

CAPÍTULO QUINTO

SECULARISMO, VISIBILIDADES Y RETOS PARA LA DISCUSIÓN: UNA MIRADA BRASILEÑA SOBRE LAS DISCUSIONES CONTRAHEGEMÓNICAS

César Augusto BALDI*

SUMARIO: I. *Una introducción sobre secularismo, religión y derechos de las mujeres.* II. *Sayyid y la política del secularismo.* III. *Nelson Maldonado-Torres, postsecular y poscolonial.* IV. *Joan Scott y el sexularismo.* V. *Repensar el secularismo político.* VI. *Bibliografía.*

I. UNA INTRODUCCIÓN SOBRE SECULARISMO, RELIGIÓN Y DERECHOS DE LAS MUJERES

De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, existen fuertes tensiones con respecto a la cuestión de los derechos humanos.¹ Una de ellas es la discrepancia entre lo sagrado y lo profano, lo secular y lo religioso, la trascendencia y la inmanencia; quizá justamente por la asociación de los derechos humanos con el secularismo.

Lo anterior porque, en primer lugar, la modernidad occidental que trasladó lo religioso hacia el ámbito del espacio privado, mediante la separación entre el poder de la Iglesia y el poder del Estado, legitimó las prácticas coloniales con matices religiosos. Por ejemplo, los estudios sobre el *sati* indio (inmolación de las viudas) muestran, como lo señaló Lata Mani, la aplicación

* Integrante del Núcleo de Derechos Humanos y Paz, Universidad de Brasilia.

¹ Santos, Boaventura de Sousa, “Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais”, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, vol. 15, núm. 64, enero-febrero de 2007, pp. 313-337.

selectiva de la tradición.² Asimismo, los debates coloniales sobre la posición de la mujer y su bienestar nunca giraron en torno a los derechos de las mujeres, sino sobre qué entidad legal o patriarcal ejercería autoridad sobre ellas. Por esto, Mani afirma que se trataba de un discurso de salvación, una recuperación de la autenticidad y de la pureza, una protección vigorosa de los aspectos débiles y subordinados de la cultura, contra su manipulación corrupta por los fuertes y dominantes, de forma que resulta demasiado cómoda la visión de que la colonización trajo consigo una reevaluación más positiva de los derechos de las mujeres.³

En segundo lugar, porque se procuró ocultar las raíces no seculares de la fundamentación de los derechos humanos. Se invisibilizó, de esta manera, que algunos conceptos de poder del Estado no eran más que versiones seculares de conceptos teológicos. Como sustentó Carl Schmitt:

Todos los conceptos concisos de la Teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados. No solamente de acuerdo con su desarrollo histórico, porque esto fue transferido de la teología para la teoría del Estado, a la misma medida que el Dios omnipotente se ha convertido en legislador omnipotente, sino también, en su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de esos conceptos.⁴

De ahí que el espacio privado se tornó siempre más refractario a la civilidad y la discusión de los derechos humanos: la estabilización de la religión fue el correlato de la estabilización, por vía de la religión, de las opresiones y de los miedos del espacio privado.⁵ No sería otro el motivo para que la violencia doméstica no fuera vista como una violación de los derechos humanos, porque ocurría en el espacio de la privacidad.

La politización del espacio privado —por parte de los movimientos feministas, de gays, lesbianas, transgéneros y queer— revela las invisibilidades de los sufrimientos de las mujeres, abre la discusión pública sobre asuntos confinados en la privacidad al paso que la crisis del Estado social (donde lo existió) acaba por permitir el resurgimiento de lo religioso como espacio de manifestación política, tal como se ve con los fundamentalismos de las tres

² Mani, Lata, “Tradiciones en discordia: el debate sobre la Sati en India colonial”, *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113448/mani.pdf>.

³ *Idem*.

⁴ Schmitt, Carl, *Teología política*, Belo Horizonte, Del Rey, 2006, p. 35.

⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 331.

religiones monoteístas, el surgimiento de la derecha religiosa cristiana en Estados Unidos y las bancadas evangélicas en Brasil.

Las relaciones son complejas y es cada vez más difícil defender el retorno de lo religioso al espacio privado (manteniendo las opresiones y tornando invisibles las luchas), en cuanto se mantiene la esquizofrénica distinción entre lo público y lo privado. Por ejemplo, la discusión sobre el velo en Francia, con la óptica de la laicidad, volvió a poner a las mujeres en el espacio privado con el pretexto de defenderlas; sin embargo, si el velo es signo de opresión, ¿por qué se lo tendría que quitar solamente en público y conservarlo en privado? Si es así, ¿por qué no vemos la politización de la discusión por parte de las mujeres? ¿Por qué, entonces, las mujeres no tienen voz para sus derechos, los cuales son reclamados por sus defensores?

La relación entre justicia de género, religión y ley/derecho debe ser explorada con mayor profundidad, de manera que se puedan desarrollar formas más creativas de garantizar la justicia de género, en circunstancias profundamente coercitivas. Por ejemplo, en Asia meridional, religión y género están muy unidos y cualquier compromiso con la justicia de género necesariamente también debe incluir un abordaje de la identidad religiosa. Al respecto, Ratna Kapur defiende que:

Los abogados de derechos humanos en particular son muy insistentes en que la religión no tenga ningún papel en la esfera pública, y que las leyes deben basarse en conceptos puramente seculares... El problema con una posición secular formal es que nunca interactúa con el dominio religioso. Por tanto, no aborda las formas como la religión media en el acceso a los derechos de las mujeres, ni cómo define o puede ser parte integral de su vida diaria. Esta posición secular puede arrinconar a las mujeres a elegir entre sus derechos de igualdad de género y los derechos a la libertad de religión.⁶

Como resalta la autora, en la justicia de género varían los enfoques con relación al rol de la ley, de la ciudadanía y de los derechos. En algunos casos se enfatiza la necesidad de una legislación protecciónista; en otros, medidas que aseguren igualdad o bien, mecanismos que desafíen los prejuicios patriarcales en los que se basan las leyes. En muchos casos, la previsión en las leyes no es la mejor defensa de los derechos, al mismo tiempo que un

⁶ Kapur, Ratna, “Desafiando al sujeto liberal: ley y justicia de género en el Asia meridional”, en Mukhopadhyay, Maitrayee y Singh, Navsharan (eds.), *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo*, trad. de Cecilia Ávila, Ottawa, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2007, pp. 91 y ss., disponible en: <http://generomexico.colmex.mx/textos/JusticadeGeneroCiudadaniayDesarrollo08.pdf>.

enfoque exclusivo de género simplemente lleva a configurar los reclamos de igualdad de las mujeres en oposición a su identidad religiosa y demandas por libertad de religión.⁷

Desde esta perspectiva, la práctica hegemónica de los derechos humanos se queda aún más débil. En primer lugar, porque se basa en una secularización acrítica y no histórica, en un hecho consumado, y no como un proceso histórico inacabado y lleno de contradicciones.⁸ En segundo lugar, porque no cuestiona las raíces cristianas de las concepciones de dignidad humana que fundamentan la defensa de dichos derechos; y finalmente, porque al reducirla al espacio privado, dan a la religión la forma de un objeto de consumo, desconociendo mediaciones opresivas o transgresivas.

