

Secularización, pluralidad religiosa y democracia: una reflexión sobre el derecho a la libertad de creencia desde la perspectiva de los derechos humanos

Secularization, religious plurality and democracy: a reflection on the right to freedom of belief from the perspective of human rights

Margareth P. Arbues*

Vera L. L. R. Brumatte**

Layli Rosado***

Recibido: 18-07-2023

Aceptado: 19-11-2023

Resumen

El presente artículo propone una reflexión sobre la relación establecida entre el derecho a la libertad religiosa y la democracia. La libertad de creencia religiosa y de religiosidades ha buscado su lugar en un mundo que se vuelve cada vez más plural. Sin embargo, actualmente, al mismo tiempo que ocurren las afirmaciones de pluralidad religiosa, es posible verificar un creciente cuestionamiento sobre la frontera existente entre la esfera privada e íntima, legitimadora de las libertades de creencia, y la

esfera pública, que está regulada y sometida a la administración de intereses colectivos por los Estados Democráticos de Derecho. De este modo, este cuestionamiento integra una problematización que es antigua, y que se mantiene con vitalidad, sobre cuál es el límite de intervención de un estado secular en la esfera privada de los individuos, y hasta qué punto es legítimo en lo que concierne a la libertad de creencia. En este sentido, su principal objetivo consiste en la comprensión de la fragilidad del discurso que impregna la relación entre religión y democracia. Para ello, se inicia con un análisis sobre la preservación de las libertades, particularmente la de religión y de creencia, promovida por la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948). A partir de ahí, se hace imprescindible la comprensión de los conceptos de laicización y de secularización.

Palabras clave: *Derechos Humanos, Estado Democrático de Derecho, Laicidad, Libertad Religiosa, Secularización.*

Cómo citar

Arbues, M. P., Brumatte, V. L. L. R., & Rosado, L. Secularización, pluralidad religiosa y democracia: una reflexión sobre el derecho a la libertad de creencia desde la perspectiva de los derechos humanos. *Constructos Criminológicos*, 4(6). Recuperado a partir de <https://constructoscriminologicos.uanl.mx/index.php/cc/article/view/71>

*Universidad Federal de Goiás

**Faculdade de Direito de Vitória (ES)

***Universidade Federal de Espírito Santo. (ES)

Abstract

This article proposes a reflection on the relationship established between the right to religious freedom and democracy. Freedom of religious belief and religiosity has sought its place in a world that is becoming increasingly plural. However, currently, at the same time that the affirmations of religious plurality occur, it is possible to verify a growing questioning about the existing border between the private and intimate sphere, which legitimizes the freedoms of belief, and the public sphere, which is regulated and it is subject to the administration of collective interests by the Democratic States of Law. Thus, such questioning integrates a problematization that is old, and that remains with vitality, about what is the limit of intervention of a secular state in the private sphere of individuals, and to what extent it is legitimate with regard to freedom of belief. In this sense, its main objective is to understand the fragility of the discourse that permeates the relationship between religion and democracy. To this end, it begins with an analysis of the preservation of freedoms, particularly that of religion and belief, promoted by the Universal Declaration of Human Rights (1948). From there, it is essential to understand the concepts of secularization and secularization.

Keywords: *Human Rights, Democratic State, Secularity, Religious freedom, Secularization.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo propone una discusión sobre el derecho a la libertad de creencia religiosa en la coyuntura de secularización y laicización de los Estados

de Derecho, en especial del brasileño. En Brasil, la libertad de culto ya era discutida antes de la Promulgación de la República. Sin embargo, la libertad religiosa pasó a integrar las garantías fundamentales a partir de la promulgación de la Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988. Esta, a su vez, fue constituida después de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, organizada por la Organización de las Naciones Unidas.

La Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) surgió como una respuesta a las barbaries promovidas por los regímenes totalitarios en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. En ella, la condición humana pasó a ocupar un lugar central, en que garantías como la igualdad, la libertad y la dignidad pasaron a ser fundamentales para la organización política, cultural, social y económica dentro del nuevo orden mundial después de las grandes guerras. La libertad de creencia religiosa integra así los llamados derechos humanos, los cuales deben ser promovidos y garantizados por los Estados que ratificaron el documento, teniendo carácter universal.

La Constitución Federal de 1988 absorbió la libertad religiosa como garantía fundamental y destacó su posición de derecho primario, una vez que otros derechos derivan de ella y que la violación de uno acarrea la violación del principio fundamental. Cabe subrayar, sin embargo, que el Estado brasileño, a pesar de ser secular, posee una laicidad flexible. De manera que no es posible prohibir la

manifestación religiosa, pero se permite reglamentar las relaciones existentes dentro del territorio nacional entre las esferas públicas y privadas que implican política y religión.

