considera el sentido de la relacionalidad con las otras y otros seres que habitamos en el cosmos, que conlleva el despertar de la conciencia cósmica, a fin de que la comunidad humana se reconozca como un hilo más en la Gran Red de relaciones, y no como el centro de la Red, sino como un ser interdependiente.

11 Fernando Huanacuni, presentación que hizo en el Foro Público «El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos» realizado el jueves 28 de enero de 2010 en el Congreso de la República de Perú.

VII

De racismo e demonizações: O que as perseguições e ataques às religiões afro dizem sobre o Brasil

Ronilso Pacheco[1]

Falamos de religião e violência na política brasileira como se fossem expressões ou forças extrínsecas, que se fundem a partir de agora ou recentemente. Passamos a entender e nomear, só bem recentemente, o que era majoritariamente

1 Teólogo pela PUC-Rio, pastor auxiliar na Comunidade Batista em São Gonçalo, ativista; recém aceito no Master of Arts program do Union Theological Seminary em Nova Iorque; é autor de Ocupar, Resistir, Subverter: igreja e teologia em tempos de violência racismo e opressão (2016), Jesus e os Direitos Humanos (2018), e Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito (2019, no prelo).
Contato: ronilsops@gmail.com

considerado como "intolerância religiosa" como sendo de fato "racismo religioso". Mas, necessariamente, a política brasileira e a estrutura da sociedade brasileira é religiosa, é violenta, e é racista. A religião cristã, na sua concepção europeia, ou como afirmava Lélia González, o *eurocristianismo*, é, já na formação do Brasil, o *espírito legitimador* da escravidão e da subjugação indígena. Essa disputa já é religiosa, violenta e racista. O processo de escravização e tráfico do povo negro, bem como o processo de subalternização e dominação do povo indígena não seriam tão eficientes e tão bem assimilados socialmente sem a religião que lhe dissesse "amém".

É Deus quem protege e justifica a missão. E a missão sempre foi civilizadora. Converter, ainda que pela força e pela tortura, é civilizar. Tudo está envolvido por um projeto civilizatório e pautado no privilégio. Nossas disputas são marcadas pelo privilégio. Essa missão civilizadora é também moralizante. Em outras palavras, nossa história evidencia uma disputa, um embate, entre distintos "*marcos civilizatórios*". Neste sentido, nós presenciamos um conflito direto entre *marcos civilizatórios* conservadores e *marcos civilizatórios* progressistas.

Os *marcos civilizatórios* conservadores seguem (da invasão colonial à hoje) tentando manter o tipo de *status quo* que formou o Brasil, atualizando e reatualizando sua manutenção. Compõem os marcos conservadores, a *ordem*, que é uma defesa ostensiva de que tudo como está permaneça como está e sem ser perturbado ou alterado. O *exército*, como a instituição que tem, por prioridade fazer

com que a estrutura permaneça inalterada e intocável. E o *exército* aqui não diz respeito apenas às forças armadas, mas todo recurso da violência institucional que sempre foi evocada para reprimir, expurgar e punir os "desordeiros". A *disciplina*, que é esse profundo apego pelo "bom comportamento", um sofrido "bom-mocismo", o estereótipo do "cidadão de bem", o "trabalhador", que não questiona ordem e estrutura, que apenas trabalha e se comporta mediante o que lhe é exigido e o espaço que lhe foi determinado. A *família* como o único lugar possível de ser reconhecido como núcleo de relação, legítimo apenas na concepção conservadora da chamada "família tradicional", que é como uma heteronormatividade patriarcal impôs seu modo de ser coletivo no mundo. Evidentemente, estes marcos estão impregnados do civilizacionismo europeu e ungido pela identidade *eurocristã*.

Por outro lado, construir *marcos civilizatórios* progressistas foi a alternativa tocada por todos e todas que foram forçados a caminhar à margem do poder hegemônico da presença e da narrativa dos *marcos civilizatórios* conservadores como estabelecedores de verdade. Aqui, *marcos* necessários são a *liberdade*, porque, tomados por um ambiente de controle permanente, garantir a *liberdade* é garantir espaço de expressão e sobrevivência. Por isso, *liberdade* acompanha a *autonomia*, no sentido o mais próximo o possível do termo. Se os conservadores vão "mitificar" a família, para a perspectiva civilizacional progressista, a *relação* torna-se um marco importante. A família tem o seu lugar, mas o seu lugar não ofusca, invalida ou neutraliza relações que podem também ser tidas

como família. Não se trata, por exemplo, de relação homoafetiva, relação homossexual, relação gay. Trata-se de outros modelos de família que podem ser constituídos[2].

Neste sentido, o indivíduo é concebido também sob a perspectiva do corpo e a *subjetividade*, e adentra no corolário dos *marcos civilizatórios* progressistas. Porque o indivíduo, ou o cidadão, é idealizado na ideologia conservadora e moralizante, foi preciso colocar o *corpo* como categoria necessária para discutir o silenciamento das identidades suprimidas pelo poder hegemônico. Não se trata apenas do indivíduo e sua operação na burocracia da sociedade, isto é, se vota, se trabalha, se paga impostos, se serve, obediente e subserviente ao "contrato social" (im)posto, etc., mas sim como seu corpo é afetado por ser negro, por ser mulher, por ser gay, por ser trans, por ser indígena ou por confessar uma fé estigmatizada pelo racismo (ou seja, de matriz africana). Sendo assim, um outro *marco civilizatório* posto em evidência é a *diversidade*. Nossa história herdeira do nosso legado escravocrata/colonialista detesta a diversidade, e só entende e concebe a pluralidade dentro de uma neutralização da diversidade dentro dos espaços que produzem saber e/ou que exercem poder.

Estamos então diante de um conflito entre *marcos civilizatórios*. Nossa tradição colonial, escravocrata e conservadora manteve seu lugar de preservação entre a elite brasileira, privilegiada e oligárquica, que sempre se organizou e se manteve

2 Julio Assis Simões, "Homossexualidade e movimento LGBT: estigma, diversidade, cidadania" en André Botelho e Lilia Schwartz (org.), *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos* (São Paulo: Claro Enigma, 2012), 128.

aliada (à revelia de diferenças internas) para manter seu projeto civilizatório e empenhada na manutenção do *status quo*. Para eles, é a ética do dever, o mérito, a homogeneidade como forma de coesão, mantida, se necessário for, com repressão. Aqui, importante é a *harmonia coerciva*, conforme define Laura Nader[3].

Isso explica, talvez, pensando na perspectiva religiosa, porque a igreja protestante no Brasil é ávida defensora da laicidade do Estado no Brasil, crítica profunda da relação entre Igreja e Estado, até o início do século XX, influenciando inclusive a lei de liberdade religiosa contida na Constituição de 1891. Um século depois, e estamos numa profunda inversão, pois a igreja evangélica brasileira, histórica ou pentecostal, no seu perfil mais conservador e fundamentalista, ocupa o círculo do poder (com mais presença, decisão e participação que o campo católico), transforma esta ocupação do Legislativo e do Executivo em uma missão e a influência na Constituição e na promulgação das leis um chamado divino.

Iniciamos com esta ampla explanação sobre o imbricamento entre política, sociedade, religião e violência no Brasil, como uma forma de dar uma "genealogia" da interdição das religiões de matriz africana no Brasil. Isto também para entender que não estamos lidando apenas com uma "intolerância religiosa", mas como o racismo, legado maior de nossa formação escravocrata e colonial, marca a percepção e o imaginário coletivo da sociedade brasileira sobre o corpo negro, a cultura negra e tudo o que provêm de África.

3 Ler *Harmonia Coerciva: a economia política dos modelos jurídicos* de Laura Nader aqui: https://bit.ly/2Rhhpo6

De alto à baixo, racismo e demonização da religiosidade africana

O ambiente de formação colonial-escravocrata/racista da história do Brasil, e, nela, o ambiente de instauração e formação das igrejas católicas e protestantes, que aqui já chegaram impregnadas pela demonização e inferiorização do povo negro trazido de África, bem como de sua cultura e cosmogonia, permitiu a consolidação da mentalidade que associa a religiosidade de origem africana como feitiçaria, diabólica, atraso, primitivismo, aética. Por tanto, a hostilidade sempre teve o seu lugar na sociedade brasileira, em qualquer lugar e em qualquer classe e território. As igrejas pentecostais, que surgem nas, e se espalham pelas, camadas mais pobres da sociedade e, consequentemente, nas periferias que vão se formando nos centros urbanos, vão radicalizar esta hostilidade, ao atribuírem o mal da vida do indivíduo às ações que são estabelecidas no plano espiritual, onde o diabo age, e o diabo, nesta compreensão, sempre age por intermédio de "entidades" diversas da religiosidade de matriz africana.

O modelo de colonização ibérica no Brasil, que possibilitou um sincretismo forçado e que se propôs a amalgamar diferenças e absorver conflitos na esfera pública, contribuiu para que, diferente da colonização liberal protestante nos Estados Unidos, não fosse formada uma apropriação racializada do cristianismo. No Brasil, a resistência se deu com a associação de negros e negras, seja nas senzalas, ou nos quilombos, ou livres por alforria, fuga ou conflito, cuja espiritualidade e religiosidade ou sincretizaram

o catolicismo português ou se mantiveram mais próxima de suas ritualidades originárias, que desemboca no candomblé (e suas diversas "nações"). As religiosidades de terreiro, se tratando de negros e negras, divide com os evangélicos pentecostais, também negros e também pobres as favelas, morros, e as demais periferias das cidades. É sobretudo o racismo que ergue o muro que divide relações e neutraliza o afeto, inviabilizando o reconhecimento mútuo entre negros e negras de religiosidades distintas. O cristianismo como "religião dos brancos", e portanto "normal". O candomblé como "religião dos negros", e portanto não apenas uma "religião que não é verdadeira", ou "anormal", mas sendo sobretudo "do mal", "do feitiço".