Dicho lo anterior, hay que poner en discusión el propio término de “secularización”. Existen dos versiones distintas de su genealogía que plantean desafíos teóricos y prácticos para esta cuestión, en especial desde la mirada de las mujeres y de los derechos humanos. Cada una de estas versiones, a pesar de surgir inicialmente en Europa, permite cuestionar el contexto latinoamericano, y en especial, el brasileño, que es el de la segunda nación con más personas negras en el mundo, después de Nigeria.

II. SAYYID Y LA POLÍTICA DEL SECULARISMO

De acuerdo con Salman Sayyid, el secularismo, como versión que clama por una separación *de facto* y *de jure* entre religión y política, constituye hoy en día uno de los grandes desafíos ante la fuerte reafirmación del islam en la esfera pública. Presentado como uno de los logros claves de las formaciones culturales occidentales, el secularismo supone beneficios de tres tipos:⁹

- 1) Epistemológicos, basados en la reivindicación de que sin el secularismo no hay progreso científico, y sin progreso científico no hay avances tecnológicos. Se trataría del cambio de una episteme centrada en Dios hacia una centrada en el hombre, tornando ilegítimas las reivindicaciones de las autoridades religiosas para controlar la producción del conocimiento. Se crean las condiciones para recha-

⁷ *Idem*.

⁸ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 336.

⁹ Sayyid, S., “Contemporary politics of secularism”, en Brahm, Geoffrey y Tariq, Moods, *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 187 y 188.

zar reivindicaciones ontológicas fundadas en narrativas sagradas a favor de una ontología aprobada científicamente.

- 2) Cívicos, para asegurar la paz y la armonía social, y contener las pasiones religiosas, de forma que las diferencias religiosas se transformen en cuestiones de gusto individual, con poco impacto sobre la organización de la vida social en general, reduciendo invocaciones de fuerzas sobrenaturales por grupos como modo de reforzar posiciones.
- 3) Democráticos, porque la eliminación de dioses permite vaciar el espacio de poder y basarlo en la soberanía popular, la cual parece anular cualquier posibilidad para la idea de soberanía de Dios o del clero.

Según el autor, los beneficios son formulados como parte de una “narrativa del excepcionalismo occidental”, como si la falta de secularismo en el islam fuera la confirmación de su necesidad e importancia para prosperar la civilización. Desde esta perspectiva, el secularismo no es visto como una específica historia de occidente, sino como una etapa necesaria que todas las formaciones culturales deben pasar para alcanzar la modernidad.¹⁰ Si tales puntos, como el autor sostiene, son difíciles de trasladar a la genealogía del Islam,¹¹ ¿valdría la pena pensar esta dinámica para aplicarla en Brasil o América Latina? Analizaremos, entonces, estos tres puntos para dicha propuesta.

1. En el campo epistemológico

- 1) En primer lugar, la ausencia de una iglesia organizada para las religiones afro e indígenas dificulta la posibilidad de hacer una demarcación clara entre autoridad de religión y de ciencia, aunque en el candomblé es posible trabajar con autoridades plurales y distintas conforme cada rito específico y origen africano. En las religiones afrobrasileñas no hay sacerdotes o ministros, tampoco autoridades jerárquicas ni templos tradicionales.
- 2) En el cristianismo, la doctrina del cuerpo de Cristo, en que Dios y hombre se fusionan, puede ayudar a sostener perspectivas. Según éstas, el hombre compite con lo divino (ciencia y religión conti-

¹⁰ *Ibidem*, pp. 189 y 190.

¹¹ *Ibidem*, pp. 190-193.

nuamente colisionan), mientras que la religión afrobrasileña tiene una postura inclusiva, abierta y agregadora al considerar que todos tenemos *orixá*, todos tenemos santo protector, por lo que todos los seres humanos —sin importar su nacionalidad o proveniencia— pueden entrar en la genealogía del culto e ingresar ritualmente en la estirpe africana.¹² Siguiendo a Rita Segato, las religiones monoteístas podrían clasificarse como “religiones de superioridad moral y de monopolio de las vías de acceso al bien, mientras que las religiones afro-brasileiras y las clásicas son religiones trágicas”, que simplemente exhiben y permiten comentar las características trágicas e indecidibles del destino humano sin aspirar a una rectificación.¹³

- 3) La tradición cristiana tiende a construir una visión utópica del mundo, porque la divinidad en sí misma no es una metáfora de la realidad, sino que propone la dirección moral y genera, con su mera existencia, un estado de insatisfacción, generando una tensión entre la humanidad y la divinidad que se transforma en un imperativo, la guerra entre el bien y el mal. Por lo tanto, se presenta como un espacio incompleto entre el modelo propuesto por Dios y la existencia real.¹⁴ Así las cosas, el secularismo no puede verse solamente con atención al cristianismo, porque acaba por excluir otras genealogías —en América y especialmente en Brasil—.

2. En el campo cívico

- 1) Los cien años de guerras religiosas entre la Reforma y Contrarreforma no tienen nada de análogo en la historia del islamicato,¹⁵ ni tampoco algo similar con las religiones afros e indígenas. Respecto

¹² Segato, Rita Laura, “Ciudadanía: ¿por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño”, en Segato, Rita Laura, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 168.

¹³ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 164.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Sayyid utiliza la expresión “Islamicate”, propuesta por Marshall Hodgson, y que, diversamente de “islamic”, hace referencia a la dimensión religiosa, aplicada a la específica cultura compartida por musulmanes y no musulmanes en la sociedad y civilización que el autor llama “Islamdom”. Desde ahí, la expresión “islámico/a”. Para “Islamicate”, véase Burke, Edmund, “Conclusion: Islamic History as World History: Marshall G. S. Hodgson and the Venture of Islam”, en Hodgson, Marshall (coord.), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 314-319.

a las últimas, se trató de un proceso de colonización y tentativa de sumisión mientras que el conflicto en Europa era de índole interno.

- 2) Las sociedades islámicas no fueron inmunes a las guerras sectarias, pero nunca a tal grado que los musulmanes llegaran a la conclusión de que la paz cívica solamente es posible si la religión es confinada a la esfera privada.
- 3) En Brasil, a partir de la introducción del catolicismo como religión oficial con la Constitución de 1824, se permitieron otras religiones pero solamente con su culto doméstico o particular, sin forma alguna de templo. Así pues, las religiones afros se establecieron en un ámbito doméstico, distinto de lo que sucedió en África con la creación de las casas de santo. La previsión legal, por lo tanto, cambió la arquitectura misma de la práctica religiosa.¹⁶
- 4) En el contexto de las sociedades islámicas, el secularismo significó en muchos casos una desislamización impuesta por los regímenes coloniales, mientras que las religiones afros se mantienen con una visión tradicional de sincretismo, cambiando *orixás* por santos católicos. En este contexto, al revés de una expropiación de los símbolos negros por la sociedad brasileña, se constata una fuerte presencia africana que colonizó el espacio cultural blanco.
- 5) La escala de violencia en países musulmanes avasallados por regímenes seculares no permite la asociación de secularismo con la paz cívica,¹⁷ y lo mismo puede decirse sobre algunos conflictos en Brasil, como la Revolta dos Malês, la guerra de los Canudos y del Contestado.¹⁸
- 6) Existe la suposición de que la religión es más peligrosa porque su habilidad para incitar hostilidad no tiene paralelo; sin embargo, ¿por qué deberían las pasiones religiosas ser consideradas más violentas que otras pasiones? Se olvida que algunas reivindicaciones pueden tomar la forma de historia, ciencia, o de razón.¹⁹

¹⁶ Risério, Antônio, *A cidade no Brasil*, São Paulo, Editora 34, 2012, pp. 160-162.