Por otro lado, a pesar del pluralismo religioso brasileño, hay muchos debates sobre los límites de intervención del Estado en el campo religioso y viceversa. Ejemplo de ello es posible verificar en decisiones que involucra la transfusión sanguínea en casos de vida o muerte en aquellos individuos en que la religión no permite tal procedimiento, la legalización del aborto, la enseñanza religiosa en la educación básica, y la prohibición del uso de animales en rituales religiosos. Tales cuestiones permean aspectos diversos del Estado, una vez que involucra la secularización, lo que propició el pluralismo religioso, y la laicización, que concierne en la aplicación del derecho y el funcionamiento del Estado a través de su ordenamiento jurídico. Así, se cuestiona cuál es el límite de actuación de los Estados de derecho, que son seculares, en la esfera particular de los individuos, los cuales deben tener garantías fundamentales, como la libertad religiosa, no violada.

1. LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS (DUDH) Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

Para la historiadora Lynn Hunt (2009, p.p 24/25) "Los derechos humanos son difíciles de determinar porque su definición, y su propia existencia, depende tanto de las emociones como de la razón'(...) Para la autora, tales

derechos no son solo una doctrina formulada en documentos, sino que, se basan en ideas, tradiciones y convicciones sobre cómo son las personas y cómo distinguen las cuestiones controvertidas en el mundo secular. Hoy en día, aunque a menudo todavía se incumplen, se consideran valores indiscutibles y universales. Es fruto de una larga lucha política, social y cultural del mundo occidental.

Los acontecimientos ocurridos durante la Segunda Guerra Mundial evidenciaron los límites humanos en sus más variadas facetas. Se percibieron las graves pérdidas provenientes de los actos cometidos por el régimen nazi, en Alemania, y por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), y se tornó pujante la priorización de la dignidad humana y la defensa de derechos individuales. En este contexto, la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) es el punto de partida para la concepción contemporánea de los derechos humanos. Según Flavia Piovesan (2018, p. 02), la reconstrucción de los derechos humanos surge como referente ético a ser aplicado internacionalmente.

[...] en el momento en que los seres humanos se vuelven superfluos y desechables, en el momento que vigora la lógica de la destrucción, en que se suprime cruelmente el valor de la persona humana, se hace necesaria la reconstrucción de los derechos humanos, como paradigma ético capaz de restaurar la lógica de lo razonable (PIOVESAN, 2018, p. 02).

La percepción de la persona humana como sujeto del Derecho cambió significativamente después de las atrocidades de los regímenes totalitarios, y los derechos humanos dejaron de ser cuestiones nacionales para convertirse en problemas de jurisdicción internacional. Es decir, hubo un movimiento de internacionalización de los derechos humanos, propiciado por la Declaración Universal de Derechos Humanos, y corroborado por la Declaración de Derechos Humanos de Viena de 1993.

La Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) fue ratificada el 10 de diciembre de 1948, siendo adoptada por las Naciones Unidas como un documento de carácter universal y que propone la delimitación de derechos humanos básicos. Fue creada mediante un esfuerzo conjunto de diversos representantes del mundo, pero encabezada principalmente por John Peters Humphrey. Cabe destacar que, según Etienne-Richard Mbaya (2017, [s. p.]),

[...] es en el nivel de la diversidad de las conciencias populares que podemos buscar el principio efectivo de una solidaridad internacional. En la profundización de las diversas experiencias vividas en medio del mundo encontraremos las expresiones de la necesidad universal de crear al Hombre libre y solidario. Del siglo XVII al XX, todas las declaraciones de los derechos humanos proclaman los siguientes derechos imprescriptibles: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Los derechos humanos reconstruidos por la Declaración de 1948 tienen carácter universal e indivisible. La universalidad se da a partir del momento en que se propone una extensión universal, es decir, más allá de los límites de la soberanía de cada Estado. Sumado a eso, la condición mínima para la titularidad del derecho es la condición de ser persona, pasando a la dignidad a ser comprendida como un elemento esencial a la condición humana (PIOVESAN, 2018, p. 03). Ya la indivisibilidad se funda en la idea de que para observar los derechos civiles y políticos es indispensable el mantenimiento de otros derechos, como los sociales, económicos y culturales. Eso significa decir que los derechos humanos constituyen un conjunto de derechos, dispuestos en sus treinta artículos, que forman una unidad indivisible, que se comunican y que dependen uno del otro, de manera que la violación de uno importa en la automática inobservancia de todos los demás (PIOVESAN, 2018, p. 03).

Además, junto a DUDH se desarrollaron diversas medidas e instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos y de la condición humana. De acuerdo con Flavia Piovesan (2018, p. 03), “La Declaración de 1948 confiere lastre axiológico y unidad valorativa a ese campo del Derecho, con énfasis en la universalidad, indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos”. Siendo así, a partir de ella se crearon los tratados internacionales y los sistemas regionales y locales de protección de los derechos humanos. De esta manera, hay un diálogo constante y una

relación de dependencia entre los ámbitos global, regional y local en el ejercicio de la protección de los derechos humanos (PIOVESAN, 2009, p. 109). De hecho, la DUDH contó con un amplio apoyo de los Estados, los cuales pasaron a cooperar de forma más eficiente en el intento de promover políticas sociales que protegieran la dignidad humana y que observaran los derechos individuales.