Mas é com as igrejas neopentecostais, que o princípio da "batalha espiritual" empurra para o campo do fundamentalismo extremo e da perseguição deliberada das religiões de matriz africana. Há um processo "pedagógico" de reeducação (e não de alienação) no qual seus fiéis passam a organizar a si e suas relações com o mundo. Em outras palavras, são reeducados, por meio de diversos ritos, palestras, programas, estudos bíblicos, etc., para uma visão de mundo no qual o demônio, materializado nas religiões de matrizes africanas, deve ser combatido. Bispo Edir Macedo, em 1997, já anunciava em seu livro:

> Essa luta é renhida e, embora não andemos atrás dos demônios, eles andam a nossa procura para nos afastar de Deus. São inimigos d'Ele e do ser humano; daí a necessidade da luta. Essa luta com satanás é necessária para podermos dar o devido valor à

salvação eterna, pois não há vitória sem luta[4].

Não obstante, como é parte do racismo estrutural que orienta a hostilidade e o imaginário demonizador da África no Brasil, as religiões de matriz africana também é institucional[5]. Em 2014, um juiz federal chegou a dizer que Umbanda e Candomblé não eram religião porque, nas palavras do juiz, "elas não possuem um texto base" e nem um "Deus a ser venerado". Com esta decisão, ele recusou uma ação feita para retirar 15 vídeos veiculados na internet que eram ofensivos à terreiros e à religiões de matriz africana. Não são poucos os casos de alunos proibidos de entrar, ou advertidos ao entrarem, em suas escolas por estarem usando paramentos de sua religião (roupa branca, colares, guias, etc.). Marcos Feliciano, um pastor que hoje é deputado federal pelo Estado de São Paulo, e um dos mais votados, já afirmou, postando publicamente, que: "*sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, aids*".

Os "traficantes evangélicos"

A aparição dos chamados "traficantes evangélicos" no contexto das favelas carioca não é nova. Desde pelo menos 2007, ou seja, a pelo menos 10 anos, temos noticiais de terreiros ameaçados,

4 Edir Macedo, Orixás, caboclos e guias: Deuses ou Demônios (Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005), 37.

5 Lucas Obalera de Deus, *Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso* (Rio de Janeiro: Fundação Heirinch Böll, 2019), 14.

invadidos pelo tráfico. Já em 2008, a antropóloga Christina Vital, pesquisava sobre o aparecimento dos "traficantes evangélicos" nas favelas cariocas. E há ao menos dois interessantes livros, ambos frutos de pesquisas sobre a relação entre evangélicos do campo (neo)pentecostal e traficantes ou pertencentes a facções criminosas: *Fé e Crime*, de Vagner Marques, e *Cristianismo e criminalidade*, de Lucas Medrado. Em setembro de 2013, o Jornal Extra publicava uma reportagem intitulada "Crime e preconceito: mães e filhos de santo são expulsos de favelas por traficantes evangélicos". A própria criação da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR) no Rio de Janeiro tem relação direta com casos de agressão sofridas por afrorreligiosos no Morro do Dendê. O que estamos vivendo hoje, portanto, já é uma tragédia anunciada há muito tempo.

A figura dos traficantes evangélicos apresentam outros desafios na construção de estratégias de combate ao racismo cultural religioso/intolerância religiosa, uma vez que este "novo" agressor está fora da institucionalidade convencional. Demorou-se muito, inclusive, em se levar a sério que isto ocorria e que é, infelizmente, mais ou menos comum. E que por mais absurdo que pareça, esta violência só acontece porque o ambiente é propício e se sustenta numa teia de relações/reações hostis. Se por um lado, igrejas não tem coragem de fazerem o que o traficante que ordena a destruição do terreiro faz, muitas delas já fizeram e convocaram orações para que terreiros fechassem, para que terreiros fossem substituídos por igrejas. "Jesus é o Senhor desse lugar".

Conclusão

Hoje, enquanto este artigo está sendo escrito, em apenas uma cidade no Rio de Janeiro (Duque de Caxias), cerca de 100 terreiros de umbanda e candomblé receberam ordens de traficantes para serem fechados e seus membros deixarem o território ou interromper suas práticas. O desafio de enfrentar a perseguição às religiões afro no Brasil passa diretamente por uma discussão e o enfrentamento do racismo e a existência de nosso legado escravocrata-colonial anti-África. Uma alternativa, para gerações futuras, seria a aplicação da Lei 10.639. Esta Lei obriga o ensino sobre a cultura africana, o continente e sua diversidade religiosa. Embora proposta em 2003 e já em vigor, ela é um símbolo de como o racismo torna esta luta inviável. Há poucos professores que dominam o tema para ensinar desde o nível básico, e em muitas escolas, diretores e professores de orientação cristã se recusam a ensinar sobre a importância dos orixás e deuses da cosmogonia africana. É um longo caminho.

VIII

Intolerância religiosa contra pessoas LGBT no Brasil: dos ataques à organização política-pastoral

Rodrigo Toniol[1]
Jeferson Batista[2]

Introdução

A atenção ao tema da intolerância religiosa é crescente na América Latina. Particularmente no Brasil, desde o fim da década de 1990, o assunto

1 Professor do Programa de Pós-Gradação em Antropologia da Unicamp. Presidente da Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul. Contato: rodrigo.toniol@gmail.com
2 Mestre em Antropologia Social pela Unicamp e membro do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/Unicamp). Contato: jefersonbatista1108@gmail.com

tem sido progressivamente incorporado em debates públicos sobre direitos humanos, assim como tem operado como elemento articulador da criação de organizações governamentais e não governamentais dedicadas ao combate à intolerância. Essa temporalidade está associada a dois processos paralelos. Primeiro, foi naquela década que o tema dos Direitos Humanos passou a se expandir para além dos marcos da defesa pelos direitos políticos e liberdades civis mais elementares, que havia marcado os movimentos, principalmente religiosos, que protagonizaram essa luta ao longo da ditadura militar brasileira e do período de redemocratização[3]. Segundo, também foi nos anos de 1990 que o pentecostalismo avançou no Brasil a partir de uma lógica demonizadora dos cultos e práticas das religiões afro-brasileiras.

Na literatura especializada, foi justamente a partir das observações de pesquisadores dedicados ao tema do pentecostalismo brasileiro que a questão da intolerância emergiu. Trabalhos como os de Patrícia Birman[4], Ronaldo Almeida[5] e Regina Novaes[6] foram pouco a pouco dando contornos àquilo que nos anos 2000 adquiriria nitidez na fórmula "intolerância religiosa". O termo

3 Carlos Alberto Steil; Rodrigo Toniol, "A trajetória dos direitos humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso moral", en Pedro A. Ribeiro de Oliveira; Geraldo De Mori (orgs), *Mobilidade religiosa: linguagens, juventude, política* (Belo Horizonte: SOTER, São Paulo: Paulinas, 2012), 75-98.

4 Patrícia Birman, "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil", *Religião & Sociedade* 17 (1996).

5 Ronaldo Almeida, "A guerra de possessões", en Ari Pedro Oro; Andre Corten; Jean-Pierre Dozon. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé.* 1ed. (São Paulo: Paulinas, 2003), 321-342.

6 Regina Novaes, O Mal à Brasileira (Rio de janeiro: EDUERJ, 1997).

permaneceu pouco recorrente no debate acadêmico, tendo sido estabelecido principalmente pela via dos movimentos políticos. Em 2000, por exemplo, na Bahia, foi criado o "Movimento contra Intolerância Religiosa", articulado, entre outros, pela Federação Baiana de Culto Afro, o Centro de Estudo Afro-Orientais e o Programa Egbé - Territórios negros (Silva, 2007: 22)[7]. Em São Paulo, naquele mesmo período, o Instituto da Tradição e Cultura Afro-brasileira e a Comissão de Assuntos Religiosos Afrodescendentes, funcionam articulando a comunidade religiosa, promovendo passeatas e protestos, mas também oferecendo respaldo jurídico para casos em que as situações de intolerância e discriminação vão parar nos tribunais.

Faz-se assim evidente que o tema da intolerância religiosa no Brasil, seja na sua dimensão política ou quanto ao debate acadêmico que suscitou, esteve sempre endereçado à relação entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras. Duas publicações, pioneiras em seu tempo, são emblemáticas desse enquadramento e também explícitas com relação à progressiva relevância do termo "intolerância religiosa" no debate acadêmico. Em 1997, o primeiro fascículo publicado pela revista Debates do NER teve como mote um texto de Ari Pedro Oro intitulado "Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra?[8]", seguido do comentário de oito pesquisadores. Exatos dez anos

7 Vagner Gonçalves da Silva, "Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiosos afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil", en Vagner Gonçalves da Silva, *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (Edusp, 2007), 9-28.

8 Ari Pedro Oro, "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?", Debates do NER 1.1 (1997).

depois, Vagner Gonçalves da Silva organizou outra obra de referência do tema, mas dessa vez, como expressa o próprio título do livro, o enquadramento possível já era outro "Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no religioso afro-brasileiro"[9]. Entre a publicação de um e de outro, ocorreu a progressiva adesão dos intelectuais no campo político sobre intolerância. Na antropologia, o marco desse processo se deu pela instauração, em 2002, no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia, da Comissão de Relações Étnicas e Raciais, que passou a tematizar o assunto em seus encontros e ações.

Este texto parte do reconhecimento de que ao longo das últimas duas décadas as ciências sociais produziram um extenso material articulando intolerância religiosa, pentecostalismo e religiões afro-brasileiras. O acúmulo dessas reflexões, somado ao volume e a natureza dos dados que organizações não-governamentais têm produzido, parece nos provocar a realizar algumas torções nesse modelo até então privilegiado. Assim, aqui desdobraremos uma dimensão ainda pouco explorada, mas cada vez mais evidente nos relatórios sobre intolerância religiosa. Trata-se de sua intersecção com a questão da diversidade sexual e de gênero nas igrejas. Para tanto, partiremos de alguns dados estatísticos extraídos relatórios brasileiros sobre intolerância e a partir dos dados sobre a relação do tema com gênero e diversidade sexual, avançaremos na descrição da formação de um coletivo ecumênico LGBT que luta por seus direitos religiosos. Antes de avançar sobre esses temas, nos deteremos em algumas balizas

9 Vagner Gonçalves da Silva, *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (Edusp, 2007),

teóricas que demarcam a noção aqui em questão.