¹⁷ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 195.

¹⁸ Nandy, Ashis, “A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa”, en Baldi, César Augusto, *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, Río de Janeiro, Renovar, 2004, pp. 377-407. Obsérvese que Nandy, desde un cuadro teórico distinto, sostiene que las luchas religiosas en India no se dan “a pesar del secularismo”, pero sí “en virtud del secularismo”.

¹⁹ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 196. Recordar que el nazismo y el fascismo se basaban en términos seculares y se desarrollaron en el seno de la Europa cristiana.

3. En el campo democrático

- 1) El argumento ignora las múltiples formas en la que la soberanía popular puede ser ejercida, incluso con las teorías islámicas de vice-regio, al paso que no hay cómo trasladar la teoría del soberano, de Carl Schmitt, como quien decide la instauración del Estado de excepción (la omnipotencia y omnisciencia de Dios no permite al divino tener ninguna excepción).
- 2) De acuerdo con Sayyid, la articulación de una subjetividad global islámica contribuye a la provincialización del vocabulario final de Europa,²⁰ amenazando con revelar una hegemónica convención histórica, que es un ejercicio de colonialidad.²¹ Asimismo, el secularismo tiene historia propia en la tradición occidental, y la introducción de la división religioso-secular en la historiografía de otras sociedades solamente favorece la confirmación de la supremacía de occidente. Para Sayyid, el secularismo no es utilizado para asegurar la paz cívica o los avances epistemológicos, sino para mantener la hegemonía historiográfica occidental. Lo anterior genera la visión de los musulmanes como sujetos permanentemente transgresores, cuya esencia religiosa es constantemente minada por la tentación política, siendo la religión el signo de una episteme premoderna y apolítica.
- 3) En Brasil, lo mismo puede afirmarse en relación con las religiones afrobrasileñas e indígenas, pues son consideradas como premodernas con base en sus rituales. Por ejemplo, donde hay inmolación de animales, hay entrega de un principio fundamental para las deidades, dioses y diosas en el que toda la comunidad se fortalece en su carácter articulado y dinámico, robusteciendo las deidades que se alimentan, porque todos los seres del universo se alimentan, y todo necesita ser comido, nada puede ser desperdiciado.²² Al respecto, es útil recordar que en Brasil algunas leyes estatales exigían, para cele-

²⁰ *Ibidem*, p. 194.

²¹ Colonialidad, para el autor, no se entiende en sentido de colonialismo, sino como “lógica de gobernabilidad que no solamente lleva a cabo específicas formas de colonialismo histórico, pero continua a estructurar una jerarquía planetaria en términos de Occidente y no-Occidente (y sus varios cognados)”.

²² Flor Do Nascimento, Wanderson, “Alimentação socializante”, *Das Questões*, São Paulo, núm. 2, febrero-mayo de 2015, p. 67.

bración de los cultos afros, un examen de sanidad mental y prueba de idoneidad moral.²³

Así, al establecer la frontera entre religioso y político, el secularismo también se transforma en otro medio para vigilar la frontera entre premoderno y moderno, y entre occidental y no occidental.²⁴

III. NELSON Maldonado-Torres, POSTSECULAR Y POSCOLONIAL

Si Sayyid hace una genealogía que corrobora una contrahistoria musulmana con tradiciones distintas y llega a la conclusión de que el secularismo es una forma de mantener distintas fronteras como las político-religiosas, las moderno-premodernas, o la occidental-no occidental; Maldonado-Torres busca en las raíces de la historia europea secular para imaginar otra genealogía.

Partiendo de la premisa de que el secularismo se ha transformado, de muchas maneras, en la religión del mundo moderno, el autor busca en la etimología de lo secular —vivir en el siglo— el origen de una llamada para dejar el pasado atrás y conformar nuevos patrones de significado y racionalidad; es decir, una referencia temporal útil para articular la transición de un mundo premoderno (metafísico y religioso) feudal y aristocrático hacia un mundo moderno capitalista y burgués, y por tanto, la legitimación de criterios de modernidad, civilidad y racionalidad que están basados en el progreso y el desarrollo. Asimismo, parte de los reclamos del secularismo se fundan en la idea de que el futuro ya está entre nosotros, un discurso que mezcla la temporalidad y la espacialidad en modos innovadores. De esta forma, una investigación crítica del secularismo necesita comenzar por desafiar la concepción de espacio y tiempo sobre la que reposa.²⁵

Desde un cuadro de larga duración, con fincas en Wallerstein, Maldonado-Torres resalta que el secularismo no es solamente central en el liberalismo, sino también en el marxismo. A juicio del autor, el cristianismo no es meramente una religión en la primera modernidad, sino también una na-

²³ Weingartner Neto, Jayme, *Liberdade religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo crenças, cultos*, Porto Alegre, Do Advogado, 2007, p. 289.

²⁴ Sayyid, S., *op. cit.*, p. 199.

²⁵ Maldonado-Torres, Nelson, “Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: from Secular Postcoloniality to Post Secular Transmodernity”, en Moraña, Mabel et al. (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University, 2008, pp. 360-362.

rrativa organizada que definió propósitos imperiales y que moldeó, de diferentes maneras, las instituciones y subjetividades de los pueblos colonizados.

Siendo estrechamente ligado a la colonialidad, es necesario verificar la transición del cristianismo hacia el secularismo dentro de una moldura de relaciones coloniales pues no es sorprendente que los defensores del secularismo atacaran más a la religión que a las formas de subyugación, que son constitutivas del Estado moderno, y pidieran poca apreciación para la diversidad de las vidas religiosas, particularmente las prácticas e instituciones que juegan un rol político progresista.²⁶ La primera modernidad —basada en la religión— daría lugar a la segunda, fundada en la noción de civilidad (y su racismo correlato). De ahí que el discurso del secularismo se torna necesario tanto para mantener los grupos populares a raya por medio de una clara diferenciación del espacio cívico y público o privado, como para legitimar la colonización. La colonización era justificada mediante un discurso secular, al ser los otros coloniales concebidos como primitivos y viviendo en estadias donde la religión o tradición dominaban las costumbres y formas de vida.²⁷

Bajo esta perspectiva, la defensa del secularismo transita simultáneamente con la crítica a la religión, la defensa de la emancipación de la tradición y con la continua subyugación de los pueblos colonizados bajo los auspicios de razón y civilización. Por eso surgieron las narrativas de leyenda negra, para justificar un colonialismo más severo y la Inquisición, como una forma más cruda de manifestación religiosa.