De esa forma, es importante sedimentar que la expresión Derechos Humanos hace referencia, generalmente, a la Declaración Universal de Derechos Humanos, documento internacional que propone delimitaciones jurídicas al ser humano y que posee carácter, conforme el nombre mismo propone, universal. Esto no puede confundirse con la expresión derechos fundamentales. Estos, a su vez, forman el conjunto de derechos que están previstos constitucionalmente en un determinado Estado democrático de Derecho.

Por lo tanto, no es ninguna sorpresa que los derechos humanos y los derechos fundamentales no parezcan conciliables, ya que tienen fuentes distintas e intereses políticos, culturales y sociales variables. Como enseña Etienne-Richard Mbaya (2017, [s. p.]), la efectividad de los derechos humanos involucra al hombre político y al social, de manera que “la política es un cruce en el que actúan contradictoriamente las exigencias del público y del colectivo, del natural y del civil; tal cruce se establece siempre en una relación de fuerzas representada por grupos con intereses

divergentes y frecuentemente opuestos”. Es a través de la política que se regulan todas las fuerzas presentes en una sociedad.

Los derechos humanos son, por tanto, elementos básicos para una vida humana digna. En esos términos, la Declaración Universal de Derechos Humanos no posee efectividad jurídica, contando tan solo con la buena voluntad de los países que la ratificaron, los cuales prometen no alejarse de los límites en ella previstos, evitando, por ejemplo, arbitrariedades e injusticias, y promoviendo el desarrollo humano y una vida digna.

En esa línea, se destaca el preámbulo de DUDH. En él es posible identificar la propuesta de universalidad, de internacionalización, y la preocupación por una práctica generalizante de los derechos acorde con la dignidad humana. Se percibe, por lo tanto, que la condición humana es puesta en relevancia, en que dispone

[...] como ideal común a ser alcanzado por todos los pueblos y naciones, con el objetivo de cada individuo y cada órgano de la sociedad [...] esforzarse, a través de la enseñanza y la educación, por promover el respeto de esos derechos y libertades, y, mediante la adopción de medidas progresivas de carácter nacional e internacional, asegurar su reconocimiento y su observancia universal y efectiva.

El derecho a la libertad de creencia y religión está previsto en el artículo

XVIII, que precepto : “Todo ser humano tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o creencia y la libertad de manifestar esa religión o creencia, por la enseñanza, por la práctica, por el culto y por la observancia, en público o en particular”.

En efecto, la libertad religiosa está prevista como uno de los derechos humanos fundamentales a la dignidad de la condición humana en la DUDH. Ese entendimiento fue absorbido por la Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988, en su artículo 5, en el cual están previstas las demás garantías fundamentales. La Carta Magna de 1988 fue promulgada después del inicio del proceso de secularización del Estado brasileño, en el que religión y ejercicio político central están en un alejamiento significativo, pero que aun así hace referencia a las creencias religiosas.

2. RELIGION Y SECULARIZACIÓN

Conceptualizar *religión* no consiste en una tarea simple, ya que las divergencias entre autores son innumerables. Es posible definir que la religión posee características que permiten delimitar como manifestación cultural humana (RAMOS; ROCHA, 2013). Sin embargo, Edith Maria Ramos y Jefferson Rocha (2013, p. 175) explican que “[...] el ideal es buscar un concepto que se muestre compatible con las más diferentes confesiones religiosas, o independiente de la creencia en la existencia de Dios, que es el que más se adecua a una visión jurídica

y constitucional acerca de la libertad de religión”. En ese sentido, es posible percibir que religión puede consistir en un “ [...] sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas (OLIVEIRA, 2010, p. 42)” que reúne todas las significaciones y prácticas en una misma comunidad colectiva.

La secularización es un proceso en el que se establecen los límites de la influencia de la religión sobre la política y, por consecuencia, en la vida social de los individuos. Según Edgard Leite (LEITE, 2015, p. 95), “‘secularismo’ es un concepto contemporáneo, pero que traduce discusiones antiguas en la tradición occidental, que se refieren a la necesaria distinción entre las cosas del mundo y las cosas del espíritu”. De hecho, si nos remontamos a la Edad Media, la política y la religión estaban íntimamente conectadas, y eso permeaba toda la vida cotidiana de los individuos. Por ejemplo, para un cristiano o judío en la edad media, la excomunión era pena tan grave como la pena de muerte. E incluso durante el período medieval había un embrión de los cuestionamientos que ganaron vigor en los siglos XVI y XVII, en que filósofos y científicos políticos pasaron a defender la separación de la religión del Estado, lo que culminó en las revoluciones francesa y americana (LEITE, 2015, p. 97).