Os limites da tolerância

Se a intolerância religiosa emergiu como um instrumento político e como um dispositivo jurídico apenas mais recentemente, seu par oposto homólogo, a tolerância, tem raízes muito mais profundas no Ocidente. Em seu livro, *A Era dos Direitos*[10], Norberto Bobbio apela para o significado histórico da noção de tolerância para descrever o modo pelo qual o problema da convivência entre diferentes confissões religiosas, após diversos cismas e rupturas no interior do cristianismo entre os séculos XII e XVIII, pode ser contemporizado. Como bem sintetizou Ricardo Mariano ao comentar a mesma obra de Bobbio:

> O pluralismo religioso no século XVI, ao resultar em guerras religiosas entre católicos e protestantes, demandou dos nascentes Estados europeus a formulação de leis para promover e regulamentar a tolerância e a liberdade religiosas e, por meio da elaboração de arranjos institucionais os mais diversos, o exercício do papel de uma espécie de fiel zelador e árbitro de seu cumprimento, visando garantir a paz[11].

Convergente com tal leitura, Habermas[12] também identificou a noção de tolerância e os

10 Norberto Bobbio, *A era dos direitos* (Rio de Janeiro: Elsevier, 1992).
11 Ricardo Mariano, "Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros", en Vagner Gonçalves da Silva, *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (Edusp, 2007), 120.
12 Jürgen Habermas, "Teoria da adaptação", Folha de S. Paulo 5 (2009).

dispositivos que desencadeou como precursoras da democracia moderna. É a continuidade do argumento de Bobbio, no entanto, o que particularmente nos interessa aqui. Isso porque Bobbio é explícito ao dizer que a opção pela tolerância não implica necessariamente na renúncia à própria verdade. Mais uma vez recorremos à síntese de Mariano para apresentar suas formulações.

> Há pelo menos três razões de ordem prática por meio das quais a tolerância foi defendida nos últimos séculos, sem que sua defesa caísse no ceticismo ou no relativismo, isto é, implicasse na rejeição da convicção da posse da verdade. A tolerância pode ser vista como "mal menor ou necessário", com base no cálculo de que "se me atribuo o direito de perseguir os outros, atribuo a eles o direito de me perseguirem" e na percepção da ineficácia do uso da força para fazer a verdade triunfar[13]. Ela "pode significar a escolha do método da persuasão", numa "recusa consciente da violência", revelando, assim, uma "atitude de confiança na razão ou na razoabilidade do outro"[14]. A tolerância, por fim, pode se basear no dever moral de respeito à liberdade do outro, ao reconhecer o direito de todo homem a crer de acordo com sua consciência, tendo como pressuposto que o outro deve chegar à verdade por convicção íntima e não por imposição[15].

Retemos dessas afirmações dois aspectos centrais. O primeiro é relativo ao fato de que a tolerância é uma espécie de princípio a partir do

13 Bobbio, *A era dos direitos*, 206-7.

14 Bobbio, *A era dos direitos*, 207

15 Ricardo Mariano, "Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros", 120-1.

qual se negocia a manutenção da própria convicção de verdades particulares. No limite isso significa que tolerar é uma forma de garantir a radicalidade de suas próprias ideias. Ou ainda, numa versão mais legalista dessa tese, nesse caso defendida por Roberto Blancarte, "a instauração de um regime de tolerância para diversos cultos não é garantia da eliminação da discriminação legal, para não falar da social"[16]. O segundo aspecto a ser retido diz respeito ao caráter contingencial dos limites daquilo que é considerado como tolerância e intolerância em cada momento histórico e social. Foi essa chave que orientou Wendy Brown em seu livro "Regulating aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire". Tolerância, afirma a autora, tornou-se um instrumento político cada vez mais poderoso e eloquente a partir da década de 1960. Nesse caso, importa menos pergunta "o que é tolerância" e mais explorar Que tipo de discursos políticos e quais são os efeitos sociais que são mobilizados a partir dessa noção tão imprecisa de tolerância?[17].

O texto que segue procura dar conta de um dos engendramentos do discurso contemporâneo sobre tolerância: de modo geral, a intolerância religiosa e, particularmente, seu vínculo progressivo com a defesa pela diversidade sexual e de gênero.

---

16 Roberto Blancarte, "Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión", *Estudios sociológicos* (2003): 280.

17 Wendy Brown, *Regulating aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton University Press, 2009), 4.

Intolerância religiosa no Brasil

A intolerância religiosa atinge, no Brasil, pessoas de diferentes crenças, raças, orientações sexuais e gêneros. As formas desta intolerância também são variadas: ofensas verbais, ataques físicos, ameaças virtuais, destruição de templos e objetos sagrados, além de assassinatos. Na últimas duas décadas, organismos internacionais e locais passaram a tematizar essa questão produzindo relatórios quantitativos, abrangentes e regulares sobre o perfil das pessoas atacadas, a motivação do ataque e suas zonas de concentração. Dado constante nesse material, permanentemente relevante ao longo das décadas de pesquisa é o fato de que as adeptas e os adeptos das religiões de matriz africana são os que mais sofrem com a intolerância religiosa. É certo que esses ataques são marcados por interseccionalidade, na medida que intolerância religiosa, racismo e preconceito religioso são vetores transversais às justificativas e motivações dos ataques. *Segundo o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil* (2011-2015): *Resultados Preliminares*, elaborado pelo governo federal, de 2011 a 2015, 27% das denúncias feitas em ouvidorias do país sobre intolerância religiosa envolvam religiões de matriz africana, sendo que 64% das vítimas eram pretas ou pardas[18].

Relatório feito pela equipe brasileira da Fundação Pontifícia ACN também ressalta que os religiosos afro-brasileiros são os mais atacados.

---

18 Alexandre Brasil Fonseca; Clara Adad (orgs.) *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa* (2011-2015): *resultados preliminares.* (Brasília: SDH/PR, 2016). Disponível em: https://bit.ly/2Xe7DZl. Acesso em abril de 2019.

"Dependendo da fonte dos dados, essa comunidade representa cerca de 41,5 a 63,3% das vítimas com religião identificada, ainda que seja apenas 0,30% da população total do país"[19]. Ainda mais contundente é o dado de que entre 2011 e 2015, veículos de comunicação do Brasil registraram 26 assassinatos de pais de santo e lideranças do Candomblé[20].

A violência contra esse grupo está por toda parte: desde o preconceito religioso cotidiano, que classifica os adeptos dessas crenças como macumbeiros, por exemplo, até na grande imprensa, quando programas sensacionalistas ou ligados a outros grupos religiosos atacam essas expressões religiosas. Grandes grupos de mídia brasileiros já foram acusados ou condenados por intolerância religiosa. Em um desses casos, para citar apenas o mais recente com maior repercussão, envolve o grupo Record, mantido pelo bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. O conglomerado midiático foi condenado a exibir, no canal Record News, programas sobre religiões africanas. Em 2004, a TV Record exibiu uma série de programas relacionando orixás a demônios.

A austeridade entre evangélicos, segmento religioso que mais cresce no Brasil, e religiosos afro-brasileiros também é um fenômeno que faz parte do cotidiano brasileiro. Fonseca aponta casos envolvendo "problemas de alunos ou professores evangélicos em relação ao ensino da cultura afro-brasileira" nas escolas[21].

19 ACN Brasil: *Relatório da Liberdade Religiosa* (2018). Disponível em: https://bit.ly/2F3luYf. Acesso em abril de 2019.

20 Alexandre Brasil Fonseca; Clara Adad (orgs.) *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa.*

21 Alexandre Brasil Fonseca; Clara Adad (orgs.) Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa.

A pesquisa *Intolerância Religiosa no Brasil Relatório e Balanço*, elaborada por pesquisadores e interlocutores de instituições de pesquisa e combate à intolerância religiosa, também chama atenção para esta questão e apresenta um caso ocorrido em Manaus, no ano de 2012. Em uma escola pública, "alunos evangélicos que se negaram a fazer um trabalho sobre a cultura africana". Para os estudantes, o trabalho solicitado pelo professor fazia "apologia ao satanismo e ao homossexualismo", proposta que contraria a crença deles"[22]. Os alunos ficaram sem nota e a situação mobilizou atores públicos e religiosos.

Se a produção de dados sobre o crescimento da intolerância religiosa no Brasil é indicativo da atenção que o tema despertou em organismos não-governamentais, nesse período também houve um processo de institucionalização de canais de denúncia e para atendimento desses casos por parte de órgãos públicos.

Um dos canais para receber denúncias como as citadas anteriormente é o Disque 100. Criado em 1997 por ONGs que trabalhavam com direitos das crianças e adolescentes, o sistema foi incorporado, em 2003, pela Secretaria de Direitos Humanos, do governo federal, e passou a receber denúncias diversas, como homofobia, ataques a crianças, idosos e mulheres e de intolerância religiosa. Esse processo é apenas um dos marcos que apontam a entrada de forma mais efetiva de pautas dos direitos humanos nos governos do Partidos dos Trabalhadores (PT), que tiveram início com Luís Inácio Lula da Silva, em 2003. Para além de mecanismos governamentais,

22 C. A. I. Santos, et al. (Org.). *Intolerância religiosa no Brasil. Relatório e Balanço* (Rio de Janeiro: Kline, 2017), 40.

a discussão sobre intolerância religiosa, sobretudo contra religiosos afro-brasileiros ganhou espaços em outros segmentos da sociedade, como na academia.

Em seu primeiro ano de atuação na pasta federal, o Disque 100 recebeu 15 denúncias envolvendo questões religiosas. Nos anos seguintes, as ligações aumentaram de forma significativa. Em 2016, foram 759, momento de auge. Já em 2017, o número caiu para 537. No ano seguinte, 2018, a queda foi ainda maior, fechando com 210 registros[23]. Esta queda pode ser lida em um contexto mais amplo: a crise político-econômica que assolou o país desde 2015 e que afetou diversos serviços voltado ao combate da intolerância religiosa[24].