En realidad, la confrontación entre la Europa cristiana y la Europa moderna secular puede ser entendida como un evento intraimperial, inserto en la lógica del sistema mundo moderno-colonial. Así, el espacio público se va purificando de todo lo no nacional, lo no civilizado y de las intervenciones ajena. Con su énfasis en la civilidad, transforma la estructura de la diferencia entre sagrado y profano, y lo reinserta en la lógica imperial. El espacio que se hace central y sagrado es el espacio civilizado; el espacio profano se localiza donde están los colonizados y las subjetividades racializadas, ahí la religión se vuelve el equivalente al fanatismo y a la irracionalidad, y sirve para legitimar la vigilancia, la policía, el control y la guerra. En la segunda modernidad, la religión se transforma en la más eficiente forma de subalterización de conocimientos y pueblos.²⁸

²⁶ *Ibidem*, pp. 364-366.

²⁷ *Ibidem*, p. 336.

²⁸ *Ibidem*, pp. 368 y 369.

La otra cara es la articulación jerárquica entre el cristianismo y las otras religiones. En este esquema, el cristianismo se presenta como la superación del judaísmo, el islam como la religión de la violencia y las religiones asiáticas como puramente místicas; solamente en Europa se encuentra la última y más completa expresión de lo religioso, a partir de ella, civilización propiamente racional puede emerger.²⁹ De ahí que se pueda demonizar y glorificar el cristianismo de forma simultánea; por un lado, identificándolo con una configuración de poder que inhibe la expresión completa del capitalismo, y por otro, porque solamente la cristiandad puede llevar a la formación de un mundo secular.

La batalla contra la cristiandad se transforma, al mismo tiempo, en su apología y, por tanto, en la idea de que el secularismo es un logro occidental, solamente explicado por las virtudes internas o distorsiones de la humanidad.³⁰

Parece que el intento de Maldonado-Torres está muy involucrado en la discusión intraimperial, pero no en la discusión colonial:

- 1) No muestra atención a los procesos internos de las colonias, en especial, la predominancia del catolicismo sobre otras creencias y una relación de subordinación de éstas.
- 2) No verifica la continuación de la relación entre los procesos coloniales y los procesos criollos de independencia; y a su vez, tampoco toma en cuenta que el proceso brasileño, debido a la colonización portuguesa, tiene especificidades respecto a la cuestión religiosa.
- 3) Presupone un paradigma organicista de la sociedad, asociado con el presupuesto de una totalidad históricamente homogénea, a pesar de que el orden articulado por el colonialismo no lo era. Por lo tanto, la parte colonizada no estaba, en el fondo, incluida en esta totalidad; es decir, los pueblos no occidentales y no blancos estaban incluidos sólo como exterioridad.³¹
- 4) Necesita reconocer la presencia africana, no solamente como diáspora, sino también la esclavitud y las formas de permanencia de las religiones que vinieron a América.

²⁹ *Ibidem*, p. 369.

³⁰ *Ibidem*, p. 370.

³¹ Quijano, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Bonilla, Heraclio (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, FLACSO, 1992, p. 446.

- 5) Ignora que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial están involucradas en relaciones de poder y formas de explotación del trabajo.³²
- 6) La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina llevó a los intentos de construir Estados-nación a partir de la experiencia europea y como homogenización étnica o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado, lo que planteó el problema indígena y el problema negro.³³
- 7) Necesita trabajar el mestizaje, dentro del proceso colonial, como etnocidio y anulación de la memoria de lo no blanco por la vía de la fuerza, así como autoritarismo de los Estados republicanos, tanto en el campo de la cultura como de la seguridad pública. De la misma manera, la injusticia cognitiva constituye la otra cara del propio proceso de secularización, al mismo tiempo que quedan mantenidas las fronteras moderno-no moderno, occidental-no occidental.

En el campo religioso, permanece una subordinación con relación al imaginario cristiano de la primera modernidad, la gramática imperial de las dos modernidades mantiene puntos de contacto y lo religioso sólo existe en función de su otro, el secular (y en posición subalterna), porque ello se torna el equivalente del fanatismo y da irracionalidad.

Esa tradición está tan arraigada en el imaginario occidental que Habermas, al defender su posición postsecular, afirma que su pretensión de subordinar la razón religiosa a la razón pública en los procesos públicos de toma de decisiones no significa que el discurso religioso sea algo del pasado; sin embargo, considera que nuestro discurso no necesita de traducción, al contrario del discurso religioso, para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigentes por ley.³⁴

Dos observaciones al respecto: *a)* el discurso religioso debe estar subordinado al discurso secular, y nunca al revés, y *b)* solamente el discurso religioso necesita traducción, siendo las presuposiciones seculares autoevi-

³² Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World System Research*, Riverside, vol. VI, núm. 2, 2000, p. 360.

³³ Quijano, Aníbal, “Raza, «etnia» y «nación», en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en Forques, Roland, y Mariátegui, José Carlos, *La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1993, p. 10.

³⁴ Habermas, Jürgen *et al.*, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, p. 64.

dentes. Charles Taylor, en mismo diálogo, destaca esta distinción epistémica de que la razón secular sirve como el lenguaje que todos hablan y con el que pueden argumentar y convencer, mientras que el lenguaje religioso es algo que está fuera del discurso, ya que introduce premisas que solamente pueden aceptar los creyentes. De ahí dos posibilidades: 1) la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la secular, por lo que es superflua y 2) la razón religiosa llega a conclusiones contrarias, por lo tanto, es peligrosa y superficial, y debe permanecer al margen.³⁵ Así las cosas, no hay fundamento para que la razón secular se convierta en un *esperanto* ideológico.³⁶

Para Taylor, el lenguaje oficial en las democracias pluralistas debe evitar ciertas referencias religiosas, no porque sean religiosas en sí, sino precisamente porque no son compartidas por todos. El Estado no puede ser cristiano, ni musulmán o judío, tampoco marxista, kantiano, o utilitarista. La aprobación de leyes puede reflejar convicciones de ciudadanos cristianos, musulmanes, judíos, etcétera, pero las decisiones no pueden configurarse de manera que se dé reconocimiento especial a alguna de estas posturas.³⁷ El autor, ante los enunciados claves de moralidad política actual, en especial los que atribuyen derechos a los seres humanos por el simple hecho de serlos, no encuentra buenas razones para considerar que el hecho de que somos agentes racionales sea un fundamento más firme y fuerte que el de estar hechos a imagen y semejanza de Dios.³⁸

Taylor aprecia que los regímenes seculares no deben ser concebidos como baluartes contra la religión,³⁹ ni establecer un fetichismo de soluciones institucionales preferidas,⁴⁰ sino cumplir tres metas complejas:⁴¹ I) nadie puede ser coaccionado en materia de religión o creencias básicas; II) debe existir igualdad entre las personas con diferentes credos o creencias básicas, de tal forma que ninguna perspectiva religiosa o cosmovisión pueda tener privilegios ni ser considerada doctrina oficial del Estado, y III) se deben escuchar todas las corrientes espirituales, las cuales puedan participar en los procesos en los que la sociedad determina qué metas proponer y cómo alcanzarlas. Obsérvese aquí que el autor procura, en tema de secularismo, rescatar los tres lemas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad.