No obstante, el proceso de secularización no se aplica a todas las coyunturas culturales, correspondiendo en mayor medida al contexto occidental y cristiano.

Como una conceptualización analítica de un proceso histórico, secularización es una categoría que tiene sentido dentro de un contexto de dinámicas externas e internas particulares de transformación de la cristiandad europea occidental desde la Edad Media hasta el presente. Pero la categoría se vuelve problemática una vez que se generaliza como un proceso universal de desarrollo social y cuando transfiere a otras religiones del mundo y otras áreas civilizacionales con dinámicas muy diferentes en el momento de estructurar las relaciones y tensiones entre la religión y el mundo (CASANOVA, 2007, p. 06).

En otras palabras, el proceso de secularización se entiende muy a menudo como una narrativa que destaca la emancipación occidental del dominio irracional de la religión durante la modernidad. De acuerdo con Edgard Leite (2015, p. 95),

El concepto “secularismo” fue acuñado a mediados del siglo XIX por George Holyoake (1817-1906). [...] Para Holyoake, “secularismo” traducía la existencia de una realidad social y política unificadora o recopiladora, que propiciaría y permitiría la diversificación y opiniones dentro de una sociedad, abriendo el camino para la consolidación de una sociedad pluralista.

En este sentido, el secularismo viene acompañado de un creciente individualismo y pluralismo. En cuanto a la religión, Edgard Leite sostiene que ese avance está “[...] ligado a la existencia

de proyectos alternativos de gratificación existencial, que buscan, en el mundo, fines para las preocupaciones y trabajos humanos” (LEITE, 2015, p. 99). Además, el propio desarrollo científico ha acarreado la disminución de las creencias en algunos discursos religiosos que parecen haber perdido un poco de sentido cuando evaluados de forma lógica y empírica, como la resurrección de Jesucristo o de los muertos y los milagros. Es decir, la sociedad moderna posee una dinámica totalmente diferenciada de aquella en que anteriormente la religión operaba a través del poder político central (BOUCHER, 2009). Además, un Estado secular se ha vuelto mucho más interesante para el desarrollo económico y financiero.

Sin embargo, no hay que olvidar que a pesar de la creciente secularización la religión todavía ocupa un papel de crítica a la ética y a las costumbres en lo que respecta a la esfera pública. Es en este punto que yace los combates enfrentados por las sociedades económicas en determinados temas considerados importantes para la diferenciación de lo correcto y equivocado.

Ciertamente, notablemente a partir del siglo XIX, el papel de la religión estaba en proporcionar una salvaguardia de fondo espiritual para la decadencia de las costumbres que acompañaba el descubrimiento y vivencia plena del mundo. Es evidente que esto se tradujo en choques permanentes, mayores o menores, con todo lo que derivaba del nuevo pensar sobre la

naturaleza [...] Y eso pasó a referirse a las permanentes batallas en el sentido de ejercer controles significativos sobre las asociaciones institucionales, sobre el sistema educativo, por ejemplo, y sobre políticas públicas, como el derecho al aborto y la libertad de investigaciones genéticas (LEITE, 2015, p. 101).

Partiendo de estos presupuestos, la secularización requiere el entendimiento sobre la esfera pública y la esfera privada. La primera está constituida como el espacio de diálogo entre sujetos que son públicos e iguales, una vez que son ciudadanos con mismos derechos resguardados y deberes a ser correspondidos. Ya la esfera privada es el lugar de diálogo de los sujetos que poseen sus identidades particulares, y que no influencia, directamente, en la esfera pública. Siendo la religión un asunto ligado a lo íntimo, a las creencias, a las emociones y a las sensibilidades de los individuos, se entiende que esta debería integrar la esfera privada. Es decir, no cabría a la religión integrar las discusiones que atraviesan la esfera pública (SULLIVAN, 2005).

La esfera pública está constituida por heterogeneidad, con discursos sensibles, memorias e intereses variados, y con sujetos plurales, los cuales también son integrantes de la vida pública y privada. Según Madan (1987, p. 750), la teoría secular no puso atención a la importancia de la religión en la vida del individuo y, también, del colectivo. De hecho, se está de acuerdo con Taylor (2011), quien sostiene que la

religión y el secularismo son dos elementos de una misma realidad, y que están en continua tensión. Los genocidios, guerras y persecuciones religiosas del siglo XX son el resultado de ideologías seculares nazis y soviéticas.

Para Jürgen Habermas, la religión y el secularismo son dos posiciones que deben ser rechazadas en la esfera pública por sus extremismos. Si una sociedad está fundada en los valores de la libertad religiosa y de la tolerancia, el individuo no religioso no debe ser considerado más “capaz” para actuar en la esfera pública del que es religioso (HABERMAS, 2006a, p. 110). Lo que importa para garantizar la libertad de creencias religiosas no es si un Estado es secular o no, laico o no, sino si es democrático o no.