Intolerância religiosa tornou-se, assim, pauta de uma agenda política e, ao sê-lo, passou a ser objeto de disputa não somente com relação a pertinência de sua tematização no contexto de políticas públicas, como também quanto às ênfases na forma de aborda-lo. Nesse sentido, há uma potente relação entre direitos humanos e intolerância religiosa. Referimo-nos não ao vínculo da natureza dos temas, mas sim ao modo pelo qual eles mobilizam e são mobilizados no campo político. Em textos anteriores[25] nos detivemos nas variações e disputas envolvendo a abrangência da pauta dos Direitos Humanos. A partir da análise da mudança de posicionamento da Igreja Católica sobre o tema, passando do protagonismo de sua defesa, nas décadas de 1970 e 1980, para uma posição

23 Ministério da mulher, da família e dos direitos humanos - *Disque 100. Dados de Denúncias – Discriminação Religiosa – Nacional.* Brasília, 16 de janeiro de 2018. Disponível em: https://bit.ly/2XFxS81. Acesso em abril de 2019.

24 ACN Brasil, *Relatório da Liberdade Religiosa.*

25 Steil e Toniol, "A trajetória dos direitos humanos...".

mais reticente nos anos 2000, argumentamos que a inclusão dos direitos sexuais e reprodutivos no "guarda-chuva" dos direitos humanos foi um elemento central para o reposicionamento desses atores.

> A partir dos anos de 1990, com a redemocratização do país, o discurso sobre os direitos humanos passam a incorporar os direitos sexuais e reprodutivos como um novo campo de disputas, redefinindo as posições dos principais contendores e aliados na arena política social. Já não se trata de uma disputa da Igreja Católica, representada pelas pastorais sociais e a Teologia da Libertação, e os movimentos sociais de esquerda contra o Estado autoritário e repressor, mas da mesma Igreja Católica, representada pelos grupos conservadores que conquistam a hegemonia institucional dentro dela, aliada com as igrejas evangélicas, contra o movimento feminista e as ONGs, que buscam inscrever suas demandas relativas aos direitos sexuais e ao gênero na agenda da definição das políticas públicas. Em alguma medida, poderíamos dizer que a disputa já não é contra o Estado, mas no seu interior, pelo seu controle ideológico, uma vez que, ao se democratizar, ele também se pluraliza. Nesse cenário político, as questões relativas ao aborto e o reconhecimento institucional da união entre pessoas do mesmo sexo emergem como disputas centrais no campo discursivo dos direitos humanos (…)

O paralelo aqui é pertinente porque ao reconhecer o tema da intolerância religiosa como um objeto de disputa política, passamos a assumir que o tipo de dado produzido sobre o tema, as

intersecções privilegiadas como fatores explicativos das motivações dos ataques e a própria forma de definir os grupos religiosos nos relatórios, produzem efeitos sobre a abrangência do que seja "intolerância religiosa". É por essa razão que nas páginas que seguem, privilegiaremos um corte específico e menos evidente, embora cada vez mais visibilizado, do tema da intolerância religiosa: a diversidade sexual e de gênero.

Diversidade sexual e intolerância religiosa

Além da questão das religiões afro-brasileiras e racismo, chama atenção a intersecção entre intolerância religiosa e diversidade sexual e de gênero, bem como o florescimento de iniciativas para combater a discriminação contra pessoas religiosas lésbicas, gays, bissexuais e transgênero. O Disque 100, desde 2011, registra casos de intolerância religiosa contra a população LGBT. Naquele ano, foram duas denúncias. No ano seguinte, 2012, já foram 28 casos denunciados. Em 2018, porém, foram recebidas apenas sete denúncias[26].

Algumas mudanças no campo religioso brasileiro ajudam a entender esse cenário. Na primeira década dos anos 2000, surgem no país as chamadas igrejas inclusivas[27], dominações

26 Ministério da mulher, da família e dos direitos humanos - *Disque 100. Dados de Denúncias – Discriminação Religiosa – Nacional.*

27 Marcelo Natividade afirma que "igrejas inclusivas" compõem um "segmento [que] se destaca no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais". Marcelo Natividade, "Uma homossexualidade santificada?

protestantes/evangélicas voltadas às pessoas LGBT[28]. Já na segunda década de 2000, entram em cena iniciativas pastorais de ativistas LGBT ligados às igrejas hegemônicas, como os grupos de diversidade sexual na Igreja Católica[29].

Atores religiosos dissidentes sexuais e de gênero passam a enfrentar casos de homofobia e transfobia de grupos religioso dominantes, que, em alguns casos, estão dentro de suas próprias comunidades eclesiais. Grupos religioso intolerantes se utilizam de categorias de acusação para atacar os religiosos LGBT, da mesma forma que fazem com os religiosos afro-brasileiros. Assim, lideranças evangélicas acusam as igrejas inclusivas de serem do demônio. Enquanto católicos atacam os católicos LGBT dizendo que não fazem parte da Igreja. Marcados com impuros, esses sujeitos são demonizados "evidenciando uma sinergia entre intolerância sexual e intolerância religiosa"[30].

Estes sujeitos, marcados com "impuros", tornam, em certa medida, uma espécie de minoria religiosa na sociedade brasileira. São ainda uma minoria religiosa dentro de religiões hegemônicas,

---

Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal", *Religião e Sociedade*, 30, no. 2 (2010): 90.

28 Natividade, "Uma homossexualidade santificada?", 90-121.

29 Cristiana de Assis Serra, "'Viemos pra comungar': Estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de 'católicos LGBT' brasileiros e suas implicações. 94f. Dissertação (Mestrado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro" (2017); Procissão Batista Silva, "Marcha e passeata: o ativismo cristão LGBT nas ruas da capital paulista", *Reunião Brasileira de Antropologia,* 2018, Brasília. Anais eletrônicos... Brasília UNB, 2019. Disponível em: https://bit.ly/2IHXvPc. Acesso em abril de 2019.

30 M. Natividade, L. Oliveira, "Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores". *Sexualidad, Salud y Sociedad, Rev Latinoamericana* 2 (2009):121-161.

quando insistem em se manter adeptos a elas, mesmo encontrando barreiras doutrinárias.

Santos apresenta um caso de intolerância religiosa e intolerância sexual. A história começa quando uma mulher evangélica convida uma amiga para ir aos cultos de sua denominação, a Igreja Cristã Contemporânea. Quando o filho da referida amiga soube que sua mãe estava frequentando a Igreja, 'iniciaram os insultos contra a sua religião, dizendo que os pastores eram falsos e conduziam os fiéis para o inferno. 'A usuária recebeu as orientações jurídicas necessárias"[31]. Os casos de intolerância religiosa contra cristãos LGBT apontam para a heterogeneidade do cristianismo. Se alguns evangélicos praticam preconceito religioso contra afro-religiosos, por exemplo, outros evangélicos sofrem o mesmo preconceito de outras correntes cristãs.

Durante os anos de 2017 e 2018, estivemos em campo observando o trabalho pastoral de grupos, coletivos e pastorais católicas criados por pessoas lésbicas e homossexuais em diferentes cidades do Brasil. Em conversas informais e entrevistas semiestruturadas, registramos constantes relatos de pessoas que tiveram algum tipo de problema em dioceses e paróquias católicas por assumirem publicamente uma orientação sexual dissidente da normativa. Os casos são complexos: vão desde violências psicológicas até ex-pulsões. Um jovem católico do Nordeste brasileiro foi obrigado a deixar suas funções de liderança em um movimento carismático após outros membros descobrirem, por meio das redes sociais, que ele estava frequentando

31 Santos, et al. (Org.). *Intolerância religiosa no Brasil. Relatório e Balanço, 40.*

um grupo "católico LGBT". Em Belo Horizonte, depois de ataques virtuais contra integrantes da Pastoral da Diversidade Sexual, a arquidiocese tirou o reconhecimento que havia dado aos grupos. Membros da pastoral sofreram ainda ataques virtuais.

Os conflitos envolvendo religião e sexualidade passam por um processo de acirramento em diferentes contextos mundiais. No Brasil e na América Latina, a busca por representatividade e visibilidade por parte do movimento LGBT, que chegou as igrejas, se choca com atores alinhados a uma visão conservadora, que sustentam o discurso da suposta "ideologia de gênero" e buscam realizar ações para travar a conquistas de direitos civis de minorias sexuais e de gênero, baseando-se em "pânicos morais"[32].

Fora do armário, religiosos assumidamente LGBT também vão a público e se tornam uma contraprova ao evidenciarem um enquadramento que compatibiliza a diversidade sexual e de gênero[33] com a religião, especialmente com o cristianismo. Desenvolvendo diferentes ações em busca de combater esta intolerância religiosa intersecionada

32 Richard Miskolci, "Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay", Cad. Pagu [online]. 28 (2007): 101-12.

33 Durante o artigo, utilizamos expressões como "sexualidades e expressões de gênero dissidentes" e "diversidade sexual e de gênero". Autores alertan, contudo, que, "assim como 'homossexualidade' - termo que no passado conferia unidade ao campo e que há mais de uma década está envolvido em um processo de contínua especificação, disputa e contestação - nenhuma dessas novas designações recobre plenamente o objeto em torno do qual têm girado preocupações e análises [no campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil". Sérgio Carrara; Júlio Simões, "O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens". *Cad. Pagu* [online]. 42 (2014): 77.

com a intolerância sexual.

Pessoas LGBT nas igrejas

Em busca de reconhecimento, entre as décadas de 1990 e 2000, começam a surgir pela América Latina grupos pastorais católicos formados por leigas e leigos lésbicas e gays, sendo que muitos apoiados por alguns sacerdotes e freiras. Entre as iniciativas, estão a Pastoral da Diversidade Sexual (PADIS), em Santiago, no Chile; o grupo Éfeta, da Cidade do México, no México; o Grupo Lésbico Feminista Artemisa, em León e Chinandega, na Niguaraga; a Comunidad de Homosexuales Católicos, em Lima no Peru. Os grupos, claro, enfrentam realidades distintas em suas localidades, seja dentro ou fora dos ambientes católicos. Contudo, são atores que se empenham em propor alternativas para a inclusão LGBT na Igreja Católica.