³⁵ *Ibidem*, p. 53.

³⁶ *Ibidem*, p. 55.

³⁷ *Ibidem*, p. 53 y 54.

³⁸ *Ibidem*, pp. 57 y 58.

³⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 39 y 40.

Al contrario de la doctrina mayoritaria, que la concibe como una subespecie de la libertad de pensamiento, en Brasil, el derecho a la libertad religiosa se entiende desde la libertad de conciencia. Ello tiene la ventaja de apuntar hacia valores como la conciencia y la razón individual, en particular, garantizar el derecho de practicar una religión o no y de poder dejarla. Se presenta, asimismo, como un *cluster of rights*, con conexiones entre libertad de pensamiento, la libertad religiosa como un todo (objetivo y subjetivo), y la libertad de conciencia como matriz y puente entre ambas.⁴²

Con respecto a la igualdad, es necesario trabajar con el concepto de “igualdad extensiva” en temas de libertad religiosa y de laicidad. De acuerdo con la Corte Constitucional colombiana, los contenidos del principio de igualdad implican cuatro mandatos:⁴³ I) un mandato de trato idéntico a destinatarios que se encuentren en circunstancias idénticas; II) un mandato de trato enteramente diferenciado a destinatarios cuyas situaciones no comparten ningún elemento en común; III) un mandato de trato paritario a destinatarios cuyas situaciones presenten similitudes y diferencias, pero las similitudes sean más relevantes a pesar de las diferencias, y IV) un mandato de trato diferenciado a destinatarios que se encuentran también en una posición en parte similar y en parte diversa, pero en cuyo caso las diferencias sean más relevantes que las similitudes.

En la doctrina brasileña, Jayme Weingartner Neto ha defendido que se trata de extender a todos los grupos un derecho que ya se encuentra concretado a falta de un fundamento racional o material que determine un tratamiento diferenciado. Y resalta que, si bien la religión católica tiene un régimen más favorable, ello no impide su extensión a las religiones afrobrasileñas. Se debe considerar la situación de la confesión religiosa, orientación sexual o grupo más favorecido como una posición normal de referencia frente a la que cualquier desvío de tratamiento de las minorías, en relación a la mayoría, es concebido *a priori* como una restricción al derecho de igualdad.⁴⁴

Charles Taylor destaca también otra cuestión que ya fue objeto de análisis por parte de Talal Asad:⁴⁵ ¿acaso los conciudadanos seculares de Martin Luther King fueron incapaces de entender lo que defendía cuando abogaba

⁴² Weingartner Neto, Jayme, *op. cit.*, pp. 91-93.

⁴³ Sentencia C-624/08, Corte Constitucional de la República de Colombia, magistrado ponente Humberto Antonio Sierra Porto, 2008.

⁴⁴ Machado, Jónatas, *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva*, Coimbra, Coimbra Editora, 1996, p. 302.

⁴⁵ Asad, Talal, “Redeeming the «Human» through Human Rights”, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University, 2003, pp. 140-148.

por la igualdad en términos bíblicos? ¿Por qué, al contrario, Malcolm X que defendía la misma causa de lucha antirracista, no pudo ser entendido, aun cuando lo haya hecho en términos de derechos humanos? No necesariamente el lenguaje de derechos humanos es un *esperanto* para las luchas por la dignidad.

IV. JOAN SCOTT Y EL SEXULARISMO⁴⁶

Joan Scott destaca otras cuestiones que permanecen relativamente silenciadas en los análisis del secularismo:

- 1) En un proceso de secularización, las mujeres (como personificación del sexo) son usualmente asociadas con la religión y las creencias religiosas porque inicialmente la religiosidad femenina era vista como una fuerza que amenazaba la racionalidad de lo político. Por lo tanto, dicha religiosidad fue relegada al espacio privado (por lo tanto el espacio público es el espacio de la racionalidad).
- 2) Los procesos de ciudadanización no establecieron igualdad social y económica para la mujer (las luchas por igualdad solamente tuvieron éxito en el inicio del siglo XX).
- 3) Los poderes coloniales muchas veces justificaron sus conquistas en términos del trato a la mujer como índice de civilización.

Desde el punto de vista del género, la problemática se vuelve algo más compleja por dos motivos. Primero, porque hasta el inicio de la Revolución francesa y después de la discusión relativa al rol subordinado de la mujer, no existe la distinción entre dos sexos. El modelo científico dominante era de sexo único, según el cual la mujer era un hombre invertido e inferior: invertido porque sus órganos sexuales eran los mismos del hombre, pero estaban para dentro; e inferior porque le faltaba a la mujer la fuerza e intensidad del calor vital.⁴⁷ Serán los revolucionarios franceses quienes precisarán justificar la desigualdad en otros términos: la mujer pasa a ser mental y biológicamente inferior, y por lo tanto, imperfecta. Cada sexo tiene sus propiedades

⁴⁶ Scott, Joan W., *Sexualism*, Florencia, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture-European University Institute, 2009, disponible en: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1.

⁴⁷ Costa, Jurandir Freire, “O sexo segundo Laqueur”, *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 de marzo de 2001.

y cualidades no solamente específicas, sino naturales; de otro modo, serán anormales y desviantes.⁴⁸

Segundo, porque la raza fue también colocada en el ámbito privado, dentro de categorías coloniales. No es por otro motivo que los africanos eran retratados en sus excesos (tanto las nalgas como los órganos sexuales), como forma simultánea de animalizar sus cuerpos y de vincularlos con la barbarie y la naturaleza; nunca con la cultura y la civilización, pero, al mismo tiempo, como hiper sexualizados cuando justamente existían muchos tabúes sexuales.

Es también en ese contexto que debe ser leída la afirmación de Frantz Fanon: “El negro no es hombre”.⁴⁹ Por un lado, muestra que la articulación contemporánea del humano está tan plenamente racializada que ningún hombre negro puede ser cualificado como humano.⁵⁰ Por otro, se trata de una crítica de la masculinidad que sugiere que ésta y el privilegio racial refuerzan la noción de lo humano.⁵¹ La imagen, muy difundida, de la pareja ideal brasileña —hombre blanco y mujer mulata— es una forma más de asociar masculinidad con la raza blanca y la construcción de la nación como productos de relaciones heterosexuales.⁵²

También es interesante observar la ausencia de la discusión en Brasil sobre la nana negra. Esta temática propone una distinción entre maternidad de hecho y de derecho, y que ya aparece en las religiones afrobrasileñas con los mitos de *Iemanjá* y *Oxum*. La auténtica vocación materna de *Oxum*, proveedora y caritativa, que es la verdadera madre, la que cría, que se ocupa, que vela por la necesidad de los otros; y la maternidad puramente formal, burocrática, institucional, de *Iemanjá*, que cuestiona los temas de raza y género. Rita Segato resalta también que las tradiciones afrobrasileñas constituyen un importante nicho de preservación y creatividad cultural, porque se inscriben en un código africano monumental que contiene la experiencia y las estrategias étnicas acumuladas de los afrobrasileños como parte de una nación, y que registra su persecución y propio lugar en el escenario nacional, hablando, desde un lenguaje metafórico propio, no sólo de religión,

⁴⁸ Véase sobre heterosexualidad compulsoria Rich, Adrienne, “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”, trad. de Carlos Guilherme do Valle, *Bagoas*, vol. 4, núm. 5, 2010, pp. 17-44, disponible en: http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf.