3. ESTADO LAICO Y DERECHOS HUMANOS

Se puede deducir que laico es el Estado en el que existe la separación de las instituciones políticas y religiosas. No importa afirmar que el Estado laico no tiene derecho a la religión. Y sí, que la manifestación religiosa no es combatida, siendo permitida, una vez que el Estado está preocupado en promover las garantías fundamentales para una vida digna, lo que vale para quien cree y para quien no cree en una creencia religiosa. En el caso brasileño, Elisa Rodrigues (2002, p. 152) destaca que

La constitución brasileña no utiliza la palabra laica o laico y no define puntualmente lo

que comprende por laicidad, diferente de la Carta Constituyente Francesa, en la que se lee: «La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.»³ y en el primer artículo de la Ley de 1905: «La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes.

Sin embargo, Brasil consiste en un Estado laico, que está fundamentado en la igualdad y la libertad, las cuales son aseguradas en el artículo 5 de la Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988, que normaliza: “Todos son iguales ante la ley, sin distinción de cualquier naturaleza, garantizándose a los brasileños y a los extranjeros residentes en el país la inviolabilidad del derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la seguridad y a la propiedad”.

De hecho, el Estado brasileño, en ese sentido, no debe favorecer ninguna convicción individual, pero tampoco está permitido violar la libertad de creencia religiosa. Eso se da, pues, el principal objetivo del Estado laico es el bienestar social, el cual de lo contrario puede ser amenazado.

El inicio del proceso de laicización del Estado brasileño se dio en 1890, a través del Decreto 119A, del 7 de enero de 1890, durante la Primera República. Posteriormente, ese decreto se consolidó como la Carta Constituyente de 1891, y

marca el proyecto de distinción entre la esfera de actuación de la Iglesia Católica y del Estado (GIUMBELLI, 2002). Como no habría más religión oficial y las parroquias ya no serían utilizadas como puntos de administración política. Elisa Rodrigues (2002, p. 153) enseña que

Así, el régimen de patronato fue extinguido, las religiones pasaron a disfrutar libertad de credo y derecho de ser reconocidas como personalidad jurídica. La Iglesia Católica tuvo que lidiar, entonces, con un doble problema: la pérdida de prestigio y la pérdida de la tutela estatal, que le obligó a buscar otros espacios de actuación en la sociedad

Este proceso de laicización confluye con la teoría de la secularización, en la que afirma que en los Estados de derecho el individuo deja de seguir con el orden impuesto por los discursos religiosos y pasa a ser protagonista de sus elecciones y acciones públicas y privadas. Sin embargo, en Brasil no hubo una separación rígida y absoluta, ya que el Estado, a pesar de no poder prohibir ninguna creencia religiosa, no puede retirarlas de la esfera pública. Elisa Rodrigues (2002, p. 167) sostiene que “siempre que las religiones no sean nocivas para la sociedad, ellas pueden participar en los debates movidos en el ámbito público, presentando demandas, respondiendo a las cuestiones y manifestando sus opiniones”.

Siendo así, la laicidad brasileña no rechaza la religión, sino que hay cierta

flexibilidad por reconocer la importancia del aspecto religioso en la realidad brasileña. Sin embargo, esta flexibilidad genera debates y discusiones que necesitan ser dirimidas, teniendo en cuenta las demandas de una sociedad posmoderna en franca transformación en medio de avances tecnológicos y científicos.

4. LA LIBERTAD DE CREENCIA RELIGIOSA Y LA EXPERIENCIA BRASILEÑA

La discusión sobre la libertad religiosa en Brasil se hizo más efervescente después de la Proclamación de la República. Sin embargo, como destaca Adriana Gomes (2013, p. 84), desde el Imperio ocurría debates sobre la libertad de culto. Según la historiadora,

Las relaciones entre la religión y el Estado fueron definidas en la Constitución de 1824, que instituía el catolicismo como la religión del Imperio brasileño y toleraba las demás confesiones religiosas. Sin embargo, a pesar de ser privilegiada con respecto a las demás religiones, el catolicismo también tenía sus restricciones. La Constitución Imperial concedía poderes al monarca para regular la institución religiosa. Y esa situación generaba más tensión que una organización (GOMES, 2013, p. 84).

En efecto, las relaciones entre el Estado y el poder eclesiástico se volvieron tensas, y este último pasó a ser subyugado poco a poco por el poder político central, lo que culminó en la separación entre la religión, en este caso la Iglesia católica, y el Estado

después de la República (GOMES, 2013, p. 84).