Especialmente no Brasil, em 2007 foi criado o Diversidade Católica, no Rio de Janeiro. Três anos mais tarde, em São Paulo, nasce o Grupo de Ação Pastoral da Diversidade. Nos anos subsequentes são criados coletivos pastorais LGBT em diferentes cidades brasileiras, sobretudo em capitais e grandes centros urbanos. Diante dessa expansão, em 2014, lideranças "católicas LGBT[34]" brasileiras realizam, no Rio de Janeiro, um encontro nacional e fundam a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT (RNGCLBT), conhecida entre seus membros como Rede. Desde sua criação, a organização teve pouca

34 "Católicos LGBT" é uma categoria êmica. É com esta expressão que os sujeitos desta pesquisa se autoidentificam e foi adotada nesta dissertação entre aspas. Todas as expressões oriundas do campo de pesquisa e falas de interlocutores estão entre aspas.

expressão nos ambientes seculares e eclesiais. Porém, em 2018, os ativistas "católicos LGBT" realizam uma segunda edição de um encontro nacional, quando refundaram a Rede.

O II Encontro Nacional de Católicos LGBT foi realizado em São Paulo, no início de junho, no mesmo final da semana da Parada do Orgulho LGBT da cidade. Mais de 60 lideranças estiveram presentes, representando pelo menos 16 grupos de todo o país. No primeiro encontro, em 2014, eram apenas quatro grupos. Durante dois dias, os participantes discutiram diversos temas religiosos, sociais e políticos utilizando o método "ver, jugar e agir"[35]. Além disso, durante o evento, foi eleita uma coordenação nacional para a Rede, uma constituição foi elaborada e um manifesto público lançado.

Apesar do evento ser voltado a "católicos LGBT", uma das atividades mais marcantes foi uma mesa ecumênica inter-religiosa. A mesa redonda foi a única atividade do encontro aberta para o público em geral, amplamente divulgada pelas redes sociais na internet e por veículos de comunicação. A atividade foi, na verdade, uma espécie de celebração religiosa, liderada por pessoas LGBT[36].

35 O cardeal belga Josef-Léon Cardijn, fundador do movimento Juventude Operária Católica (JOC), é considerado um dos criadores do método "ver, julgar e agir". Em 1961, o papa João XXIII publicou a encíclica *Mater et Magistral* e apresentou no texto o método como uma ferramenta para realização de ações sociais concretas pela Igreja Católica. O método é divido entre três fase: "primeiro, o 'estudo da situação' concreta, escreveu João XXIII. Em segundo lugar, a 'apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes'. Em terceiro, o 'exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática'. O método foi bastante difundido na América Latina, sobretudo por agentes ligados à Teologia da Libertação. Moisés Sbardelotto, *"Ver, julgar e agir: 50 anos de prática social católica* (Instituto Humanitas Unisinos, 2011), 124.

36 Não existe conformidade no uso da sigla para designar lésbicas,

As lideranças convidadas para falar na atividade foram um pastor da Igreja das Comunidades Metropolitana de São Paulo, uma representante da Igreja Batista do Caminho –RJ, ligada aos movimentos Esperançar e Evangélicxs Juntos pela Diversidade e colaboradora de movimentos feministas cristãos, uma antropóloga judia e travesti, pesquisadora de gênero e sexualidade na comunidade judaica em São Paulo, uma teóloga anglicana e uma ialorixá (religião tradicional iorubá) e etnopsicóloga.

As falas foram diversas. Contaram sobre pesquisa, sobre trabalho pastoral, explicaram elementos de suas tradições religiosas e, sobretudo, deram testemunhos emocionados sobre suas trajetórias religiosas. O elemento agregador era a questão da diversidade sexual e de gênero. Apenas a ialorixá não era LGBT.

Essa atividade nos faz pensar que uma das estratégias dos atores religiosos LGBT é o ecumenismo. Emerson Giumbelli, afirma que o "ecumenismo define-se, genericamente, pelo projeto de gerar algum tipo de aproximação entre povos, grupos ou tradições atreladas a diferentes religiões[37]" . Diante desta reflexão do antropólogo, entendemos que estes atores criam uma espécie de ecumenismo da diversidade sexual e de gênero, um

---

gays, bissexuais, travestis, transexuais, travestis e transgênero e outras identidades sexuais ou de gênero. Portanto, neste texto é utilizada a sigla LGBT pois foi a mais ouvida em campo, sendo que "católicos LGBT" é uma categoria êmica. Vale registrar que variações também foram registradas, como LGBTI, LGBTQ, LGBTI+, consideradas formas mais abrangentes para se referir a um conjunto de sexualidades e gêneros dissidentes da normatividade.

37 Emerson Giumbelli, "Ecumenismo", en Livio Sasone; Cláudio Alves Furtado, *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* (EDUFBA, 2014), 124.

ecumenismo baseado em uma pauta identitária.

Durante o trabalho de campo, não registramos, contudo, a existência de um projeto organizado ecumênico entre religiosos LGBT. Porém, compreendemos que os eventos multirreligiosos mostram o surgimento de um ecumenismo baseado nas questões sexuais e de gênero dissidentes, que ainda se organiza de forma pontual.

Ressaltamos que muitos dos depoimentos/testemunhos que ouvimos durante a atividade ecumênica eram sobre casos de intolerância em ambientes religiosos, ou seja, a intolerância religiosa praticada por aqueles que não aceitam a compatibilidade em ser religioso e abertamente LGBT.

Uma ativista feminista evangélica contou sua trajetória quando se assumiu lésbica para sua família. Filha de pastores, passou por situações constrangedoras e chegou a deixar sua casa. Hoje, congregando em uma igreja com uma moral sexual menos rígida, tem lutado pelos direitos LGBT, pela legalização do aborto, entre outras questões. Segundo seus relatos, as ameaças são constantes e, muitas vezes, partem de frequentadores e líderes de igrejas hegemônicas.

Uma judia travesti relatou a dificuldade de fazer pesquisas em sinagogas de São Paulo por não se adequar aos padrões de gênero. Segundo ela, antes de passar pelo processo de readequação de gênero, podia entrar nos espaços religiosos com uma simples autorização do rabino.

Neste e em outros eventos, ouvimos ainda religiosos LGBT relatarem casos de intolerância ou preconceito não apenas por parte de atores religiosos

hegemônicos, mas também por parte de atores de movimentos sociais, especialmente do movimento de lésbica, gays, bissexuais e transgenero. O enquadramento que liga diversidade sexual e de gênero ao cristianismo também incomoda aqueles que não estão envolvidos em igrejas.

Diante disso, os espaços ecumênicos entre religiosos LGBT surgem como tática política, que produz um contexto de proteção e, ao mesmo tempo, de visibilidade da relação entre intolerância religiosa e diversidade sexual. Para uma liderança da RNGCLGBT, é através do diálogo ecumênico que os "católicos LGBT" organizados buscam caminhos para se aproximar de outros setores sociais, incluindo o movimento LGBT: "acho importante criar um campo ecumênico progressista. Ele será, talvez, a principal aposta para se aproximar da militância LGBT e de todas militâncias progressistas". Nesse sentido, o ecumenismo poderá ser uma estratégia para "descongelar" a imagem do cristão conservador entre os movimentos sociais progressista ao mesmo tempo que mostra aos grupos religiosos hegemônicos que, apesar de dominantes, eles não são uma totalidade.

Conclusão

Em textos anteriores apontamos para o fortalecimento de uma aliança religiosa cristã na política brasileira, cuja pauta passava pela desarticulação do discurso dos direitos sexuais e reprodutivos do âmbito dos direitos humanos. Isso é, em síntese, tratava-se de uma tentativa

de desassociar esses campos de disputa política, evitando que a defesa pelos direitos humanos trouxesse consigo o tema do gênero. Importava, naquele contexto, identificar a forma de atuação política que essa aliança entre líderes político-religiosos permitiu. Neste texto, exploramos uma outra dimensão da aliança religiosa. Dessa vez, sob o princípio do ecumenismo e tendo como mote a demanda pelo reconhecimento da diversidade sexual e de gênero nas igrejas como parte do debate sobre intolerância religiosa, explicitamos uma outra face da aliança entre religiosos. Ao fazê-lo, também foi possível dar mais visibilidade para as transformações que a própria noção de intolerância religiosa tem sofrido, bem como apontar para outras dimensões desse tema que, seguramente, não está limitado às tensões entre pentecostais e afro-religiosos.

IX

Chile: Libertad religiosa para la acción ecológica

Arianne van Andel[1]

Aparentemente, libertad religiosa y acción ecológica son temas desvinculados. El derecho a la libertad de religión parece un asunto explícitamente humano, mientras que la ecología concierne a todas las especies vivas. Además, la libertad religiosa es

1 Arianne van Andel (1975) es teóloga reformada holandesa, residente en Chile. Posee una maestría en teología sistemática, con especialización en justicia ambiental y género. Además está certificada en coaching organizacional. Es parte del equipo ejecutivo del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP), docente en la Comunidad Teológica Evangélica, coordinadora de la Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación, y Fellow de GreenFaith.
Contacto: ariannevanandel@gmail.com

reclamada por grupos religiosos específicos, que quieren resguardar su identidad frente a otros, en un contexto más bien histórico. En Latinoamérica el debate surge desde la necesidad de sectores minoritarios, sobre todo evangélicos, que piden tener los mismos derechos políticos y de expresión que la Iglesia Católica hegemónica. El "otorgamiento" de la libertad religiosa significa en este sentido la legítima garantía de igualdad frente a la ley de grupos religiosos con creencias y prácticas divergentes. El concepto no dice nada sobre la manera en que estos grupos se relacionan entre sí, ni sobre sus acciones en la sociedad.