⁴⁹ Fanon, Frantz, *Pelos negras, máscaras brancas*, Salvador, EDUFBA, 2008, p. 26.

⁵⁰ Butler, Judith, *Deshacer el género*, Madrid, Paidós, 2010, p. 29.

⁵¹ *Idem*.

⁵² Véase Miskolci, Richard, “A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”, *Sociologias*, Porto Alegre, año 11, núm. 21, enero-junio de 2009. Consultado el 21 de mayo de 2018, disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>.

sino también acerca de las relaciones entre los negros y el Estado blanco por medio de un repertorio bastante estable de imágenes.⁵³

También la penalización de la sodomía en la legislación india, recientemente rechazada por el Tribunal Superior de Delhi, era una ley con especificidad cultural, surgida en la Inglaterra victoriana y trasladada a las colonias a través del mecanismo del imperio. Buscaba reforzar la visión de que los indianos y los súbditos coloniales eran sexualmente pervertidos e incivilizados, y por lo tanto no merecedores de la libertad.⁵⁴ Algo similar pasó en la Inquisición en Brasil, todavía remanente en el Código Penal Militar. Vale decir que “la sexualización de la raza es la otra cara de la racialización del sexo”.⁵⁵

Hay que tener en cuenta, además, que la raza no es una realidad biológica ni una categoría sociológica, sino una lectura históricamente informada de una multiplicidad de signos, en parte biológicos, en parte derivados del arraigo de los sujetos en paisajes atravesados por una historia. Por lo tanto, es necesario aceptar la variabilidad de la lectura racial, el carácter variable de los trazos que constituyen la raza a medida que mudamos de contexto. Así considerada, si bien es cierto que la raza tiene un momento inicial en la colonia, también es menester señalar que cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve un canon invisible, incluso innombrable.⁵⁶ Por otro lado, muchas feministas chicanas trabajan con la necesidad de presentar imágenes del ser humano más allá de las divisiones mente-cuerpo, secular-religioso y moderno-no moderno para mostrar que las críticas del imperialismo están dominadas por discursos masculinos. Por esos motivos, a juicio de Joan Scott, no es claro que el secularismo sea una explicación histórica suficiente para las alegadas más abiertas y flexibles respecto de las relaciones entre los sexos.

Rita Segato señala, una vez más, que, al contrario de la religión cristiana que trabaja con la idea de culpa, los cultos afrobrasileños liberan las categorías de etnia, de parentesco, de personalidad, de género y de sexualidad de las determinaciones vinculadas con la ideología dominante de la sociedad brasileña:⁵⁷

⁵³ Segato, Rita Laura, “La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación”, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 117 y 118.

⁵⁴ Kapur, Ratna, “Uma correção de visão”, *Estado de Direito*, núm. 29, 2011, pp. 4 y 5.

⁵⁵ Puar, Jasbir, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham-Londres, Duke University, 2007.

⁵⁶ Segato, Rita Laura, “Los cauces profundos…”, cit., pp. 231 y 232.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 169 y 170.

- 1) La práctica de atribuir santos-hombre y santos-mujer, indistintamente, a hombres y mujeres como tipo de personalidad;
- 2) El tratamiento dado por los mitos a los papeles femeninos y masculinos de los orixás que son parte del panteón, con la presencia, incluso, de divinidad andrógina;
- 3) La visión crítica de los miembros sobre los derechos resultantes de la maternidad de sangre o biogenética;
- 4) El carácter andrógino, indiferenciado, del papel social (no ritual) de los sacerdotes, padres y madres de santos, equivalente e intercambiable de las funciones de miembros masculinos y femeninos de la comunidad;
- 5) La habitual bisexualidad de los miembros o, por lo menos, su apertura y tolerancia a la posibilidad de conductas bisexuales, que resulta en el carácter fluido del género del objeto preferencial;
- 6) La relevancia dada a las formas de parentesco ficticio, ya sea en la práctica generalizada de dar y adoptar niños, como en la absoluta preeminencia atribuida después de la iniciación a la familia del santo;
- 7) La preeminencia de la familia ficticia, de culto, sobre el parentesco originario, desarrolla una concepción no racista y no esencialista de lo étnico, ya que los blancos y los negros tienen igual acceso a los bienes y saberes de la tradición africana, y
- 8) Estos conceptos elaboran una historia de separación que comienza con la venta de hijos despojados de sus madres durante la esclavitud y tiene continuidad en las migraciones internas, como desmembramiento familiar y reagrupamiento en redes solidarias sustitutivas.⁵⁸

Lo anterior pone en tela de juicio la concepción del secularismo como separación de las iglesias y el Estado, al no incluir las religiones afrobrasileñas. También cuestiona cómo la intolerancia religiosa de los evangélicos respecto de estas religiones tiene una connotación neocolonial. Al respecto, Maldonado-Torres habla de la necesidad de una descolonización epistémica que procure alternativas a formas de vida y producción capitalistas, y de una pluralización de modos de pensamiento, siendo las culturas y las religiones repositorios de conocimientos y fuentes de teoría (el islam es, por ejemplo, una epistemología cultural). Asimismo, es necesario reconocer y

⁵⁸ *Ibidem*, p. 170.

captar recursos epistémicos de filosofías no europeas⁵⁹ que sean críticas y que ofrezcan alternativas a la modernidad: la crítica debe ser pluritópica y diversal, no monotópica y universal.⁶⁰ Desde ahí, las observaciones que presentan las religiones afrobrasileñas o indígenas como atrasadas deben verse como racismo epistémico.

V. REPENSAR EL SECULARISMO POLÍTICO

Las genealogías de Sayyid y Maldonado-Torres permiten verificar cómo las formas y las fronteras entre lo sagrado y lo profano fueron duplicadas como moderno y no moderno, occidental y no occidental, y cómo la ecuación de la tensión se va transformando (lo que era sagrado pasa a ser profano y viceversa) bajo la manutención de premisas imperiales y coloniales.

Para ambos, el problema no es tanto que el secularismo sea una invención europea, sino que mantiene una hegemonía epistémica occidental, alejando otras. El secularismo es, en realidad, el otro de lo religioso. Es por ello que Talal Asad afirma que el secularismo intenta frenar los excesos inhumanos de lo que identifica como religión, pero permite otras crueldades que pueden ser justificadas por un cálculo secular de utilidad social y un sueño secular de felicidad (la trata de esclavos, el sistema carcelario de los EE. UU., el tratamiento de los solicitantes de asilo en Europa, etcétera). No hay porque afirmar que la secularización nunca ocurrió totalmente en occidente, pues existen respuestas diferentes históricamente cargadas para la amenaza de la religión a la libertad política y al progreso. Al contrario, se trata de un proceso, y no de un estado final completo, tal proceso puede tomar diferentes formas de acuerdo como occidente se ve a sí mismo.⁶¹

La definición operacional de Saba Mahmood parece ser la más acertada: la solución política ofrecida por la doctrina del secularismo no reside tanto en la separación entre el Estado y la religión, ni tampoco en garantizar la libertad de religión, sino en la forma de subjetividad que una cultura secular autoriza las prácticas que rescata como verdaderas, y la particular relación a la historia que receta.⁶² Asimismo, el problema central no es tanto la neutralización del espacio político respecto a la religión, sino la producción de una

⁵⁹ Maldonado-Torres, Nelson, *op. cit.*, pp. 379 y 380.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 381.