Con la promulgación de la Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988, después de la ratificación de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, la libertad de creencia religiosa pasó a ser derecho fundamental, prevista en el artículo 5, inciso VI, que dispone: “es inviolable la libertad de conciencia y de creencia, asegurando el libre ejercicio de los cultos religiosos y garantizando, en la forma de la ley, la protección a los lugares de culto y sus liturgias”. La experiencia brasileña, en ese sentido, se apoya en la idea de un Estado laico, secular y que proporciona la comprensión religiosa, alejando la intolerancia y el fanatismo. El Estado como garante de los derechos fundamentales, aquellos que están balizados por los derechos humanos, permite la protección y libre ejercicio de todas las religiones.

Insta subrayar, que, a pesar de ser un Estado secular, esto no es un impedimento para que la Carta Magna oriente el modo como el campo religioso debe ser actuante en el país. Según Iso Chaitz Scherkerkewitz (1996, [s. p.]),

Tal hecho se da una vez que el Constituyente reconoció el carácter innegablemente benéfico de la existencia de todas las religiones para la sociedad, sea en virtud de la predicación para el fortalecimiento de la familia, estipulación de principios morales y éticos que acaban por perfeccionar a

los individuos, el estímulo a la caridad, o simplemente por las obras sociales benevolentes practicadas por las propias instituciones.

En este sentido, la libertad religiosa está vinculada al concepto jurídico de libertad. De forma que hay un individuo que tendrá su elección respetada desde que presuponga no infringir derecho equivalente de otros (RAMOS; ROCHA, 2013). En otras palabras, la voluntad individual está sometida a la voluntad estatal, ya que esta segunda tiene la obligación de satisfacer las necesidades provenientes del interés colectivo. De esta forma, la libertad religiosa está impregnada por la idea de que se permite a cada individuo tener su propia creencia o práctica religiosa, teniendo como su límite la dignidad de otro individuo.

Además de eso, añadiendo al afirmado supra, el hecho de que la legislación magna de un determinado país hacer referencias al campo religioso se da, también, por ese ser fuertemente actuante en el cotidiano de los individuos practicantes, el cual, por eso, influencia, aunque indirectamente, los intereses colectivos y las prácticas públicas. Siendo así, cabe al Estado brasileño la defensa del pluralismo religioso en su territorio, dentro de los dictados de la igualdad y de la intolerancia religiosa.

Además, las garantías fundamentales, mencionadas anteriormente, también son entendidas por algunos juristas brasileños como “libertades primarias”. En estos

términos, la orientación con respecto a la religiosidad, en la Carta Magna, sirve de principio jurídico fundamental para los individuos que practican determinada religión, así como para establecer, o regular, los límites de actuación entre el Estado y la religión dominante, en el presente caso la Iglesia Católica. Es decir, del principio “primario” de la libertad religiosa, se desprende del artículo 5º diversos otros derechos concernientes a las creencias y religiosidades, como el de sostener su comunidad, defender y propagar sus creencias, entre otros. La libertad religiosa garantiza, por tanto, otros derechos, lo que corrobora la idea de derechos humanos universales e interdependientes, del que fue tratado anteriormente.

En Brasil, la libertad religiosa implica otros derechos dentro de su contenido, lo que significa que se entiende como un derecho compuesto. Es decir, el derecho a la libertad de creencia religiosa puede subdividirse en tres: 1) libertad de creencia; 2) libertad de culto; y 3) libertad de organización religiosa. De acuerdo con Edith Maria Ramos y Jefferson Rocha (2013, p. 176), estos tres derechos, todavía, hacen referencia a un ulterior, que sería “la libertad de conciencia”. Esto se deriva del hecho de que no disponer de ninguna creencia también consiste en un derecho que integra la dimensión de la libertad religiosa, lo que puede ser verificado en el propio artículo 5º, inciso VI, de la Constitución Federal de 1988 antes citado.

La libertad de creencia es la previsión que permite a un individuo elegir adherirse a cualquier credo religioso, garantizado por la dignidad de la persona humana de manera que éste es libre para encontrar aquello que atienda a sus necesidades individuales. Sumado a eso, también permite que divulgue sus creencias, desde que respete el orden público y los límites impuestos por la ley y la dignidad de terceros (RAMOS; ROCHA, 2013). La libertad de culto consiste en la posibilidad de hacer pública su creencia, la cual generalmente se manifiesta a través de encuentros, ritos, servicios colectivos o individuales. En otras palabras, “[...] existe protección constitucional a los cultos y a las liturgias de las más diversas religiones” (RAMOS; ROCHA, 2013, p. 178).

La libertad de organización religiosa es resultado directo de la separación de la secularización y de la separación entre Estado e Iglesia. Siendo así, las religiones poseen autonomía para estructurarse, dirigir y dirimir sus cuestiones internas en el ejercicio de sus manifestaciones culturales. Sin embargo, estas previsiones no eran posibles antes de la Constitución Federal de 1988 y, a partir de ésta, la no observación de algunas de estas previsiones importa en la violación del núcleo esencial, cual es la libertad de creencia religiosa.