No obstante, en este artículo quiero proponer una ampliación del significado de libertad religiosa, con base en una experiencia ecuménica en Chile, sostenido en la acción ecológica. Creo que el pensar y actuar ecológico pueden abrir a una visión más holística e integral del concepto "libertad religiosa", y motivar a articularnos más como grupos religiosos. Una etimología –aunque discutida– de la palabra religión, invitaría a eso: *religare* significa vincularse fuertemente[2]. A continuación, presentaré siete reinterpretaciones del concepto "libertad religiosa", las cuales asocio con mi experiencia vivida desde hace más que diez años en la Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación (CECC) en Chile[3]. Asimismo, haré bajo los primeros párrafos una presentación de esta alianza religiosa y su propósito.

---

2 Ivonne Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid: Trotta, 2000), 110.

3 Este artículo está basado en mi propia experiencia en la CECC, y no refleja necesariamente las opiniones de cada uno de sus miembros. Para más información de la CECC véase: https://bit.ly/1PhOnMK o https://bit.ly/1RYEO4x

Libertad positiva

La reivindicación de la libertad religiosa en Latinoamérica está basada en la experiencia de exclusión y discriminación de ciertos grupos religiosos. Iglesias y grupos religiosos minoritarios desean, por ende, una garantía de poder expresar libremente sus creencias y convicciones y vivir acorde a ellas. Es, según el liberalismo más clásico de Voltaire, una libertad que termina donde daña a la libertad de otros/as. Isaiah Berlin llama a ese derecho "libertad negativa", ya que representa la ausencia de interferencia de otros/as en mi espacio de libertad. Este filósofo lo distingue de la "libertad positiva", la cual es nuestra posibilidad de usar nuestra libertad autónomamente y de forma proactiva, expresándose en la construcción creativa de la vida[4]. La libertad negativa parte desde la conflictividad que pueden generar nuestras divergencias, sin embargo, la libertad positiva parte desde la riqueza de nuestras potenciales convergencias.

En la época de la modernidad, con la separación de Estado e Iglesia, la religión ha sido restringida al espacio privado, en que la libertad que gozaba era más bien "negativa". Era la libertad de no ser molestado en la propia casa, iglesia o comunidad durante las expresiones religiosas. Esta libertad era de gran importancia, y es la que reclaman las comunidades evangélicas en un contexto católico.

Sin embargo, las religiones expresan convicciones profundas sobre cómo vivir nuestra vida con sentido, en relación con lo transcendente y con la comunidad humana. Viendo este propósito,

4 Isaiah Berlin, *Two concepts of liberty* (1958). Consultado 10 de junio en: https://bit.ly/2Q6WK4r

cada religión –vista como comunidad de fe institucionalizada– está convencida de aportar algo muy valioso a la sociedad. Esto pide más que una libertad negativa –en que nos sentimos meramente toleradas– e impulsa hacia una participación plena de la religiosidad en la cultura humana, para mostrarse y tocar vidas.

La libertad positiva requiere pasión por una causa. Hemos visto cómo algunas comunidades evangélicas militan en luchas contra los derechos de grupos de diversidad sexual o leyes de salud reproductiva. En estos casos, el uso de su libertad choca con la libertad de otros/as, y causa –con base en sus creencias– exclusión y discriminación frente a personas que no comparten sus convicciones morales. Este uso de la libertad positiva confirma la verdad absoluta de la propia identidad, batallando contra el "mal" del resto del mundo, y negando la pluralidad democrática de opiniones en el debate.

La Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación ha mostrado otra manera de practicar la libertad positiva de la expresión religiosa, buscando una causa para que las iglesias se puedan expresar en común, en vínculo con otras religiones y grandes sectores de la sociedad no creyente. La red se formó en 2008 en el contexto del Foro Social Mundial en Belem du Pará, Brasil, donde diversas comunidades de fe reflexionaron sobre Agua, Tierra, y Teología[5]. Surgió de la convergencia de 15 organizaciones de fe distintas[6], "que se sentían llamadas desde una

5 En el Forum Mundial de Teología y Liberación: https://bit.ly/2IFs6Nm

6 Las organizaciones participantes en este momento eran: Amerindia Chile, CARITAS-Chile, Centro de ex-alumnos del Seminario de Santiago, Centro Ecuménico Diego de Medellín (CEDM), Comité Oscar Romero de Chile, Comunidad de Reflexión y Espiritualidad

mirada de fe a comprometerse con el cuidado de la creación y a tomar acciones permanentes para promover su cuidado"[7].

Desde aquel momento, la CECC promueve la concientización en el mundo cristiano sobre los desafíos que nos presenta la crisis ecológica y colabora con organizaciones ambientales para la defensa del agua, el aire y la tierra, tan amenazadas en nuestro continente. La acción por "nuestra Casa Común" se convirtió en una pasión unificadora en que podíamos expresar nuestra religiosidad.

Libertad como diversidad

En la CECC percibimos nuestras diferencias en tradiciones y creencias como riqueza. Por un lado eso es facilitado por la causa común que encontramos, pero también tiene que ver con la convicción y experiencia de que "libertad" necesariamente implica e incluye diversidad. Es decir, en el caso hipotético que todos/as creyéramos exactamente lo mismo, y nos relacionáramos de la misma forma con "lo transcendente" y entre nosotros/as, no habría libertad religiosa, sino una uniformidad religiosa que destruiría la vida misma.

Evangélica (CREE), Con-spirando, Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), Justicia, Paz e Integridad de la Creación Columbanos (JPIC), Justicia, Paz e Integridad de la Creación-CONFERRE (JPIC), los misioneros laicos de Maryknoll, Pastoral de La Mujer de la Iglesia Evangélica Luterana de Chile, Reflexión Cristiana Valparaíso, ONG Tremonhue: Centro de Espiritualidad y Salud Integral, World Vision Chile. Actualmente siguen 7 de éstas, y se han agregado JPIC de los Claretianos, JPIC de los Franciscanos y GEMRIP.

7 Las citas corresponden al documento de identidad de la CECC que salió del primer encuentro en marzo de 2009.

La vida de este planeta se despliega cada vez hacia una mayor diversidad y entendiendo nuestra existencia como Creación de Dios, concluimos que esta diversidad es don de Dios, también cuando nos cuesta o desafía relacionarnos con ella… Por eso llamamos nuestra Coalición como "Ecuménica", significando que "queremos incluir a todos aquellos/as que, inspirados en el ejemplo de Cristo, se identifican con una praxis de la solidaridad, la justicia, la igualdad y con una ética del cuidado. (…) Creemos que el desafío de la crisis ambiental transciende nuestras diferencias y requiere una acción en conjunto, llamándonos entonces, a un ecumenismo práctico al servicio de la creación, que promueva el reconocimiento de la reciprocidad y co-dependencia entre todo lo creado".

Interpretamos este ecumenismo desde una perspectiva eco-teológica cristiana, considerando que la diversidad y la interdependencia de todo lo vivo son ambas partes constitutivas de la creación de Dios. Según la narrativa cristiana originaria, Dios valora este mundo diverso, todo según su especie, como bueno, bueno en gran manera (Gen 1: 4, 10, 12, 18, 21, 25 y 31). Al crear el ser humano desde la tierra (Gen 2:7) Dios hace que somos parte de este mundo diverso, implicando que sólo podemos vivir desde y gracias a la biodiversidad que nos rodea. Por otro lado, nuestro ser creado a Imagen de Dios, nos otorga más diversidad aún, no solo en lo material, sino en nuestro poder de dar múltiples nombres a esta realidad, y relacionarnos con ella en libertad.

Del mismo modo, las primeras historias de la Biblia pueden ser interpretadas para afirmar la protección de esta diversidad. La historia en que

Dios prohíbe a Adán comer del árbol del bien y del mal (Gen 2:17), sugiere que Dios no querría que los seres humanos fueran dueños de la verdad sobre el bien y el mal, ya que eso llevaría en la práctica a un estado de vida estática, sin búsqueda del bien y libertad de buscar el bien; o sea, sin relación con Dios. Y vida sin libertad, para esta narrativa ya equivale a muerte; como seres humanos moriríamos de saberlo todo.

En la práctica de la CECC, la libertad religiosa como "respeto a la diversidad" significa que busquemos una actitud de escucha y diálogo permanente, desde un gran respeto y una valoración por las personas diversas que somos.

Libertad como independencia

Las religiones –aunque en su gran diversidad– proponen visiones integrales y holísticas de la vida y no se restringen a un tema en particular, sino suelen tener una mirada sistémica. En la CECC hemos notado que eso nos da otra forma de libertad en nuestras articulaciones con organizaciones ambientales. Lo llamo libertad como "independencia". Muchas organizaciones de la sociedad civil tienen que definir su identidad a partir de su causa u objetivo y distinguirse por su color político, estrategia de resistencia o área de activismo.

Solidarizando con estos grupos, nos hemos dado cuenta que nosotros no necesitamos "tomar partido" en este sentido. Regularmente nos toca el rol de las personas que hacen las preguntas de

motivación, que ayudan a crear la mística y construir las puentes.

En la preparación de un Seminario sobre el Derecho Humano al Agua en 2009, la CECC propuso la creación de espacios participativos, con métodos lúdicos, y participó activamente en el diseño de una ceremonia del agua, un rito litúrgico con gran impacto, que según todos los/as organizadores ayudó a generar la unidad que fue sustento para los buenos resultados finales. Además, la CECC generó vínculos entre los distintos grupos medioambientales que conviven con tensiones, no tomando una posición en los conflictos y tratando de asumir una posición de "sumar fuerzas" por la trascendencia del problema ambiental. Ambos son ejemplos de cómo la libertad religiosa como independencia nos ha dado un rol especial.

Libertad como gratuidad

Vinculado al tema anterior, podemos ver la libertad religiosa como una invitación a celebrar y destacar la importancia de la gratuidad de esta vida. La religiosidad contempla el misterio de la vida, y todos los aspectos que no pueden ser calculados o mercantilizados. En la CECC sentimos que la naturaleza y los ecosistemas que sostienen nuestra existencia humana son un regalo gratuito de valor incalculable. Tratamos de entrenarnos para darnos cuenta de lo que nos rodea. En todos los encuentros que tenemos compartimos la comida, hacemos trabajo corporal, y nos conectamos con el entorno. Procuramos darnos muchos abrazos, a expresarnos

lo que valoramos en cada uno/a en su especificidad. Tomamos tiempo para llorar y para reír, y logramos a veces soltar las constricciones de resultados y tiempos limitados.