⁶¹ Asad, Talal, *op. cit.*, pp. 210, 211 y 217.

⁶² Mahmood, Saba, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation”, *Public Culture*, Durham, vol. 18, núm. 2, 2006, p. 328.

forma particular del sujeto religioso, compatible con la racionalidad y el ejercicio de las reglas políticas liberales;⁶³ esto es, su aspecto normativo.

Las observaciones acríticas que según la religión deben ser un tema privado en las sociedades modernas olvidan que la ideología secular no es indiferente a la conducta que las personas tienen social y públicamente. Las normas seculares dictan cuándo y cómo la afiliación religiosa debe expresarse en la vida pública. Solamente desde esta perspectiva es posible comprender la ansiedad que provoca el velo en Francia, Turquía, Holanda, Egipto e Inglaterra.⁶⁴

Las relaciones entre público y privado, y asimismo entre secular y profano, se tornan por lo tanto extremadamente complejas. Como resaltan Saba Mahmood y Charles Hirschkind,⁶⁵ las sociedades liberales toleran solamente algunas expresiones de fe personal —y otras no— y deciden las que deben ser relegadas a la esfera de lo personal. Por ejemplo, en la Tercera República francesa, la adopción de la educación secular obligatoria para niños entre seis y trece años de edad, en 1882, para la formación de futuros ciudadanos capaces de participar en una opinión pública responsable, ocurre simultáneamente con el proceso de extensión colonial —Túnez en 1881 y Marruecos en 1907—. El Decreto Crémieux (1870), amparado por el régimen de *laïcité* (1905), reconocía a los judíos de las colonias como ciudadanos mientras que a los musulmanes no.⁶⁶ En Brasil, la educación de los indígenas como de los africanos, pasó también por procesos coloniales de formación de ciudadanos, con referencia a la nación blanca o blanqueada, como si fuera europea.

Por tales motivos Judith Butler, irónicamente, afirma que si admitimos que la religión pertenece a la esfera privada tenemos que preguntarnos qué religión fue relegada a la esfera privada y de ser el caso, cuál circula por la esfera pública sin ser cuestionada. Se distingue, de esta manera, entre religiones —en plural— legítimas e ilegítimas, ordenando la distinción entre público y privado. La vida pública, en este sentido, sería la reafirmación de una tradición religiosa predominante como la secular, de tal forma que algunas religiones no sólo están dentro de la esfera pública, sino que contribuyen a fijar los criterios que delimitan lo público y lo privado.⁶⁷

⁶³ *Ibidem*, p. 344.

⁶⁴ Mahmood, Saba, “Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror”, en Scott, Joan W., *Women’s Studies on the Edge*, Durham-Londres, Duke University, 2008, p. 170.

⁶⁵ Mahmood, Saba y Hirschkind, Charles, “Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency”, *Anthropological Quarterly*, Whashington D.C., vol. 75, núm. 2, 2002, p. 351.

⁶⁶ Asad, Talal, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁷ Butler, Judith, *op. cit.*, pp. 69 y 70.

En sus nuevos aportes, Saba Mahmood ha señalado que mediante el derecho a la libertad religiosa el Estado introduce argumentos y reclamos sobre lo que es esencial en el ámbito de la creencia religiosa o no (por ejemplo, el velo como parte del islam o simplemente como símbolo cultural), lo que a su vez constituye una violación a su reivindicación de neutralidad en esa materia.⁶⁸ Para la autora, más que una corrupción del derecho a la libertad religiosa, se trata de una antinomia interna a la arquitectura conceptual del derecho mismo. Así las cosas, el derecho a la libertad religiosa no es simplemente un instrumento legal que protege la santidad de la creencia religiosa, sino también una técnica de gobernanza moderna que asegura el derecho soberano del Estado de regular todos los ámbitos de la vida social, entre ellos, la religión. Por lo mismo, el secularismo no significa simplemente el principio de neutralidad estatal con relación a la religión, sino la prerrogativa soberana del Estado de regular la vida religiosa mediante una variedad de prácticas disciplinarias que son tanto políticas como éticas.⁶⁹

De esta manera, el concepto legal de orden público acaba por privilegiar las creencias, valores y prácticas de la tradición religiosa mayoritaria. Desde este punto de vista, la intolerancia religiosa no puede ser entendida simplemente como un producto de valores sociales, religiosos y culturales, sino que opera en el moderno poder secular generando nuevas formas de prejuicios religiosos y realzando otros antiguos.⁷⁰ Al respecto, Saba Mahmood resalta que, en la decisión del *caso Lautsi vs. Italy* de 2011, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos afirmó que en la realidad social presente, el crucifijo no debería ser visto solamente como un símbolo de desarrollo histórico y social, o como un signo de identidad del pueblo, sino como el símbolo de un sistema de valores como libertad, igualdad, dignidad humana y tolerancia religiosa, de acuerdo con la naturaleza secular del Estado. De esta forma, el cristianismo no solamente torna posible el secularismo, sino también es la única religión capaz de transcender su propia historicidad, presentándose como un modelo universal de gobernanza secular. El secularismo como principio debe ser visto menos como una separación de religión en relación a la política (como muchas veces se asume) y mucho más como una regulación de la religión mediante el Estado y las instituciones cívicas que constantemente mezclan religión y política.

⁶⁸ Mahmood, Saba y Hirschkind, Charles, *op. cit.*

⁶⁹ Mahmood, Saba, “Can Secularism Be Other-Wise?”, en Warner, M. et al., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, pp. 282-299.

⁷⁰ Mahmood, Saba y Danchin, Peter G., “Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, núm. 1, 2014, p. 130.

Desde la mirada propuesta en Brasil resultaría distinto pensar sobre la presencia del crucifijo o no en los tribunales o en las escuelas si se tuvieran en cuenta las religiones afrobrasileñas, donde el *orixá* de la justicia es *Xangô*. ¿Sería violatorio al principio de laicidad la copresencia de los dos símbolos en un mismo espacio? ¿Sería posible pensar en una laicidad que resultara en multiplicidades de manifestaciones religiosas en el espacio público? ¿Sería una concepción no colonial de las representaciones religiosas, a partir de América Latina, sin la preeminencia de la religión cristiana, en sus múltiples connotaciones?