Dicho esto, es comprensible que la libertad religiosa, aunque sea una garantía fundamental, no pueda entenderse como estática. Según Etienne-Richard Mbaya (2017, [s. p.]), “la percepción de los derechos humanos está condicionada, en

el espacio y en el tiempo, por múltiples factores de orden histórico, político, económico, social y cultural. Por lo tanto, su contenido real será definido de modo diverso y sus modalidades de realización variarán”.

Sumado a esto, cabe también destacar que las “[...] reflexiones nos llevan igualmente a un tema que es frecuentemente evitado: la universalidad de los derechos humanos frente a la diversidad de las culturas” (2017, [s. p.]). Por consiguiente, la concepción de la libertad religiosa debe observar los cambios y las necesidades de una sociedad que está en constante transformación. A partir de eso, las delimitaciones de fronteras entre lo religioso y lo no religioso, y el individuo que pertenece a determinada creencia y aquel que es indiferente a ella, se hace crucial. Tal ejercicio solo puede ser realizado por un Estado secular que comprende la importancia de la religiosidad y que contempla la libertad religiosa en su entendimiento amplio.

La separación entre Estado y religión tiene como un importante elemento la libertad religiosa. Según Edith Maria Ramos y Jefferson Rocha (2013, p. 180),

Indudablemente, el fenómeno religioso es un aspecto de la vida social que siempre ha repercutido en la vida política. Dependiendo de la sociedad y de las finalidades del Estado, como se ha dicho anteriormente, a lo largo de la historia han sido varios los tipos de relevancia que se da

a las relaciones entre el poder público y las instituciones religiosas.

Actualmente experimentamos el retorno de debates éticos y morales, y de valores y costumbres, que hace tiempo estaban adormecidos. En gran medida debido a las tensiones generadas por el discurso religioso y el secular. De hecho, hay un dilema que parece irreconciliable. Si por un lado se cuestiona si una norma con fundamento puramente religioso debe ser sometida a todos igualmente, incluso a los no religiosos, por otro la premisa contraria también se hace intrigante, si una norma puramente secular que impide la libertad de la práctica religiosa debe prevalecer también a todos los individuos por igual.

Como se mencionó, la teoría secularista y la religiosidad son dos dimensiones de una realidad y propician tensiones e interdependencias constantes. Además, hay que tener en cuenta la esfera pública y la privada. El secularismo y la religión poseen límites, pero el Estado también lo posee cuando se discute sobre la esfera pública y la esfera privada. Esta última se regula en sus límites que comprenden la violación de los derechos de los demás o del colectivo. De lo contrario, está la observación de las libertades individuales y de los derechos humanos, en que cabe al individuo la dignidad de tener sus particularidades e individualidades, dentro de la ley, garantizadas.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de las definiciones existentes en cuanto al secularismo y la laicización, es importante comprender que las diferenciaciones y separaciones entre el Estado y el religioso varían entre contextos, lugares y culturas. En Brasil, el espacio público es el mayor deflagrador de las tensiones que las dimensiones del secular y de la religiosidad presentan cotidianamente para los individuos. Incluso, el pluralismo religioso brasileño no fue el fundamento para el Estado secular, sino producto de éste.

De hecho, los límites de intervención del Estado secular en la esfera privada de las creencias religiosas y viceversa siguen poco claros. El Estado abandona los dictados religiosos y asume una posición neutral no debe resultar en la inercia o en la ignorancia absoluta con respecto a la dimensión religiosa como hecho social. Además, el Estado democrático no debe favorecer a determinados grupos religiosos, pues esto resulta en debilitamiento de las instituciones de poder, haciendo frágil la democracia vigente (RAMOS; ROCHA, 2013, p. 180).

Hay que tener en cuenta que es posible equilibrar los derechos humanos y las garantías fundamentales con las libertades individuales. Deben prevalecer los principios básicos de igualdad y libertad. Además, hay que subrayar que la ley dispone sobre lo que está permitido o prohibido, pero cuanto hay más legislación

menos libertades individuales. Si el Estado interviene en todo, no habrá libertades individuales. Puesto que la legislación es producida mediante demandas e intereses que son propiamente colectivos.

Existe cierto consenso al afirmar que la democracia es esencial para el mantenimiento de los derechos humanos. Según Maria Victoria de Mesquita Benevides (1994, [s. p.]),

Estoy convencida de que solo con la efectiva democratización del país, siempre en el sentido de democracia como un proceso, y de democracia como soberanía popular aliada al respeto integral a los derechos humanos, será dada y ampliada la voz de los que no tienen voz: y se democratizarán tanto las voces del poder como los clamores de la razón.