El filósofo Byung-Chul Han describe de forma inigualable cómo el sistema capitalista nos tiene en una trampa de auto-explotación y nos quita la posibilidad de contemplar la belleza de la vida[8]. La libertad religiosa puede ser interpretada como un impulso de contrarrestar esta esclavitud auto-impuesta. Solo con espacios de contemplación, oración, silencio y compartir gratuito podemos salvarnos de esta tendencia perversa que nos está robando la vida. Estos espacios históricamente han sido creados por personas y grupos religiosos.

Libertad como rebeldía

En un mundo donde todo se fragmenta, encontrarnos es una rebeldía. Resistir a modelos de vida que excluyen y destruyen la tierra, es libertad. La libertad religiosa se puede ver como una libertad para rebelarse contra la inhumanidad y la injusticia. Es una libertad que se resiste contra las fuerzas que deshacen el tejido de la vida y dan muerte. A veces estamos tan entrampados en las dinámicas del sistema socio-económico, que para resistirnos nos ayuda otra lógica y otro tipo de discurso. Las narrativas religiosas han sido usadas una y otra vez para legitimar el estatus quo de las estructuras sociales, pero también han sido fuentes de un

8 Byung.Chul Han, *La salvación de lo bello* (Barcelona: Herder Editorial, 2015) y *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder Editorial, 2017).

lenguaje distinto, visionario, desafiando los límites de lo posible.

Con la CECC somos una voz rebelde frente a la destrucción de un modelo económico que vive de la extracción sin límites de los bienes comunes de la naturaleza. Exigimos ambición y visión en la política frente a la emergencia climática. En reuniones con ministros o empresarios nos atrevemos a hacer preguntas éticas, sobre el sentido de nuestras acciones, y el "para qué" del "crecimiento económico". Cuando funcionarios de ministerios nos explican la racionalidad, la responsabilidad y el realismo de sus avances, pedimos más visión, más atrevimiento, más sueños. Cuando informamos a Carabineros (policía chilena) sobre nuestros actos públicos, los descolocamos por presentarles actos en círculos de silencio o escuchando el clamor del río. Declamamos mantras en la entrada de una termoeléctrica a carbón para suplicar el fin de las "zonas de sacrificio" en Chile, anunciando el derecho a vivir sin contaminación[9]. Este camino de la no-violencia activa, aprendido de maestros como Mahatma Gandhi y Nelson Mandela, es un camino de una libertad profundamente religiosa.

Libertad como horizontalidad

En grupos que defienden la libertad religiosa para salvaguardar su propia identidad doctrinal

9 Un video sobre esta acción en Ventanas, el 15 de diciembre de 2018, se puede ver en: https://bit.ly/2KPXuM2

frente a otras comunidades, se necesitan jerarquías de obispos, pastores o consejos doctrinarios, generalmente compuesto por varones, quienes vigilan la "pureza doctrinal" de los otros miembros de la comunidad. En ese caso, la libertad religiosa es restringida a lo que dicen estatutos, encíclicas u otro tipo de documentos oficiales de la jerarquía. Sin embargo, si se entiende la libertad religiosa como una libertad de pensamiento, y expresión de opinión de cada miembro dentro de cada comunidad, y entre comunidades, el diálogo se pluraliza. Esa libertad solo es posible en estructuras más horizontales.

La CECC es un conjunto de organizaciones donde cada una tiene sus estructuras y jerarquías propias, pero dentro de las reuniones y encuentros de la red, buscamos una horizontalidad que permite la expresión libre de las creencias de cada persona. Así formamos una comunidad en diálogo, donde observamos que las convergencias muchas veces no se encuentran solo dentro de instituciones de igual denominación, sino que traspasan fronteras construidas por las estructuras. Además, descubrimos que existen muchas diferencias de opinión dentro de las comunidades que cuentan con una misma institucionalidad. Hasta ahora, en la CECC, no hemos formado una estructura formalizada, y buscamos posiciones de trabajo basado en nuestros talentos, más que en nuestro poder. Asimismo, mantenemos la horizontalidad en nuestros actos públicos, donde pueden participar líderes eclesiales y miembros de comunidades en pie de igualdad.

Libertad como creatividad

La libertad positiva, en acción por el planeta, es una libertad creativa. La creación es hacer algo nuevo, es decir, algo que no existía antes. En la Teología de la Creación de teólogos del Vaticano II y eco-teólogos como Leonardo Boff y Jürgen Moltmann, la Creación de Dios está inacabada, en constante transformación, y necesita de las manos de todos y todas para seguir construyéndose[10]. Las narrativas religiosas son parte de la creación humana, y tienen que actualizarse, inculturarse, y concretizarse según cada contexto y momento de la historia. Así, la libertad religiosa invita a la creatividad.

Lo que más hemos disfrutado en la CECC son procesos de creación que nacieron de las cruces entre nuestros talentos y nuestras creencias. No me refiero a consensos idealizados, en que todos/as terminamos de creer y crear exactamente lo mismo. Al contrario, a veces, fue desde las tensiones, los choques de opiniones, la incomodidad, que crecimos, aprendimos y nos atrevimos a salir de nuestras zonas de "confort". Así hemos visto que personas que nunca habían participado en un acto público, atrevieron a exponerse en público; que personas tímidas explayaron sus talentos en lienzos hermosos; que personas que no solían expresarse corporalmente, oraron en danza circular; que personas a quienes les costaba dar palabras a su fe, tomaron la voz. Los procesos de creación de actos, declaraciones, celebraciones, y materiales ha

10 Véase por ejemplo: J. Moltmann, *Dios en la Creación, Doctrina ecológica de la creación* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1987), 221-228. L. Boff, *La voz del arcoíris* (Madrid: Trotta, 2003), 90-92.

sido una fuente de alegría justo por la diversidad de espiritualidades y denominaciones presentes en nuestra red y la libertad que hemos sentido de usar esa riqueza en libertad.

Conclusión

Libertad es un concepto muy amplio y nos define como especie humana. Ninguna otra especie tiene la capacidad como la nuestra de expresar su espiritualidad, su sentido de vida de forma diversa. La libertad religiosa, interpretada como libertad positiva para la acción, libertad en la diversidad, libertad como independencia, gratuidad, rebeldía, horizontalidad y creatividad, nos abre un horizonte de encuentro y crecimiento humano hacia la plenitud de vida que buscamos en todas las religiones. El caminar de la CECC en Chile es solo unas de las experiencias en que el concepto de "libertad religiosa" ha tomado múltiples colores y muestra el rol potencial que pueden tomar las religiones en la acción por proteger el bello planeta que habitamos.

X

El rol de la religión en el proceso de paz en Colombia: Una mirada teológica desde la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia[1]

Liria Suárez Preciado[2]

"Echa sobre el Señor tu carga, y él te sustentará; no dejará para siempre caído al justo" (Salmos 55:22).

Para poder adentrarnos a hablar sobre el proceso de paz en Colombia –que en sí mismo es bastante complejo, amplio y matizado– y la participación activa o pasiva, en contra o a favor por parte de las denominaciones cristianas en

1 Iglesia Evangélica Luterana de Colombia (IELCO) http://www.ielco.org/

2 Laica luterana, Teóloga de Universidad Santo Tomás de Colombia y candidata a magister en Teología por la Escola Superior de Teologia de Brasil. Docente de historia y sistemática de la Escuela Luterana de Teología de Colombia, Seminario de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia. Contacto: liriasuarez@usantotomas.edu.co

todo este proceso, es necesario aclarar ciertos puntos para poder mantener un lenguaje común a lo largo de este artículo. Los puntos son: algunos datos sobre la realidad histórica de la violencia en Colombia, la realidad de la religión en Colombia y la distinción de las denominaciones cristianas, para finalmente dar a conocer el trabajo activo de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia en una Colombia con tensión de paz.

Breve paneo sobre la realidad violenta de Colombia

No podríamos iniciar este artículo mostrando las distintas posiciones de las iglesias ante el proceso de paz, sin conocer la causa de este proceso de paz, de tanta división en un solo pueblo sobre política, religión y ética; por eso se dará a conocer de manera muy breve los antecedentes y hechos históricos que han generado tanta violencia en Colombia.

Desde la conquista violenta de los españoles, la campaña independentista en el siglo XIX, la realidad bipartidista (partido conservador y partido liberal) que se extendió fuertemente en los siglos XIX al XX hasta la masacre de las bananeras en 1928, pueden ser algunos de los antecedentes reales que han generado en el colectivo general del pueblo colombiano una cultura de violencia común y continua. Así, hemos estado sumergidos en una historia de problemas agrarios y territoriales hasta el sol de hoy, en la aceptación de muertes, represión agresiva, desaparecidos y muertes por pensar, opinar o actuar distinto.

Con todo esto, en los años 60s y 70s[3] nacen las guerrillas como movimientos armados para afrontar los conflictos sociales y políticos del país, viendo como necesaria la justicia por sus propias manos, como también el ser escuchados por el gobierno optando por la violencia. Las guerrillas que nacieron fueron: las FARC (Fuerzas Alternativa Revolucionaria de Colombia) en contexto campesino, el ELN (Ejército de Liberación Nacional) en contexto estudiantil de clase obrera, el EPL (Ejército Popular de Liberación) como una disidencia del Partido Comunista, y el M19 que se conformó de masas populares en áreas urbanas.

La respuesta ante el crecimiento, el poder y la guerra de las guerrillas fue por parte de la fuerza pública nacional, las elites colombianas y el narcotráfico naciente, quienes sustentaron a los paramilitares[4] como un escuadrón de la muerte no homogéneo, que le hará frente de guerra a todos los grupos de izquierda, guerrillas y grupos insurgentes. Para los años 80s, las guerrillas habían extendido su poder en regiones ganaderas, de auge minero o petrolero, regiones de agroindustria y ciudades.