Quizá podría pensarse en una concepción colonial de América Latina para el tema de secularismo y religión, pero desde estas distintas miradas, es posible retener como principales los siguientes puntos:

- 1) El proceso de secularización implicó el desprecio por los conocimientos de las mujeres y de las religiones, al tiempo que procuró borrar marcas de un racismo epistémico.
- 2) No hay vinculación automática e inmediata entre secularismo y derechos de las mujeres, ni tampoco entre secularismo y derechos humanos.
- 3) El privilegio de la razón secular subordinó el lenguaje religioso;
- 4) El espacio público fue construido como el ámbito de la racionalidad, de la civilización y de la normalidad (incluso sexual), mientras que el espacio doméstico fue visto como incivilizado/bárbaro, irracional/religioso y anormal.
- 5) La decisión sobre lo que es público y privado, y por lo tanto, religioso y profano es, fundamentalmente, una decisión pública, a partir de determinadas normatividades que establecen lo que es aceptable, rechazable o tolerable.
- 6) Si por un lado la comprensión del mundo excede mucho la comprensión occidental del mundo, por el otro, la propia modernidad occidental tiene una comprensión limitada de sí misma y de sus premisas, como sostiene Boaventura Santos.
- 7) Las religiones afrobrasileñas e indígenas cuestionan las genealogías del secularismo, tradicionalmente vistas desde Europa como separación entre iglesias y Estado.
- 8) Las concepciones sobre sexualidad, raza y parentesco de las religiones afrobrasileñas, cuestionan las concepciones hegemónicas de

la religión cristiana y demuestran cómo el tema del secularismo, en América Latina, invisibiliza otras concepciones.

- 9) Las religiones afrobrasileñas cuestionan la centralidad de símbolos cristianos, ofreciendo quizá la posibilidad de repensar concepciones de laicidad y presencia de símbolos plurales en espacios públicos.
- 10) Las religiones afrobrasileñas, por sus temas de sexualidad, religión y género están arrinconadas por parte de las tradiciones evangélicas del cristianismo y, quizá, la ofensiva sea una versión moderna de colonialismo.
- 11) Lo que muchas veces se trata como intolerancia religiosa debería ser visto como un evidente racismo epistémico.

Colonialidad, sexismo y racismo forman parte de la otra cara del proceso de secularismo. No se debe olvidar que no hay modernidad sin colonialidad, como destaca Mignolo, aun cuando existen libros sobre colonialismo y otros sobre modernidad consideradas como entidades separadas y que no están relacionadas ni tampoco tiene contacto, incluso cuando se afirma que la modernidad es una cuestión interna occidental, y la colonialidad algo que ocurre fuera de Europa. La enseñanza de historia afro y afrobrasileña quizás podría contener las actuales concepciones hegemónicas.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal, “Redeeming the «Human» through Human Rights”, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University, 2003.
- ASAD, Talal, “Reflections on Secularism and the Public Sphere”, *Items and Issues*, Nueva York, vol. 5, núm. 3, 2005.
- BALDI, César Augusto, *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, Río de Janeiro, Renovar, 2004.
- BURKE, Edmund, “Conclusion: Islamic History as World History: Marshall G. S. Hodgson and the Venture of Islam”, en HODGSON, Marshall (coord.), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Madrid, Paidós, 2010.
- COSTA, Jurandir Freire, “O sexo segundo Laqueur”, *Folha de São Paulo*, 25 de marzo de 2001.

- FANON, Frantz, *Peles negras, máscaras brancas*, Salvador, EDUFBA, 2008.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson, “Alimentação socializante”, *Das Questões*, São Paulo, núm. 2, febrero-mayo de 2015.
- GIUMBELLI, Emerson, “The Problem of Secularism and Religious Regulation: Anthropological Perspectives”, *Advances in Research: Religion and Society*, Nueva York, vol. 4, núm. 1, 2013.
- HABERMAS, Jürgen *et al.*, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- KAPUR, Ratna, “Desafiando al sujeto liberal: Ley y justicia de género en el Asia meridional”, en MUKHOPADHYAY, Maitrayee y SINGGH, Navsharan (eds.), *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo*, trad. de Cecilia Ávila, Ottawa, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2007. Disponible en: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0356/Justicia_de_g%C3%A9nero.pdf.
- KAPUR, Ratna, “Uma correção de visão”, *Estado de Direito*, núm. 29, 2011.
- MACHADO, Jónatas, *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva*, Coimbra, Coimbra Editora, 1996.
- MAHMOOD, Saba y DANCHIN, Peter G., “Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, núm. 1, 2014.
- MAHMOOD, Saba, “Can Secularism Be Other-Wise?”, en WARNER, M.; VAN ANTWERPEN, J. y CALHOUN, C., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- MAHMOOD, Saba, “Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror”, en SCOTT, Joan W., *Women's Studies on the Edge*, Durham-Londres, Duke University, 2008.
- MAHMOOD, Saba, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation”, *Public Culture*, Durham, vol. 18, núm. 2, 2006.
- MAHMOOD, Saba, y HIRSCHKIND, Charles, “Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency”, *Anthropological Quarterly*, vol. 75, núm. 2, Whashington D.C., 2002.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, “Secularism and Religion in the Modern/ Colonial World-System: from Secular Postcoloniality to Post secular Transmodernity”, en MORAÑA, Mabel *et. al.*, (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University, 2008.
- MANI, Lata, “Tradiciones en discordia: el debate sobre la Sati en India colonial”, *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/mani.rtf>.

- MIGNOLO, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signo, 2001.
- MISKOLCI, Richard, “A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”, *Sociologias*, Porto Alegre, año 11, núm. 21, enero-junio de 2009. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>.
- MORAÑA, Mabel et al. (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University, 2008.
- NANDY, Ashis, “A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa”, en BALDI, César Augusto, *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*, Rio de Janeiro, Renovar, 2004.
- PUAR, Jasbir, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham-Londres, Duke University, 2007.
- QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World System Research*, Riverside, vol. VI, núm. 2, 2000. Disponible en: <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/viewFile/228/240>.
- QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en BONILLA, Heraclio (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, FLACSO, 1992.
- QUIJANO, Aníbal, “Raza, «etnia» y «nación», en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en FORGUES, Roland, y MARIÁTEGUI, José Carlos, *La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1993.
- RICH, Adrienne, “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”, trad. de Carlos Guilherme do Valle, *Bagoas*, vol. 4, núm. 5, 2010. Disponible en: http://www.cchla.ufn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf.
- RISÉRIO, Antônio, *A cidade no Brasil*, São Paulo, Editora 34, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, “Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais”, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, vol. 15, núm. 64, enero-febrero de 2007.
- SAYYID, S., “Contemporary politics of secularism”, en BRAHM, Geoffrey y TARIQ, Modood (eds.), *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- SCHMITT, Carl, *Teología política*, Belo Horizonte, Del Rey, 2006.
- SCOTT, Joan W., *Sexualism*, Florencia, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture-European University Institute, 2009. Disponible en: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1.

- SEGATO, Rita Laura, “Ciudadanía: ¿por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño”, *La nación y sus otros. Raza, etnidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- SEGATO, Rita Laura, “La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación”, *La nación y sus otros. Raza, etnidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- SEGATO, Rita Laura, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- SHAIKH, Nermeen, “Talal Asad. Entrevista”, en SHAIKH, Nermeen, *The Present as History. Critical Perspectives on Global Power*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- WEINGARTNER NETO, Jayme, *Liberdade religiosa na Constituição. Fundamentalismo, pluralismo crenças, cultos*, Porto Alegre, Do Advogado, 2007.