Flávia Piovesan (2009, p. 109) está de acuerdo y defiende que “[...] el régimen más compatible con la protección de los derechos humanos”. Es decir, la democracia es el medio por el cual el plural tiene voz y, por consiguiente, es posible encontrar el consenso adecuado sin violar libertades individuales y pluralismos religiosos. Brasil sigue con dificultades en alcanzar la laicización verdadera del Estado. Edith Maria Ramos y Jefferson Rocha (2013, p. 181) destacan que “[...] se reportan varias intromisiones del Estado en asuntos religiosos, que hacen que el mandamiento de laicidad sea verdadera letra muerta”.

En lo que, pese a la libertad religiosa, solo es efectiva con la separación entre Estado e Iglesia, de manera que no ocurra arbitrariedades. Sin embargo, esto no puede significar una omisión del Estado en cuanto al fenómeno de lo religioso. Al contrario, debe actuar las vertientes religiosas sean, ya que la libertad religiosa proviene de la dignidad de la persona humana. Además, el principio de la isonomía debe garantizar que los pluralismos religiosos y políticos no tengan prejuicios, ya que son fundamentales para la democracia.

TRABAJOS CITADOS

- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2007.
- ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. (1948). *Declaração universal dos direitos humanos* (217 [III] A). Paris. Disponível em <<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>>. Acesso em 02 de janeiro de 2020.
- BENEVIDES, Maria Vitoria de Mesquita. *Os direitos humanos como valor universal*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 34, [s. p.], dezembro de 1994, [s. p.]. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000300011>. Acesso em 02 de janeiro de 2020.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da república federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.
- BOUCHER, David. *The limits of ethics in international relations: natural law, natural rights and human rights in transition*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CASANOVA, J. *Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial*. Revista Académica de Relaciones Internacionales, n. 7, p. 01-20, 2007.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade*

- religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- GOMES, Adriana. *O processo de secularização do Brasil no limiar da república e a criminalização do espiritismo*. Scirelegens, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 83-93, jan./jun. de 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?*. In: Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós, 2006a, p. 107-119.
- HABERMAS, Jürgen. *La religión em la esfera pública: los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares*. In: Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós, 2006b, p. 121-155.
- HUNT, Lynn . *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Trad. Rosaura Eichenberg. SP: Cia das Letras, 2009.
- ISRAEL, Jonathan. *A Revolution of the mind: radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. Princeton: Princeton, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *Civilização do ocidente medieval*. São Paulo: Vozes, 2016.
- LEITE, Edgard. *Antissecularismo*. Revista de Estudos de Cultura, n. 3, p. 95-104, set./dez., 2015.
- LEITE, Fábio Carvalho. *Laicismo e outros exageros sobre a primeira república*. Religião & Sociedade, v. 31, n. 1, p. 32-60, 2011.
- MADAN, T. N. *Secularism in its place*. The Journal of Asian Studies, v. 46, n. 4, p. 747-759, 1987.
- MBAYA, Etienne-Richard. *Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 11, n. 30, [s. p.], mai./ago., 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200003>. Acesso em 02 de janeiro de 2020.
- PIOVESAN, Flávia. *Declaração Universal dos Direitos Humanos: desafios contemporâneos*, INTER: Revista de Direito Internacional e Direitos Humanos da UFRJ, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 01-14, 2018.
- PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos: desafios e perspectivas contemporâneas*. Revista do TST, Brasília, v. 75, n. 1, p. 107-113, jan./mar. 2009.
- PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e direito constitucional internacional*. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- RAMOS, Edith Maria Barbosa; ROCHA, Jefferson Fernando Lima. *Liberdade religiosa como direito fundamental: uma análise inicial*. Revista do Curso de Direito, São Luís, ano III, n. 6, p. 161-185, jul./dez. 2013.
- RODRIGUES, Elisa. *A formação do estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública*, Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 149-174, jan./mar. de 2002.
- SCHERKERKEWITZ, Iso Chaitz. *O direito de religião no Brasil*. Revista da Procuradoria Geral do Estado de São Paulo, São Paulo, n. 45/46, [s. p.], jan./dez. de 1996. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista2/artigo5.htm>>. Acesso em 02 de janeiro de 2020.
- SMITH, Graeme. *A Short history of secularism*. London: Tauris, 2008.
- SULLIVAN, Winnifred Fallers. *The impossibility of religious freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- TAYLOR, Charles. *Western secularity*. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.

— Margareth P. Arbues

Afiliación: Universidad Federal de Goiás

Es profesora permanente del Programa Interdisciplinario de Posgrado en Derechos Humanos de la Universidad Federal de Goiás (PPGIDH/UFG).

Luciano Ferreira Dornelas

Afiliación: Faculdade de Direito de Vitória (ES)
Doctor en Historia por el Programa de Posgrado en Historia, con énfasis en Historia Política, de la Universidad del Estado de Río de Janeiro.

Luciano Ferreira Dornelas

Afiliación: Universidade Federal de Espírito Santo. (ES).