Los distintos gobiernos y posturas que se tomaron por parte del Estado, frente a los problemas sociales que iban surgiendo se movieron desde lo reformista-pacifista a lo represivo- militante, donde se puede encontrar muchas veces el abuso y las violaciones a los derechos humanos. La realidad de estas guerras hasta ahora, es como las distintas

---

3 Centro Nacional de memoria histórica, *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Resumen.* (Bogotá: Pro-Off Set, 2013). Disponible en: https://bit.ly/1jmAkd3

4 Centro Nacional de memoria histórica, *¡Basta ya! Colombia,* 46-48.

posturas de las guerrillas, paramilitares, fuerzas armadas nacional y Estado, han contribuido en el silencio, en la complicidad, en el patrocinio y en la promulgación de la violación de los derechos humanos, en donde la mayoría de los afectados han sido población civil –desplazada, violentada, violada, torturada, secuestrada, asesinada-.

> Las responsabilidades de esta violencia recaen de manera diferenciada en las guerrillas, los paramilitares y en agentes del Estado que actuaron por fuera de su mandato legal. La violencia contra la integridad física es el rasgo distintivo de la violencia paramilitar, mientras que la violencia contra la libertad y los bienes caracteriza el accionar de las guerrillas[5].

Así que al llegar los tiempos de acuerdos de paz (2012-2016), se debe entender que los acuerdos se iniciaron solo con una de las guerrillas que hay en Colombia (las FARC), por ende, muchos fueron los grupos que estaban en desacuerdo por cómo se originó, cómo se direccionó, y cómo terminó. El gobierno abrió votaciones a favor o en contra de estos acuerdos en el 2016, en donde ganó el NO, significando la no aprobación a los acuerdos y al diálogo. Los grupos en desacuerdo con los acuerdos de la Habana fueron población civil afectada indirectamente por los años de violencia, desplazados o población directamente afectada en distintos ámbitos, iglesias unidas a ciertos partidos políticos que tienen lenguaje guerrerista y grupos políticos que muchas veces hicieron propaganda

5 Centro Nacional de memoria histórica, ¡Basta ya! Colombia, 12.

contra esos acuerdos desinformando a la población.

La religión en Colombia y las distintas denominaciones cristianas

De manera formal, Colombia fue una nación confesional –específicamente católica– hasta 1991 con la promulgación de la nueva Constitución política de Colombia. A diferencia de otros países en Latinoamérica, el gobierno o los movimientos políticos en Colombia de pensamiento más liberal que el partido *Conservador* –fielmente aliado con la Iglesia Católica–, continuaron siendo fieles creyentes católicos, aunque con diferencias e intereses de divisiones de poder, pero sin dejar su filiación y lealtad eclesial. Por esta razón, la entrada de otra denominación cristiana en Colombia fue difícil, solo se logró en la segunda parte del siglo XIX, con la Iglesia Presbiteriana[6].

En este punto es pertinente aclarar que se debe hablar de cristianismos, en donde cada denominación se caracterizará por hacer hincapié en algo propio como su estructura eclesial, su desarrollo dogmático o pastoral, también puede ser la distinción en su espiritualidad. Solo serán consideradas cristianas las iglesias que confiesen: la trinidad, Cristo como Dios, Señor y salvador, la acción creadora de Dios y la esperanza escatológica, el bautismo y la santa cena como sacramentos instituidos por Jesús (para algunos, no serán los únicos sacramentos, pero estas son las bases).

6 Iglesia Presbiteriana de Colombia: https://bit.ly/2KinLTB

Considerando lo anterior, las distintas misiones a Colombia a inicios del siglo XX por misioneros de Estados Unidos trajeron nuevas formas de creer en Cristo. Naturalmente, la Iglesia Católica y las distintas posiciones políticas respondieron de manera hostil, por ende, violenta. Solo durante ciertos periodos de tiempo en donde el gobierno cambiaba, habían menos persecuciones y encarcelamientos a los misioneros o los miembros de estas nuevas iglesias. Esos eran tiempos de una relativa paz. Así se puede reconocer en la historia de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia, la resistencia ante la opresión, el silenciamiento y la persecución[7].

En la segunda parte del siglo XX comenzó a darse el crecimiento de las iglesias de corte pentecostal y evangelicales, con características muy moralistas, cerradas y no homogéneas. Estas crecieron en número mucho más rápido que las iglesias históricas de carácter protestante, que hoy en día siguen siendo minoría y muchas veces desconocidas por la sociedad.

Así que con esta pequeña mirada histórica y realidad plural –tardía, se podría pensar– política y religiosa en Colombia, se reconoce que son distintas las posiciones en las que se mueve las posturas de las distintas iglesias confesionales en temas políticos y así mismo con respecto al hablar sobre la realidad de las víctimas y el proceso de paz. No sería justo llegar a pensar que cada denominación y sus miembros tienen visiones iguales ante estos temas, debido a que no se reconocería la diversidad de pensamiento

7 Iglesia Evangélica Luterana de Colombia, *Historia de la iglesia Evangélica Luterana de Colombia* (Bogotá: Editorial Buena Semilla, 2008).

y la libertad sobre ello.

Del mismo modo, no se debe ver a la Iglesia Católica Romana como un verdugo ante esta guerra continua en Colombia, ya que son muchos los miembros que se componen por hermanas, frailes, laicos y clérigos, que han sido *voz en el desierto* en zonas rojas llenas de violencia. Además, reconociendo el valor y trabajo fuerte de mujeres y hombres miembros de distintas Iglesias – principalmente las iglesias históricas– a favor de los derechos humanos, ya que respondieron y responden al deber cristiano de estar en el mundo y acudir ante las necesidades de este, como *sal y luz*.

Con esta visión muy general, sin ahondar, ni nombrar tantas acciones que han hecho las distintas iglesias de manera conjunta o individual por la dignidad del ser humano y la reivindicación de sus derechos, es momento de entrar a hablar el tema del trabajo activo de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia.

El trabajo de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia

"No te niegues a hacer el bien a quien es debido, cuando tuvieres poder para hacerlo"
(Proverbios 3:27)

La acción de trabajo de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia se pueden clasificar en acciones *externas e internas*: las labores externas dadas al servicio de la sociedad colombiana inician

con el ministerio[8] de *Diaconía*[9] en su proyecto de *justicia y vida*, que tenía en los primeros diez años del siglo XXI, un programa contra minas antipersonales, en donde se suscitaba condiciones de seguridad a los habitantes en alto riesgo y apoyando programas de desminado.

Posteriormente a la realidad del plebiscito en 2016, donde ganó el NO como respuesta ante el querer de paz de Colombia, nació DiPaz[10] como una iniciativa conformada por distintas iglesias –IELCO fue miembro fundante–, para mostrar ante esa respuesta de NO a la paz, que hay otras iglesias que Sí quieren paz y que sí trabajan por ella, proponiendo veedurías y la Escuela de acción no violenta. Con estas iniciativas, la IELCO creó *Casa de Paz* en la ciudad de Medellín, un trabajo que actualmente se hace con la población de la Comuna 13 –zona gravemente herida por la guerra y violencia que hasta hoy continúa– en donde se hacen espacios de capacitaciones. Como acciones internas: el ministerio de mujeres tiene un proyecto sobre *construcción de paz*, en el que se da capacitaciones a mujeres para que generen recursos económicos para su sustentabilidad, conozcan de sus derechos y conozcan sobre las rutas de ayuda ante la violencia psicológica o física. El ministerio de jóvenes en la *Cartilla sobre identidad luterana* en uno de los temas trasversales tratan temas de paz

8 Los ministerios en la Iglesia IELCO tienen la función de trabajar ámbitos específicos basados su trabajo y enfoque desde la Sagrada Escritura, los ministerios son: mujeres, jóvenes, diaconía, pastoral, educación.

9 Iglesia Evangélica Luterana de Colombia (IELCO), Ministerio de Diaconía. Disponible en: https://bit.ly/2FbNyZm

10 DiPAZ Dialogo Intereclesial por la paz de Colombia. Disponible en: https://bit.ly/31xZ7DP

y derechos humanos como puntos esenciales de transformación de la realidad en el contexto en el que se vive.

Por medio de la Iglesia Luterana de Finlandia[11] se generó el proyecto *De la guerra a la paz* en donde se da un apoyo psicosocial a familias de excombatientes para que conozcan los acuerdos de paz de la Habana y enseña sobre proyectos sustentables para su propio beneficio. Además la Federación Luterana Mundial en Colombia tiene varios proyectos de ayuda, asistencia y apoyo a personas vulneradas, en pro de la educación, comida y resiliencia. Actualmente se fundó una *Universidad de Paz* en el Chocó (Estado en el Occidente de Colombia).

Aunque es necesaria y prudente la separación entre la religión y la política, es misión de las iglesias cristianas denunciar las injusticias sociales que se generan por el Estado o distintos movimientos armados legales o ilegales. También ir a favor del pobre y de la víctima, exigir paz, justicia y reconciliación, fomentar el diálogo de las partes y permitir la restauración, para cumplir con las exigencias cristianas de dar por gracia lo que se nos ha dado por gracia, *"no mirando cada uno por lo suyo propio, sino cada cual también por lo de los otros"* (Filipenses 2:4).

11 Evangelical Lutheran Church of Finland: https://bit.ly/2ZlZjEe

¿De qué libertad religiosa hablamos cuando nos referimos al caso de América Latina? ¿Cómo se está planteando el concepto desde una región que cada día es más diversa, plural y abierta a las diferencias? ¿Qué rol cumple el Estado cuando ciertas concepciones religiosas afectan la democracia y su fortalecimiento? Estas son solo algunas de las preguntas que este booklet busca abordar desde una perspectiva amplia, pero particularmente, desde la mirada latinoamericana.

Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina aborda miradas de un pesimismo que muchas veces nos inunda cuando presenciamos situaciones de injusticia bajo el nombre de libertad religiosa. Sin embargo, también nos ilusiona con aquellas luces de esperanza que nos muestran ejemplos de cómo se puede manifestar la libertad religiosa desde otras visiones liberadoras.

gemrip